

WALDECIR GONZAGA
CLÁUDIO JACINTO DA SILVA
(Orgs.)

LIVRES PARA CRER: 45 ANOS DA RESOLUÇÃO 36/55 DA ONU

*Perspectivas Plurais sobre a Liberdade Religiosa
e a Dignidade Humana*



CLÁUDIO JACINTO DA SILVA

Mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1997), Curso de Formação de Oficiais da Marinha do Brasil (2006), Curso de Estado-Maior para Oficiais Intermediários da Marinha do Brasil (2010), Professor e Supervisor Acadêmico do Setor de Cultura Religiosa do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Membro da Academia "Fides et Ratio" (Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro) e do Centro de Estudos em Bioética. Foi colaborador da Comissão de Igualdade Racial e Intolerância Religiosa da 32ª Subseção da OAB/RJ - Madureira / Jacarepaguá e dos seguintes Grupo de Trabalho: Liberdade Religiosa da PUC-Rio e Convivência Religiosa Respeitosa da Secretaria da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro.

E-mail: claudio_jacinto@puc-rio.br

Currículo Lattes:

<http://lattes.cnpq.br/0403105904702746>

ORCID ID:

<https://orcid.org/0000-0001-7912-5030>



WALDECIR GONZAGA

Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). Bacharelado em Teologia (CEARP, Ribeirão Preto/SP, e PUC-Rio, Rio de Janeiro/RJ); Bacharelado em Filosofia (CEARP, Ribeirão Preto/SP); Licenciatura Plena em Filosofia (FACITOL/UNIOEST, Paraná/PR). Professor de Teologia Bíblica (desde 2013) e diretor do Departamento de Teologia da PUC-Rio (desde 2018). Delegado para a América Latina e o Caribe (desde 2018) e Presidente mundial (desde 2022) da CICT/COCTI (Conferência das Instituições Católicas de Teologia) Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. Autor de vários livros, capítulos de livro, artigos científicos, organizador de eventos etc., como se pode conferir em seu Lattes.

E-mails: waldecir@hotmail.com
waldecir@puc-rio.br

Currículo Lattes:

<http://lattes.cnpq.br/9171678019364477>

ORCID ID:

<https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

Copyright © Waldecir Gonzaga e Claudio Jacinto da Silva (orgs.), 2026

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19/02/1998.

Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida ou transmitida,
sejam quais forem os meios empregados, sem a autorização
prévia e expressa do autor.

EDITOR

João Baptista Pinto

CAPA

Jenyfer Bonfim

PROJETO GRÁFICO/EDITORAÇÃO

Julia Marques

REVISÃO

Dos autores

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

L788

Livres para crer [livro eletrônico] : 45 anos da Resolução 36/55 da ONU : perspectivas plurais sobre a liberdade religiosa e a dignidade humana / organização de Waldecir Gonzaga, Claudio Jacinto da Silva. - Rio de Janeiro : Letra Capital, 2026.

7 Mb ; PDF (Série Letra Capital Acadêmica)

ISBN 978-65-5252-401-0 (e-book)

1. Liberdade religiosa 2. Direitos humanos 3. Pluralismo religioso 4. Tolerância religiosa 5. Nações Unidas - Resolução 36/55 6. Igreja Católica I. Gonzaga, Waldecir II. Silva, Claudio Jacinto da III. Série

26-4067

CDD 201.72

CDU 342.731

Angélica Ilacqua – Bibliotecária - CRB-8/7057

<http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-401-0>

LETRA CAPITAL EDITORA

Tels. (21) 3553-2236 / 2215-3781

www.letracapital.com.br

Waldecir Gonzaga
Claudio Jacinto da Silva
(orgs.)

LIVRES PARA CRER: 45 ANOS
DA RESOLUÇÃO 36/55 DA ONU
Perspectivas Plurais sobre a Liberdade Religiosa
e a Dignidade Humana

LETRAPITAL

Conselho Editorial

Série Letra Capital Acadêmica

Ana Elizabeth Lole dos Santos (PUC-Rio)
Beatriz Anselmo Olinto (Unicentro-PR)
Basílio da Silva, OSB (FSBRJ)
Carlos Roberto dos Anjos Candeiro (UFTM)
Claudio Cezar Henriques (UERJ)
Ezilda Maciel da Silva (UNIFESSPA)
Galileu Galilei Medeiros de Souza (UERN)
João Luiz Pereira Domingues (UFF)
Leonardo Agostini Fernandes (PUC-Rio)
Leonardo Santana da Silva (UFRJ)
Lina Boff (PUC-Rio)
Luciana Marino do Nascimento (UFRJ)
Michela Rosa di Candia (UFRJ)
Olavo Luppi Silva (UFABC)
Orlando Alves dos Santos Junior (UFRJ)
Pierre Alves Costa (Unicentro-PR)
Rafael Soares Gonçalves (PUC-RIO)
Robert Segal (UFRJ)
Roberto Acízelo Quelhas de Souza (UERJ)
Sandro Ornellas (UFBA)
Sérgio Tadeu Gonçalves Muniz (UTFPR)
Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

Sumário

Apresentação	10
Introdução	13
PARTE I – A SABEDORIA DAS RELIGIÕES E TRADIÇÕES ESPIRITUAIS	17
Capítulo 1. Paz e Justiça na literatura cristã antiga, como caminho de construção do bem comum	18
<i>Waldecir Gonzaga</i>	
Capítulo 2. Liberdade religiosa e alteridade: um olhar judaico sobre a Resolução 36/55	39
<i>Sofia Débora Levy</i>	
Capítulo 3. Roda do ano e a lei da liberdade: Direito ao culto nas tradições pagãs pré-cristãs à luz da Resolução 36/55 da ONU	61
<i>Og Azevedo Sperle</i> <i>Ariadne Gonçalves Pinheiro</i>	
Capítulo 4. Islam, direitos humanos e os males da islamofobia	79
<i>Fernando Luiz Guimarães Celino</i>	
Capítulo 5. Liberdade de consciência e a separação Igreja-Estado: A herança batista	109
<i>Chrystiano Gomes Ferraz</i>	
Capítulo 6. Espiritualidade como sementes no Inverno: Uma travessia pela memória, história e ressurgência entre os <i>Ojibwe</i> e os <i>Dofurêm Guaianá</i>	127
<i>Claudia Helena Fernandes Lobo (Kenê Taotã Guaianá)</i> <i>Athamis Bárbara de Souza Barbosa</i>	

Capítulo 7. Intolerância religiosa estrutural.....	152
---	------------

Márcio de Jagun

Capítulo 8. Liberdade religiosa e interdependência:	
--	--

Uma perspectiva zen budista	172
-----------------------------------	-----

Dōkan Sensei

Capítulo 9. Hinduísmo/Sathya Sai Baba.....	193
---	------------

Gonçalo Vicente de Medeiros

Capítulo 10. Bhakti-Yoga e liberdade:	
--	--

A não-violência védica.....	221
-----------------------------	-----

Romero Bittencourt e Carvalho (Sri Krishna Murti Dasa)

Maria Helena Oliveira Lemos (Kunti Devi Dasi)

Capítulo 11. Fé Bahá'í e a unidade do gênero humano	241
--	------------

Marilucia Pinheiro

Inaê Estrela R. Pinheiro

Capítulo 12. Espiritismo – Caridade e livre-arbítrio:	
--	--

A lei de progresso.....	264
-------------------------	-----

Alexandre Pereira da Silva

PARTE II – DIREITOS HUMANOS, LEGISLAÇÃO

E INSTITUIÇÕES PÚBLICAS	285
-------------------------------	-----

Capítulo 13. Liberdade Religiosa como Direito	
--	--

ao Reconhecimento: 45 anos da Declaração de 1981

e os desafios da identidade religiosa no ordenamento

global.....	286
-------------	-----

Washington da Silva Paranhos

Capítulo 14. Liberdade Religiosa e intervenção estatal:	
--	--

A atuação do CONEPLIR	316
-----------------------------	-----

Justino Carvalho Neto

Capítulo 15. Universidade, extensão universitária e liberdade religiosa: Uma pedagogia da alteridade para os próximos 45 anos	339
--	-----

Andrea Oliveira da Silva

Capítulo 16. Gestão do ensino religioso com diversidade: A perspectiva da SEEDUC/RJ	361
--	-----

Brunno César Costa Alves

Capítulo 17. Fé e farda: Liberdade religiosa e capelania militar à luz da Resolução 36/55 das Nações Unidas.	381
--	-----

Israel Thiago Trota

Ubiratan de Oliveira Araújo

Capítulo 18. Advocacia e garantias: A atuação da OAB-RJ	407
--	-----

Fernanda da Costa Carvalho Ramos

PARTE III – DIÁLOGO, HOSPITALIDADE E PLURALISMO

SOCIAL.....	445
-------------	-----

Capítulo 19. Entre a lei e a alma: O direito de crer e a hospitalidade teológica	446
---	-----

Claudio Jacinto da Silva

Capítulo 20. Caminhos da unidade e do respeito: A experiência arquidiocesana	480
---	-----

Fábio Luiz de Souza

Capítulo 21. Territorialidades sagradas e bem viver: alteridades e espiritualidades ecológicas	508
---	-----

Humberto Herrera Contreras

Arlete Gomes dos Santos

Capítulo 22. Promoção da liberdade religiosa através da difusão da cultura: O Cristo Redentor como espaço sagrado de acolhimento e diálogo com a sociedade	529
---	-----

Omar Raposo

Leanna Scal

Capítulo 23. Espiritualidades inclusivas: inter-religiosidade e a comunidade LGBTQIAPN+.....	546
---	-----

Maria Cristina S. Furtado

Capítulo 24. Fé na pauta: Ética e pluralismo no jornalismo	569
---	-----

Daniela de Oliveira Souza

Anexo. Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções	590
---	-----

Apresentação

É com profunda alegria e com gratidão a Deus que apresento à sociedade brasileira, e de modo particular à Igreja que peregrina no Rio de Janeiro, esta obra coletiva “Livres para Crer: 45 Anos da Resolução 36/55 da ONU – Perspectivas Plurais sobre a Liberdade Religiosa e a Dignidade Humana”, organizada com competência e generosidade intelectual pelos professores Waldecir Gonzaga e Claudio Jacinto da Silva.

Em 25 de novembro de 1981, a Assembleia Geral das Nações Unidas aprovou a Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e de Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, por meio da Resolução 36/55. Passados quarenta e cinco anos, celebramos não apenas um marco jurídico, mas um convite permanente à conversão do olhar: reconhecer, em cada ser humano, a dignidade inalienável de quem busca o transcendente pelos caminhos que sua própria consciência lhe aponta. Como recorda o Concílio Vaticano II, na declaração *Dignitatis Humanae*, a pessoa humana tem direito à liberdade religiosa, e este direito funda-se na própria dignidade da pessoa, tal como conhecida pela razão e pela Palavra revelada de Deus.

Esta obra nasceu, providencialmente, no coração acadêmico da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), da qual tenho a honra de ser Grão-Chanceler, mais precisamente no Setor de Cultura Religiosa do Departamento de Teologia, que já em 2021, por ocasião dos quarenta anos da Resolução 36/55, promoveu um precioso Ciclo de Debates sobre o tema. O amadurecimento dessa reflexão, agora reunido em vinte e quatro capítulos e organizado em três partes – a sabedoria das religiões e tradições espirituais; os direitos humanos, a legislação e as instituições públicas; e o diálogo, a hospitalidade e o pluralismo social – revela algo que me é particularmente caro: a

certeza de que a verdade sobre Deus e sobre o ser humano não se empobrece quando dialoga, mas se aprofunda.

Ao longo dos meus anos de ministério episcopal à frente da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, tive a graça de caminhar ao lado de irmãos e irmãs de diferentes tradições – judeus, muçulmanos, evangélicos, espíritas, praticantes das religiões de matriz africana, budistas, hindus, povos originários e tantos outros – na convicção de que o diálogo inter-religioso e o ecumenismo não são gestos protocolares, mas exigências constitutivas da própria missão evangelizadora da Igreja, como ensinam as declarações conciliares *Dignitatis Humanae* e *Nostra Aetate*. Foi nesse espírito que, ao longo destes anos, ampliamos os espaços de encontro e de escuta recíproca, inclusive sob os braços abertos do Cristo Redentor, santuário que se tornou plataforma de acolhimento e de defesa da dignidade humana para toda a sociedade fluminense.

Os autores e autoras que assinam os capítulos desta obra – teólogos, juristas, educadores, lideranças religiosas e pesquisadores de diferentes tradições de fé e de pensamento – oferecem-nos um panorama plural e honesto dos caminhos e dos descaminhos da liberdade de crer e de não crer em nosso tempo. Não se trata de diluir identidades ou de relativizar as convicções de cada tradição, mas, ao contrário, de exercitar aquilo que um dos autores desta coletânea chama de “hospitalidade teológica”: a capacidade de permanecer fiel à própria fé sem jamais deixar de acolher, respeitar e reconhecer a dignidade daquele que crê de modo diferente ou que não professa fé alguma.

Recomendo, pois, com grande apreço, a leitura atenta desta obra a professores, estudantes, agentes públicos, lideranças religiosas e a todos quantos se interessam pela construção de uma sociedade mais justa, fraterna e plural. Que ela sirva de instrumento para fortalecer, no Brasil e para além de nossas fronteiras, a cultura do encontro e a defesa intransigente da liberdade religiosa como expressão da dignidade de cada pessoa

humana, na esperança de que, como nos ensina o Papa Francisco na encíclica *Fratelli Tutti*, aprendamos cada vez mais a reconhecer, respeitar e amar cada pessoa, independentemente da proximidade física, do lugar do mundo em que nasceu ou em que habita.

Que Deus, Pai de todos, abençoe os organizadores, os autores e cada leitor desta obra.

Rio de Janeiro, 4 de outubro de 2026.

+ Cardeal Dom Orani João Tempesta, O.Cist.

Arcebispo Metropolitano de São Sebastião do Rio de Janeiro
Grão-Chanceler da Pontifícia Universidade Católica do Rio
de Janeiro (PUC-Rio)

Introdução

A liberdade religiosa é uma expressão essencial da dignidade da pessoa humana. Assim, protege-se a consciência contra interferências indevidas e se garante a cada indivíduo o direito de professar uma religião, mudar de crença, manifestá-la individual ou coletivamente e também não professar fé alguma. Nesse sentido, essa compreensão encontra um marco normativo decisivo na “Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e de Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções”, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (ONU) em 25 de novembro de 1981, por meio da Resolução 36/55.

Essa Resolução já havia sido objeto de reflexão no âmbito do Setor de Cultura Religiosa (CRE) do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), por meio da realização de um “Ciclo de Debates”, em novembro de 2021, marcando seus 40 anos, cujos encontros foram registrados em vídeo e encontram-se disponíveis no repositório “ECO/A/PUC-Rio”. Entretanto, quarenta e cinco anos depois, essa referência normativa não pode ser lida de forma puramente celebratória. Afinal, o reconhecimento jurídico de um direito não assegura sua efetivação concreta na vida social. Entre esses dois polos, a formulação normativa e a experiência vivida da liberdade, existe um campo atravessado por desigualdades sociais, disputas simbólicas, responsabilidades institucionais e complexos processos educativos. É justamente dessa tensão entre norma e realidade que emerge a questão central deste livro, que se propõe a analisar, sob múltiplos olhares, os caminhos e descaminhos da liberdade de crer e não crer em nosso tempo. Por isso, os autores aqui reunidos buscam examinar como as convicções de fé são cuidadas na sociedade atual.

Para tanto, a presente obra estrutura-se em três partes fundamentais, que deslocam a reflexão de formulações abstratas para contextos concretos onde as convicções são professadas. Na

primeira parte, dedicada à sabedoria das religiões e às tradições espirituais, os capítulos mergulham nas cosmo percepções particulares que conferem sentido existencial à vida de milhões de pessoas. Nesse percurso, abre-se essa seção, com Waldecir Gonzaga que resgata a literatura cristã antiga, evidenciando a relação entre paz e justiça como caminho para a construção do bem comum. Em seguida, Sofia Débora Levy aborda a liberdade religiosa e a alteridade a partir de um olhar judaico sobre a Resolução 36/55, evocando a responsabilidade pelo aprimoramento do mundo diante dos traumas históricos. Na sequência, Og Azevedo Sperle e Ariadne Gonçalves Pinheiro analisam o direito ao culto nas tradições pagãs pré-cristãs e a Wicca à luz da Roda do Ano e da liberdade religiosa. Fernando Luiz Guimarães Celino, por sua vez, discute a relação entre Islã, direitos humanos e os desafios impostos pela islamofobia. Do mesmo modo, a herança batista e a defesa histórica da liberdade de consciência e separação entre Igreja e Estado são discutidas por Chrystiano Gomes Ferraz. Ao mesmo tempo, as espiritualidades indígenas e suas resistências face ao apagamento colonial são recuperadas na travessia dos povos *Ojibwe* e *Dofurêm Guaianá* por Claudia Helena Lobo e Athamis Barbosa. Nesse contexto, Márcio de Jagun analisa a intolerância religiosa estrutural sob a perspectiva descolonial do orixá Exu, enquanto Dōkan Sensei apresenta o zen-budismo e a ética relacional da interdependência universal. Além disso, o hinduísmo e a educação em valores universais são explorados por Gonçalo Vicente de Medeiros, ao passo que Romero Carvalho e Maria Helena Lemos investigam a *Bhakti-Yoga* e a não-violência védica como caminhos de libertação espiritual. Por fim, a unidade do gênero humano na teologia *Bahá'í* é analisada por Marilucia Pinheiro e Inaê Pinheiro, enquanto Alexandre Pereira da Silva discute a articulação entre livre-arbítrio, caridade e progresso na Doutrina Espírita.

A partir dessa perspectiva, a segunda parte do livro volta-se para os direitos humanos, a legislação e a atuação das instituições públicas, esferas centrais na garantia da liberdade e da igualdade

de cultos. Inicialmente, Washington Paranhos inicia essa discussão interpretando a liberdade religiosa como direito ao reconhecimento da identidade no ordenamento global contemporâneo. Em seguida, Justino Carvalho Neto examina a intervenção estatal e a atuação reguladora do Conselho Estadual de Defesa e Promoção da Liberdade Religiosa (CONEPLIR) e os limites do discurso. Nesse mesmo horizonte, a universidade e a extensão universitária surgem como espaços de formação pedagógica para a alteridade no estudo de Andrea Oliveira da Silva, enquanto Brunno César Alves analisa a gestão do ensino religioso na rede pública estadual sob a perspectiva da diversidade pela Secretaria de Educação do Estado do Rio de Janeiro (SEEDUC-RJ). Por outro lado, a assistência espiritual em ambientes de internação coletiva é examinada por Israel Thiago Trotta e Ubiratan Araújo, que discutem a capelania militar sob a farda. Finalmente, a atuação concreta da advocacia coletiva e as garantias institucionais de acesso à justiça são apresentadas por Fernanda Ramos no exame da atuação da Ordem dos Advogados do Brasil, no Rio de Janeiro (OAB-RJ).

Na sequência, na terceira parte, a obra alcança a dimensão da convivência social, focando no diálogo, na hospitalidade e no pluralismo. Nesse âmbito, Claudio Jacinto da Silva defende a hospitalidade teológica como o desenvolvimento ético do direito de crer. Além disso, Daniela de Oliveira Souza analisa a responsabilidade social do jornalismo, a ética e o pluralismo na cobertura midiática das religiões. Também nesse itinerário, os caminhos históricos de unidade e a experiência ecumênica arquidiocesana do Rio de Janeiro são abordados pelo Fábio Luiz de Souza. Ao lado disso, as territorialidades sagradas, a ecologia integral e o paradigma do Bem Viver entre povos tradicionais são discutidos por Humberto Contreras e Arlete Santos. Por sua vez, Maria Cristina Furtado investiga as espiritualidades inclusivas e o acolhimento à comunidade LGBTQIAPN+ nas diversas tradições. Finalmente, o Omar Raposo e Leanna Scal apresentam o Santuário do Cristo Redentor como espaço sagrado de difusão cultural e diálogo (inter-religioso) com a sociedade fluminense.

Em suma, as contribuições deste volume demonstram que a liberdade de consciência não se reduz ao isolamento do foro íntimo, mas constitui um princípio relacional e comunitário. Por isso, defender a própria liberdade exige assumir a responsabilidade pela liberdade alheia, reconhecendo o direito daquele que crê de modo diferente e daquele que opta por não crer. Celebrar os quarenta e cinco anos da Resolução 36/55 da ONU é, portanto, exercer uma vigilância crítica constante sobre a nossa realidade histórica, transformando o direito formal em prática vivida e cultivando a paz social, em perspectiva inter-religiosa, fundada na justiça, no mútuo reconhecimento e na inalienável dignidade de cada pessoa humana. Nesse horizonte, a laicidade positiva deve ser promovida para garantir a coexistência pacífica. Da mesma forma, o compromisso coletivo com a justiça social deve sempre guiar as nossas ações no espaço público. Assim, cada capítulo deste livro atua como um convite ao exercício da empatia e da solidariedade mútua. Por isso, a nossa tarefa fundamental é fortalecer o diálogo e combater a intolerância religiosa. Desse modo, buscamos um futuro mais pacífico para toda a nossa sociedade, onde cada experiência do fenômeno religioso aponte para a divindade, sem lançar mão de quaisquer tipos de violência contra a dignidade do ser humano.

Aproveitamos o ensejo desta introdução para expressar nosso especial agradecimento ao Reverendíssimo Padre Nelson Águia, Secretário da Comissão Arquidiocesana de Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso, e à Professora Doutora Daniela Pereira Vasques, Assessora da Secretaria de Educação do Estado do Rio de Janeiro, pelo precioso apoio na articulação entre os organizadores e os articulistas. A colaboração de ambos nos ajudou a aproximar diferentes vozes e experiências, contribuindo muito para a construção coletiva desta obra.

Organizadores

PARTE I

– A sabedoria das religiões
e tradições espirituais

Capítulo 1

Paz e Justiça na literatura cristã antiga, como caminho de construção do bem comum¹

Peace and Justice in ancient Christian literature, as a way to build the common good

La paz y la justicia en la literatura cristiana antigua, como camino para la construcción del bien común

Waldecir Gonzaga²

Resumo

Os Padres da Igreja, mais que desenvolver uma doutrina sobre a paz, fizeram reflexões sobre a paz na vida comunitária (Clemente Romano); Cristo como autor da paz (Orígenes); discursos aos monges para o retorno à unidade (Gregório Nazianzeno); comentário sobre uma vida pacífica (João Crisóstomo); a paz que deve reinar na Cidade de Deus (Agostinho) e o abraço entre justiça e paz, na meditação ao Sl 84(85),11. Ademais, a Patrística vai se apoiar nas fontes bíblicas para falar da paz e da justiça. O Antigo Testamento coloca a paz como um dom de Deus ao mundo

¹ Este texto foi publicado primeiramente em: GONZAGA, W., A Paz na Literatura Cristã Antiga, Simpósio da PUC-Rio, 2015, ANAIS do VIII Congresso da ANPTECRE PUC-RS 2021, dias 28 a 30 de setembro de 2021, ISSN 2175-9685: ST 2: Ecologia Integral: A teologia cristã em diálogo com outros saberes. Tema: Religião e Teologia entre o Estado e a Política: Uma abordagem interdisciplinar, vol.2, STs, 1044 páginas, texto p. 161-171. Ele foi revisto e ampliado em conteúdo e bibliografia, além de mudar o formato das notas, saindo do corpo do texto para notas de rodapé.

² Doutorado (2006) e Mestrado (2000) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália); dois Pós-Doutorados, pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, em 2017) e pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, em 2025). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (<http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991>). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>

dos homens, que se identifica com a ordem da salvação, uma vez que conduz ao bem-estar do povo e não se identifica apenas com a ausência de guerra. Eis que o encontro da paz com a justiça vai colaborar para a edificação de uma sociedade pacífica e pacificadora, pois elas “se oscularão” e trarão novos rumos para o bem comum. O Novo Testamento coloca o Cristo como aquele que veio trazer “a paz na terra” (Lc 2,14), vai insistir para que seus discípulos vivam a paz e sejam pacificadores (Mt 5,9). Mas é em João e Paulo que encontramos o ápice da paz que deve existir entre a criatura e o Criador, aparecendo como um elo de reconciliação entre os homens. Neste sentido, o escopo deste ensaio é analisar a temática do encontro da paz com a justiça como fonte de reconciliação da humanidade e de construção de uma sociedade nova, como nos pede o Cristo e como insiste Francisco, especialmente, na *Laudato Si'* e na *Fratelli Tutti*. O que está em jogo é o futuro da humanidade, o qual passa pela *construção da paz e da justiça*, que devem caminhar juntas. A conclusão não poderia ser outra senão que os cristãos devem continuar trabalhando para que este encontro se realize de verdade, a fim de que *a paz e a justiça* possam se “oscular”, fazendo surgir uma nova sociedade que supere tantas situações de ausência de paz e de justiça, como aquelas que a *cultura da morte* tem engendrado em nosso meio. Com isso, os cristãos continuariam auxiliando na edificação de um caminho de construção do bem comum.

Palavras-chave: Paz. Justiça. Patrística. Literatura. Igreja. Mundo.

Abstract

The Fathers of the Church, more than developing a doctrine on peace, reflected on peace in community life (Clement Romanus); Christ as the author of peace (Origen); speeches to monks for the return to unity (Gregory Nazianzen); commentary on a peaceful life (John Chrysostom); the peace that must reign in the City of God (Augustine) and the embrace between justice and peace, in the meditation on Psalm 84(85),11. Furthermore, Patristics will rely on biblical sources

to speak of peace and justice. The Old Testament places peace as a gift from God to the world of men, which is identified with the order of salvation, since it leads to the well-being of the people and is not only identified with the absence of war. Behold, the meeting of peace with justice will collaborate to build a peaceful and pacifying society, as they will “give up” and bring new directions for the common good. The New Testament places Christ as the one who came to bring “peace on earth” (Lk 2,14), and insists that his disciples live peace and be peacemakers (Mt 5,9). But it is in John and Paul that we find the culmination of the peace that must exist between the creature and the Creator, appearing as a link of reconciliation between men. In this sense, the scope of this essay is to analyze the theme of finding peace and justice as a source of reconciliation for humanity and the construction of a new society, as Christ asks of us and as Francis insists, especially in *Laudato Si’* and in *Fratelli Tutti*. What is at stake is the future of humanity, which involves building peace and justice, which must walk together. The conclusion could not be other than that Christians must continue to work so that this meeting can actually take place, so that peace and justice can be “osculated”, giving rise to a new society that overcomes so many situations of absence of peace. and justice, like those that the culture of death has engendered in our midst. With this, Christians would continue helping to build a path for building the common good.

Keywords: Peace. Justice. Patristic. Literature. Church. World.

Resumen

Los Padres de la Iglesia, más que desarrollar una doctrina sobre la paz, reflexionaron sobre la paz en la vida comunitaria (Clemente Romano); Cristo como autor de la paz (Orígenes); discursos a los monjes para el retorno a la unidad (Gregorio de Nazianzo); comentario sobre una vida pacífica (Juan Crisóstomo); la paz que debe reinar en la Ciudad de Dios (Agustín) y el abrazo entre la justicia y la paz, en la meditación sobre el Salmo 84(85),11. Además, la Patrística se apoyará en las fuentes bíblicas para

hablar de la paz y la justicia. El Antiguo Testamento presenta la paz como un don de Dios al mundo de los hombres, que se identifica con el orden de la salvación, ya que conduce al bienestar del pueblo y no se identifica únicamente con la ausencia de guerra. He aquí que el encuentro de la paz con la justicia contribuirá a la construcción de una sociedad pacífica y pacificadora, pues ambas «se besarán» y trazarán nuevos rumbos para el bien común. El Nuevo Testamento presenta a Cristo como aquel que vino a traer «la paz en la tierra» (Lc 2,14) e insiste en que sus discípulos vivan en paz y sean pacificadores (Mt 5,9). Pero es en Juan y Pablo donde encontramos la máxima expresión de la paz que debe existir entre la criatura y el Creador, que se manifiesta como un vínculo de reconciliación entre los hombres. En este sentido, el objetivo de este ensayo es analizar la temática del encuentro entre la paz y la justicia como fuente de reconciliación de la humanidad y de construcción de una sociedad nueva, tal y como nos pide Cristo y como insiste Francisco, especialmente en *Laudato Si'* y en *Fratelli Tutti*. Lo que está en juego es el futuro de la humanidad, que pasa por la construcción de la paz y la justicia, que deben ir de la mano. La conclusión no puede ser otra que la de que los cristianos deben seguir trabajando para que este encuentro se haga realidad, a fin de que la paz y la justicia puedan «besarse», dando lugar a una nueva sociedad que supere tantas situaciones de ausencia de paz y de justicia, como aquellas que la cultura de la muerte ha engendrado en nuestro entorno. De este modo, los cristianos seguirían contribuyendo a la edificación de un camino hacia el bien común.

Palabras clave: Paz. Justicia. Patrística. Literatura. Iglesia. Mundo.

Introdução

A paz sempre foi e continua sendo um dos maiores anseios da humanidade. O ser humano sempre lutou por viver a paz e em paz, embora nem sempre tenha conseguido. Inclusive já vivenciou várias lutas e guerras tentando construir a paz, por mais antagônico que isso possa parecer. A paz, como

sabemos, não é mera ausência de guerra, pois ela comporta vários outros pontos e itens que o ser humano precisa obter para vivê-la plenamente. Do contrário, será sempre e tão somente um projeto iniciado e ainda inacabado. Muitos, antes de nós, lutaram arduamente por conquistá-la. Entre nossos antepassados temos os Padres da Igreja. Ainda que na Patrística não encontremos uma doutrina da paz, é sempre possível encontrar vários textos sobre esta temática.

Os Padres da Igreja tratam do tema paz sempre ligado a uma realidade concreta, seja ela interna ou externa à vida eclesial. A paz, por exemplo, entre os próprios irmãos, na vida comunitária (Clemente Romano) e na vida religiosa conventual, como é o caso na vida monástica, com Gregório Nazianzeno, ou ainda como é o caso de Agostinho que reclama a paz que deve ser construída na Cidade de Deus e no “abraço entre justiça e paz” (SI 85(84),11). Aliás, a ligação da temática “justiça e paz” é uma constante nos Padres da Igreja, visto ser um tema caro diante da coerência ou não dos cristãos em relação aos irmãos mais pobres da comunidade e do mundo.

Analisa-se aqui a temática *paz-justiça* em alguns textos da *Literatura Cristã Antiga*³, que servem como exemplo, vista a amplitude de Padres da Igreja e as diferentes situações em que a temática foi evocada. Sem dúvida, o binômio *paz-justiça* na Patrística pode nos ajudar e muito a vivenciar estas duas realidades em nossos tempos atuais, também conturbados, como foram os do período da Igreja Nascente e séculos posteriores. Mais ainda, podem auxiliar na edificação de um caminho de construção do bem da casa comum e da fraternidade universal, como tem insistido o Papa Francisco (*Laudato Si’* e *Fratelli Tutti*).

Também é bom em mente que a temática *paz-justiça* presente nos Padres da Igreja é preponderantemente bíblica, seja a partir do Antigo Testamento seja do Novo Testamento. Aliás, Orígenes (†254 d.C.) não tem dúvidas em afirmar Cristo como autor da paz; e João Crisóstomo (†407 d.C.), interpretando o texto de 1Tm

³ VIELHAUER, P., História da Literatura Cristã Primitiva (2015).

2,2-4, defende que os cristãos todos devem levar uma vida pacífica, piedosa e honesta, sempre ajudando a construir o Reino.

Quiçá este ensaio nos ajude, em meio a tantos *conflitos modernos*, a melhor acompanhar e a tentar repetir algumas das boas experiências da Patrística para a Igreja e o Mundo de hoje, especialmente quando a paz e a justiça estão cada vez mais ameaçadas por tantas guerras e injustiças das mais inimagináveis possíveis antes de nossos tempos. É bom recordar também que o Papa Francisco, nas Encíclicas *Laudato Si* (2015) e *Fratelli Tutti* (2020), dedica vários números ao tema da justiça e da paz, como algo inseparável, a exemplo de sua afirmação de que é preciso “semear a paz e a amizade”⁴, regadas pela justiça social e pela defesa de toda a *Obra da Criação*; e em sua súplica pela paz e a justiça: “Senhor e Pai da humanidade, [...] Inspirai-nos o sonho de um novo encontro, de diálogo, de justiça e de paz”⁵. A paz e a justiça, de fato, podem e devem ser edificadas a partir da contribuição tanto pessoal como comunitária, e igualmente a partir do diálogo entre as religiões⁶.

O binômio paz-justiça na Literatura Cristã Antiga

Tendo presente a proposta deste ensaio, que deverá ser desenvolvida ainda mais em formato de artigo, em uma futura publicação, apresenta-se agora a temática *paz-justiça* em alguns Padres da Igreja que podem ilustrar como o binômio *paz-justiça* era vivido entre os cristãos da Patrística e como eles buscaram sua base nos textos das Sagradas Escrituras da tradição judaico-cristã. Estes exemplos podem nos dar uma ideia da riqueza da temática na Patrística e seu valor, como ajuda, para enfrentarmos os desafios num caminho de construção da paz e da justiça nos tempos atuais, com tantas guerras, fome, miséria, injustiças, violência etc.

⁴ LS 230.

⁵ FT, 287.

⁶ GONZAGA, W.; SILVA, C. J., *Religiões em diálogo* (2025).

1. Clemente Romano (†100 d.C.) e a *paz na vida comunitária*

Como se lê no texto da *Epístola de Clemente Romano aos Coríntios*, em seus números 19-20, ele exorta os cristãos a viverem em paz. O convite é para que os cristãos de Corinto não percam tempo, mas sejam velozes na construção da paz, visto ser a meta que foi proposta pelo próprio Deus desde o início da Criação. Para Clemente, a paz faz parte do projeto inicial de Deus e os seres humanos devem correr atrás desta meta a ser alcançada o quanto antes: “corramos para a meta de paz que nos foi proposta desde o início”⁷.

A base para Clemente encontra-se nos grandes homens da história de Israel, como Moisés, os Profetas, o rei Davi etc. que colaboraram na construção da paz, segundo o projeto original de Deus. Além disso, o grande parâmetro para Clemente é a paz que se encontra no Universo criado por Deus. Neste sentido, ele convida os Coríntios a olharem para a harmonia que existe no Universo e, a partir de então, a viverem em paz entre si, seguindo o exemplo de todos os seres criados por Deus, visto que “até os mais pequeninos dentre os animais fazem suas reuniões em harmonia e paz”⁸.

Se não bastasse isso, convicto de que a paz tem sua origem divina, Clemente, olhando para toda a obra da Criação e de sua harmonia, convida o homem a inserir-se neste movimento e plano divinos, visto que “todas as coisas, o grande Criador e Senhor de tudo as ordenou para existirem em paz e concórdia”⁹. Clemente sugere que o homem seja construtor da paz entre si e se insira no movimento da paz do Universo, ajudando, com isso, na construção da paz aqui na terra, “casa comum” dos homens, e trabalhando pela “fraternidade e a amizade social” como nos pede o Papa Francisco nas Encíclicas *Laudato Si* (2015) e *Fratelli Tutti* (2020).

⁷ CLEMENTE ROMANO, Carta aos Coríntios, p. 33.

⁸ CLEMENTE ROMANO, Carta aos Coríntios, p. 34.

⁹ CLEMENTE ROMANO, Carta aos Coríntios, p. 34.

2. Orígenes (†254 d.C.): Cristo, o autor da Paz e da Justiça

Orígenes, em sua obra *Contra Celso*, no Livro II, 30, defende que todo o sistema da *Pax Romana*, reinante em todo o Império, facilitou a propagação do Evangelho de Cristo, ajudando a espalhar a *Pax Christi* pelo Orbe terrestre. Segundo ele, foi no período do Império de Roma “que a mensagem ‘em seus dias floresceu a justiça e muita paz’ (Sl 71,7) começou a se realizar desde seu nascimento”¹⁰. Para ele, foi Deus quem conduziu a situação do Império Romano, mantendo-o unido e não dividido em vários impérios, para receber o nascimento de Cristo.

Para Orígenes, foi a situação da *Pax Romana*¹¹ que facilitou o anúncio do Evangelho de Cristo a todos os povos. Segundo Orígenes, a unidade do reino e a busca da paz, foram características desse momento do nascimento do salvador¹². Aliás, esta ideia é quase que totalmente retomada por Eusébio de Cesaréia (†339 d.C.), em sua obra *História Eclesiástica*, Livro IV, 26,7, que defende que o cristianismo foi honrado e defendido ao lado de outras religiões diante do Império¹³.

Um texto significativo na obra de Orígenes *Contra Celso*, Livro VIII, 14, é seu comentário ao Evangelho de João, especialmente a Jo 14,27¹⁴, que diz: “Εἰρήνην ἀφήμι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν· οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν. μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία μηδὲ δειλιάτω/*Deixo-vos a paz, a minha paz eu vos dou, eu a dou não como o mundo vô-la dá. Não se perturbe o vosso coração nem se atemorize*”. Neste texto, Orígenes afirma que “Jesus não é chefe de grupo, mas o autor de toda paz”¹⁵. Logo em seguida, sabendo que o mundo está em constantes guerras, não tem

¹⁰ ORÍGENES, *Contra Celso*, p. 154.

¹¹ Para maiores informações sobre a Pax Romana no Império sugerimos conferir o texto de WENGST, K. *Pax Romana, pretensão e realidade* (1991).

¹² ORÍGENES, *Contra Celso*, p. 154.

¹³ EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História Eclesiástica*, p. 213.

¹⁴ Todos os textos gregos aqui foram tomados da obra NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII (2012) e a tradução é nossa.

¹⁵ ORÍGENES, *Contra Celso*, p. 154.

dúvidas em sustentar que a fé não assegura tranquilidade no corpo ou não enfrentamento de tribulações, mas sim confiança naquele que é o “autor da paz”¹⁶, ou seja, em Cristo Jesus.

Avançando em sua reflexão e em seu raciocínio, no *Livro VIII, 44*, Orígenes fala do poder da alma dos que tem fé, ou seja, o quanto os crentes podem destruir os demônios que tramam e con-fabulam em destruir a paz que reina entre os homens. Fala da participação dos demônios na destruição da paz no mundo, visto que os demônios destruíram a paz que os cristãos tinham no mundo¹⁷. Em seguida, no *Livro VIII, 70*, Orígenes discorre sobre o poder da oração na construção da paz e afirmar que “nossa coragem re-pousa em sua vitória”¹⁸, coisa que ele reforça ainda mais, no *Livro VIII, 73*, ao dizer que os cristãos ajudam muito mais o Imperador com suas súplicas e preces do que nas filas de combate e guerras¹⁹.

3. Gregório Nazianzeno (†390 d.C.) e seu Primeiro Discurso sobre a paz para o retorno dos monges à unidade

No passado, como hoje, a convivência entre os cristãos, divididos entre os vários grupos e espiritualidades, sempre foi algo que exigiu bastante empenho na *construção da paz interna da Igreja*. Haja vista que na história do Cristianismo tivemos momentos conflitantes. Aliás, estes já existiram na Igreja Primitiva, como é o caso do *Incidente Antioqueno*, entre Pedro e Paulo, relatado em Gl 2,1-21, ou entre os cristãos judaizantes e os gentio-cristãos, culminando com o evento da *Assembleia de Jerusalém*, relatada em At 15,1-35²⁰. Também emblemáticos são os dois grandes Cismas na história da Igreja: em 1054, entre Oriente e Ocidente e, em 1517,

¹⁶ ORÍGENES, *Contra Celso*, p. 154.

¹⁷ ORÍGENES, *Contra Celso*, p. 154.

¹⁸ ORÍGENES, *Contra Celso*, p. 154, 677-678.

¹⁹ ORÍGENES, *Contra Celso*, p. 154, 681-682.

²⁰ Para um maior aprofundamento sobre a temática sugerimos a leitura da obra GONZAGA, W. *Os Conflitos na Igreja Primitiva entre judaizantes e gentios a partir das Cartas de Paulo aos Gálatas e Romanos* (2015a); e especificamente em Gl 2 na obra GONZAGA, W. *Os Conflitos na Igreja Primitiva entre judaizantes e gentios em Gl 2*. (2015b).

entre Católicos e Protestantes, no Ocidente. Enfim, a Igreja sempre caminhou em meio a conflitos e sempre procurou gerenciar a situação de tal forma a reconstruir a paz e a unidade na vida dos cristãos.

No que diz respeito à reconstrução da paz na vida interna da Comunidade Cristã, Gregório Nazianzeno, em seus *Discursos 6-12*, tem um bom testemunho a nos oferecer²¹. Ele viveu e enfrentou um período de divisões e lutas entre os monges no que diz respeito à comunidade de vida monástica. Gregório não tem dúvidas em oferecer um discurso sobre o tema da paz, visto que ela estava ameaçada entre os membros da comunidade monástica, convidando-os a retomar a fé confirmada no Concílio de Niceia (325 d.C.).

É oportuno não esquecer que a paz interna na Igreja tinha sido abalada pelo Arianismo, que fora condenado pelo Sínodo de Alexandria (321 d.C.). Gregório afirma que “os membros da comunidade se rebelaram contra eles”²² e que o Maligno aproveitou desse racha e divisão entre os cristãos para realizar a sua obra e dividir ainda mais “a túnica de Cristo”, que antes não tinha conseguido. Se não bastasse isso, Gregório diz que o Maligno “tinha se apropriado e realizado com a nossa ajuda aquilo que não teve a força de realizar com a ajuda dos crucificados de Cristo”²³.

Diante da realidade das divisões entre os próprios membros da Comunidade Monástica, Gregório afirma que isso aconteceu porque entre eles “houve mentira recíproca e exercício no ódio”. Se não bastasse isso, ele afirma que “faltou defesa da Pedra angular”. Porém, também diz que ele e outros “combateram por Paz” na vida Comunitária, pois a “a comunidade forma um só corpo” e os monges “pertencem ao Uno, que é Cristo Jesus”.

Gregório, retomando os vários títulos de Cristo presentes nos Evangelhos, recorda aos monges que eles pertencem à Trindade, ao Logos, à Verdade, à Luz, à Via, à Porta, ao Cordeiro, ao Pastor, etc. Não tem outro conselho senão: “sejamos mansos e pacíficos,

²¹ NAZIANZE, G., *Discours 6-12*, p. 225-249.

²² NAZIANZE, G., *Discours 6-12*, p. 228.

²³ NAZIANZE, G., *Discours 6-12*, p. 232.

visto que formamos um só corpo, pacífico e compacto”. Ele não titubeia em recordar aos monges que todos “se tornaram um só em Cristo”, mas que “foram seduzidos e violentados pelo Maligno”²⁴.

Tendo em vista o bem da paz, Gregório não hesita em recordar aos monges que o muro da separação foi derrubado por Cristo e que os eles conheceram o bem da paz e que um membro da comunidade não pode desprezar o outro, como “a mão não despreza o olho nem o olho despreza a mão, a cabeça não se revolta contra os pés e nem os pés se tornam hostis à cabeça”²⁵. Não nega que os desacordos possam existir, mas que o sejam para a defesa da verdadeira fé, pois “é preferível um desacordo para defender a reta fé a uma concórdia não sana”²⁶.

Diante da divisão da comunidade monástica acerca de temas importantes, Gregório não titubeia em exortar os monges a se reconduzirem à concórdia. Porém, ele também não tem dúvidas de que “uma paz conquistada com rapidez não garante a solidez da mesma”. Pelo contrário, é preciso solidificar a paz sobre a unidade de Cristo, que da Paz conduz ao Amor. O grande exemplo que Gregório oferece de unidade é o da obra da Criação, regida por um Cosmos e não pelo Caos. Neste sentido, outro exemplo que ele oferece é o fato de que a história de Israel demonstra claramente que a destruição se abate sobre quem se divide e se separa de Deus e dos irmãos.

Gregório proclama que o bem da paz é muito grande e seus benefícios são incontáveis. Aliás, para ele, a paz é o elemento mais bonito da doutrina cristã e a discórdia tem o poder de romper a paz. E os malefícios da divisão são altamente danosos. Diante de tudo isso, o grande convite é, uma vez provado os bens da paz, para não se cair novamente na discórdia. Para tanto, a exortação é para se manter distante dos ímpios e agir com cautela no julgamento.

Um grande instrumento é manter-se fiel à concórdia e à fé no único Credo Niceno (325 d.C.), pois a Fé é como que um escudo contra todos os males e divisões que possam existir na Comunidade.

²⁴ NAZIANZE, G., Discours 6-12, p. 235.

²⁵ NAZIANZE, G., Discours 6-12, p. 236.

²⁶ NAZIANZE, G., Discours 6-12, p. 236.

Ele conclui seu discurso com a seguinte exortação: “Irmãos, façamos estas coisas e comportemo-nos assim: acolhemos e cuidemos, até que é possível, daqueles que pensam diversamente, por que são a ruína da verdade. Mas, os incuráveis, afastemos-lhes de nós, para que não nos contagiem com a doença deles antes que possam fazer com que eles pertençam à nossa fé. E estará conosco o Deus da paz, da paz que supera cada inteligência, em Jesus Cristo Nosso Senhor, ao qual a glória nos séculos dos séculos. Amém”²⁷.

4. João Crisóstomo (†407 d.C.) e o comentário de 1Tm 2,2-4, com uma vida pacífica, piedosa e honesta

João Crisóstomo, em seu comentário às *Cartas de Paulo*, quando se vota para o texto de 1Tm 2,2-4, texto tritopaulino²⁸, o qual afirma que “ὕπερ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων, ἵνα ἡρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι. τοῦτο καλὸν καὶ ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν/*Pelos reis e por todos os que tem autoridade, para que levemos a vida calma e tranquila em toda piedade e respeitabilidade. Isso é bom e aceitável diante de nosso Deus Salvador, o qual quer que todas as pessoas sejam salvas e cheguem ao conhecimento da verdade*”, em sua sétima homilia, fala do valor de os cristãos levarem uma vida pacífica, piedosa e honesta, colaborando para a construção do bem comum²⁹.

Segundo João Crisóstomo, a paz se conquista a partir de uma vida intensa de oração, de amor, de misericórdia, da prática do bem etc., sempre procurando levar uma vida justa e honesta, não obstante o mundo estar sempre declarando guerras “muito graves”, matando o corpo e a alma³⁰. Para ele, as guerras não trazem nenhum proveito.

²⁷ NAZIANZE, G., Discours 6-12, p. 249.

²⁸ GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 406-407; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 41-60.

²⁹ CRISÓSTOMO, S. J., Comentário às Cartas de São Paulo/3, p. 61-68.

³⁰ CRISÓSTOMO, S. J., Comentário às Cartas de São Paulo/3, p. 61.

Pelo contrário, destroem a vida humana e os bens prometidos por Deus. A paz se deve buscar sempre, começando do interior, pessoal e entre todos, pois não existe paz se esta não redundar em uma paz comum³¹. A paz deve ser buscada com toda piedade, levando uma vida calma e serena, “com toda piedade e dignidade”. Isso é possível se buscada e vivenciada plenamente, em primeiro lugar pelos irmãos e irmãs de forma pacífica, justa e honesta.

Ao encontrar-se com o texto de 1Tm 2,2-4, João Crisóstomo não hesita em ver na exortação paulina o caminho a construção do bem comum. Para ele, só é possível chamar o outro de irmão se realmente não se nega conhecer e amar a Deus pelos atos concretos e não apenas com discursos (Tt 1,16). Se alguém o faz diversamente, renega o próprio Deus e não apenas os irmãos, devendo ser considerado como “incrédulo” (1Tm 5,8). Ou seja, trazer o nome de irmão e irmã, só é possível quando não se desonra a Deus no próximo (1Cor 5,11) ou quando não se odeia o irmão (1Jo 2,9), mas quando de fato se ama a Deus e ao próximo de forma concreta, como indicado tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento³², e se pratica a compaixão, a exemplo do Cristo misericordioso e compassivo³³. Por isso, insiste ele, o cristão deve viver “com toda piedade e dignidade” em relação a Deus e aos irmãos. Quem é intemperante e irascível, desonesto, impudico, invejoso, ambicioso de dinheiro, doloso e inclinado a todo pecado não pode ser pacífico e honesto, inclinado ao bem e à piedade e muito menos conseguirá ter vida fraterna e solidária³⁴.

³¹ CRISÓSTOMO, S. J., Comentário às Cartas de São Paulo/3, p. 62.

³² GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39; GONZAGA, W., Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9, p. 207-228; GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J., O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14, p. 159-197; GONZAGA, W.; FLORES DOS SANTOS, D. P., Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão, p. 271-300; GONZAGA, W.; SOUZA, R. S., Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7-5,4, p. 301-320

³³ GONZAGA, W., Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32), p. 92-112; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso, p. 127-143.

³⁴ CRISÓSTOMO, S. J., Comentário às Cartas de São Paulo/3, p. 63.

5. Agostinho (†439 d.C.), a paz que deve reinar na Cidade de Deus

Embora a clássica obra de Agostinho, *A Cidade de Deus*, seja um belo exemplo de *Teologia da História*, que traça um paralelo entre a *Cidade de Deus* e a *Cidade dos homens*, refletindo sobre a temática a partir de personagens e de temas do Antigo Testamento e do Novo Testamento, da criação até os Patriarcas, da Aliança entre Deus e Israel, dos Profetas até Jesus Cristo e, deste até o juízo final, é visível na reflexão de Agostinho que a *Teologia da História* é que vai e deve iluminar a *política* na construção da *Cidade de Deus*. Neste sentido, por várias vezes, Agostinho vai falar sobre a paz, sobretudo na segunda parte de sua obra, que vai do Livro XI ao XXII. Aliás, aqui vale lembrar que muitas edições separam a obra em dois volumes³⁵.

Agostinho desenvolve seu raciocínio sobre o bem que o homem conquista em seguir o plano de Deus e construir não a sua cidade e sim a Cidade de Deus. Em meio a esse raciocínio e discussão sobre a duas Cidades, Agostinho, pela primeira vez, introduz o tema da paz no Livro XV,4, intitulado “A paz e a guerra na cidade terrena”³⁶. Este texto do Livro XV,4, deixa-nos claro que nem tudo na cidade dos homens é mau ou está perdido. Pelo contrário, ele insiste que a paz é plenamente possível, desde que os homens queiram construí-la. Infelizmente, muitas vezes ela é perseguida pela guerra e alcançada com a vitória de um grupo sobre o outro. Mas também é verdadeiro que esta paz nem sempre é duradoura e soberana, pois essa ainda é imperfeita. Para ele a paz perfeita é aquela que se alcança somente na *Cidade do Alto*, a paz eterna. Porém, a paz deve ser construída já, aqui e agora, ainda que imperfeita, e almejada e alcançada na paz eterna.

Porém, o grande discurso de Agostinho sobre a paz encontra-se no Livro XIX,11,12,13,26 e 27, onde o autor tece todo o

³⁵ Em 2012, a Vozes lançou a segunda edição da obra *A Cidade de Deus* pela “Vozes de Bolso”, dividida em dois tomos: Parte I (Livros I ao X) e Parte II (Livros XI ao Livro XXII), como vem reportado nas Referências Bibliográficas no final deste artigo.

³⁶ AGOSTINHO, S., *Cidade de Deus, contra os pagãos*, Parte II (Livros XI-XXII), p. 211-212.

seu discurso sobre “felicidade da paz eterna, verdadeira perfeição e fim dos santos” (XIX,11), sobre a “paz, suprema aspiração dos seres” (XIX,12), sobre a “paz universal e sua indefectibilidade” (XIX,13), sobre “a paz do povo separado de Deus e uso que dela faz, em sua peregrinação, o povo de Deus” (XIX,26), e, por fim, sobre “a paz dos adoradores de Deus” (XIX,27). Aliás, a riqueza maior de seu discurso sobre a paz encontrar-se no Livro XIX,13, onde Agostinho procura dar os acentos da teoria da paz e sobre cada realidade da vida do ser humano. E se no Livro XV Agostinho tece grandes comentários sobre os inícios da História da Salvação, no Livro XIX ele o faz sobre os frutos finais da História da Salvação.

6. O abraço Justiça e Paz no Salmo 84(85),11

Finalmente chegamos texto ápice de Agostinho sobre o abraço paz-justiça, como duas irmãs inseparáveis para a construção de uma sociedade justa e fraterna, como caminho para a edificação do bem comum. Em seu texto *Comentário aos Salmos (Enarrationes in psalmos) Salmos 51-100*³⁷, Agostinho traz um comentário sobre este versículo do Sl 84(85),11, que vale a pena conhecê-lo, inclusive na íntegra, mas que aqui não é possível reporta-lo, tendo em vista o espado deste ensaio. Porém, comecemos por conhecer o texto do salmo comentado pelo hiponense, a partir do texto hebraico, da versão grega e de nossa tradução.

<p>יְהוָה יְחַיֵּנוּ וְיִשְׁלַח יָדוֹ וְיִשְׁתָּרֵם (Sl 85,11)</p>	<p>ἔλεος καὶ ἀλήθεια συνήντησαν δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη κατεφύλησαν (Sl 84,11)</p>	<p>A misericórdia e a verdade se encontraram, a justiça e a paz se abraçaram (Sl 85,11).</p>
--	--	--

³⁷ AGOSTINHO, S., *Comentário aos Salmos (Enarrationes in psalmos) Salmos 51-100*, p. 835-836.

O Sl 84(85),11, pertencente ao corpus sapiencial do Antigo Testamento³⁸, em sua parte introdutória (vv.1-4), coloca uma *ação de graças*. Neste invitatório já se percebem os itens de *súplica* que encontramos em seguida (vv.5-8), com vários imperativos e elementos de retórica bíblica. Em seguida temos a parte que anuncia a *salvação* que se aproxima (vv.9-14)³⁹. O v.9 faz o anúncio da passagem da *ação de graças* e de *súplica* para o *oráculo de salvação*. O que fica difícil é perceber como se dá isso na prática, pois a própria história de Israel, feita de momentos de fidelidade e de momentos de infidelidade, já nos indica que este processo sempre foi desenvolvido com dores e sofrimentos.

Por isso, que na terceira parte, temos a resposta de Deus com um oráculo de esperança, que ajuda a entender a passagem de um tempo de desventuras (*Exílio*) a um tempo de graças (*Retorno e reconstrução*). Neste sentido, é o próprio Deus que, com seu oráculo, abre um novo tempo e futuro de novas perspectivas e esperanças, onde “justiça e paz se oscularão”. Se os dois momentos anteriores (*Êxodo* e *Exílio*) foram duros e difíceis, agora é o momento da *repatriação* e com *mudanças* na reconstrução da vida, baseadas na justiça e na paz, que são duas amigas inseparáveis. Segundo Agostinho, quem ama uma deve amar e acolher a outra também.

O salmista coloca o retorno como algo realmente festivo e alegre. O cenário é pintando em alto estilo onde a Salvação se aproxima, o Glória se assenta, a paz e a justiça se encontram, se abraçam e se beijam etc. como que numa marcha festiva e de paz triunfante, que era algo esperando e desejado a muito tempo, como que de *superlativa beleza e ternura*.

Por conseguinte, o clima é realmente de muita festa sob a abóboda do céu, aqui na terra dos filhos de IHWH. Não poderia ser diferente diante de uma vida recobrada após duras penas.

³⁸ GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos, p. 399-401. Este salmo pode ser conferido tanto a partir do texto hebraico (BHS), como do grego (LXX) e do latim (Vulgata), e se constata que o mesmo conserva seu conteúdo e afirmação de que: “A misericórdia e a verdade se encontraram, a justiça e a paz se abraçaram” (Sl 85,11).

³⁹ ALONSO SCHOKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II (Salmos 73-150), p. 1078-1087.

Deus age com lealdade e misericórdia, e Israel responde praticando o binômio paz-justiça. A mensagem é de paz e Deus não age com cólera e sim com uma mensagem de amor e de renovação das promessas da Aliança. E Israel sabe que a mensagem divina qualifica os destinatários para que vivam o projeto do IHWH: paz e justiça.

Os vv.11-14 nos dão o ponto forte do desenvolvimento da mensagem divina. Deus não age com ira e sim anuncia a paz. É no v.11 que temos o ponto alto, visto que a justiça e a paz se abraçam e se osculam, sinal da alegria da renovação da Aliança e de plena adesão à *Voluntas Dei*. A paz é muita mais que simples perdão. Temos abarcados aqui os âmbitos das relações entre a Humanidade e Deus (amor, salvação, fidelidade e glória) e da relação entre todos os homens (amor, justiça e paz). O horizonte é redefinido entre o céu e a terra, entre IHWH e Israel, que, retomando as exigências da Aliança, entram novamente em harmonia entre os próprios filhos de Israel.

Dessa forma, o salmista anuncia a salvação como que saindo de um tribunal e sendo coroada com o abraço e o beijo entre a paz e a justiça, que se osculam e celebram, como que acompanhando solenemente o *cortejo restaurador e salvador*. Deste oscular-se entre a paz e a justiça é que se abre o novo caminho a viver, aqui e agora, entre os filhos de Israel, o projeto de justiça e de paz do próprio Deus, como caminho seguro para a construção do bem comum. Com esse proceder a *Shekynah* divina se faz presente em meio a seu povo Israel, que a partir de então pauta sua vida segundo os valores do Altíssimo e não segundo suas injustiças e mundanas infidelidades.

O Novo Testamento parece não conter nenhuma cena tão sugestiva como esta que encontramos no Sl 85(84),11. A temática sim, pois Cristo é a *Salvação* que Simeão acolhe nos braços (Lc 2,30), além de que Ele é a *salvação* que é dirigida aos pagãos (At 28,28). Cristo é o príncipe da *paz*, o portador da *paz* deste o seu nascimento (Lc 2,24), e nele a *paz* e a misericórdia se unem como um dom de Deus (Gl 6,16). E se Paulo não tem dúvidas em

anunciar que o Reino de Deus não consiste em comida ou bebida e sim em *justiça e paz* no Espírito Santo (Rm 14,17), Jesus diz abertamente que a *justiça* dos cristãos tem que ser superior à *justiça* dos fariseus (Mt 5,20), chamados muitas vezes como hipócritas.

Conclusão

Embora a Patrística não desenvolva uma *doutrina sobre a Paz*, cremos ser possível afirmar que os vários textos, discursos e reflexões sobre a temática Paz na Patrística nos permitam falar sobre a mesma nos Padres da Igreja com muita propriedade, inclusive esquematizando um certo estudo sistemático sobre a paz e a justiça, especialmente se tomamos os vários Padres da Igreja aqui lembrados, com suas colaborações, sendo cada um importante em seu contexto histórico e em sua produção teológica.

É mais que certo que a grande colaboração nos vem de Agostinho e seu Livro *A Cidade de Deus*. Aqui é possível até falar da ontologia da paz, nascida do próprio Deus, como sua fonte e cume, pois a paz é dom de Deus e participação no próprio ser de Deus em Cristo Jesus, que é o Príncipe da Paz. Talvez hoje seja o momento oportuno para se falar dos bons e belos frutos da paz, desabrochando em uma Mística da Paz e da Justiça, e em Cultura e Ecologia da Paz e da Justiça, como forma de se reconduzir o Mundo, “a nossa casa comum” (*Laudato Si'*) e na construção da “fraternidade universal” e da “amizade social” (*Fratelli Tutti*) como caminhos de construção do bem comum, pensando sobretudo aos mais fragilizados.

Aqui vale a pena lembrar que a ideia e a temática da paz e da justiça causam união e percorrem disciplinas afins e mesmo em campos bastante diferentes ou distantes, como as ciências exatas e as humanas. Mais ainda, todos somos capazes de dar as mãos e lutar por um ideal comum, na construção de caminhos de paz e justiça. Parece que hoje o momento se torna, inclusive, propício para se falar de uma *cosmologia* da paz e da justiça, entendendo sua origem e evolução, com ciências como a *antropologia*, com objetivos éticos, com bons políticos, com trajetória histórica etc.,

sempre tentando produzir um esboço de um ideário de paz e justiça a ser perseguido por todos, algo a ser estudado e vivido diariamente. E nisto a Patrística nos ajuda bastante, pois tem muito a nos ensinar sobre como os primeiros cristãos viveram a proposta de Cristo sobre a paz e a justiça nas várias dimensões: pessoal, comunitária e universal, sempre *iuxta cor Dei*.

Enfim, poder percorrer alguns dos textos de Padres da Igreja, que beberam das fontes bíblicas, tanto do Antigo Testamento como do Novo Testamento, é-nos uma oportunidade para mergulhar nas fontes do cristianismo e ver como os primeiros cristãos enfrentaram suas dificuldades e como foram encontrando possíveis respostas, entre erros e acertos na construção de um caminho que ajudasse na edificação do bem comum.

Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. **Comentário aos Salmos** (*Enarrationes in psalmos*) Salmos 51-100. São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO, Santo. **Cidade de Deus, contra os pagãos, Parte II (Livros XI-XXII)**. Petrópolis: Vozes, 2012.

ALONSO SCHOKEL, Luís; CARNITI, Cecília. **Salmos II (Salmos 73-150)**. São Paulo: Paulus, 1998.

CLEMENTE ROMANO, **Carta aos Coríntios**. Primórdios Cristãos e estrutura. Introdução, tradução do original grego e notas por Dom Paulo Evaristo Arns. Petrópolis: Vozes, 1984.

CRISÓSTOMO, São João. **Comentário às Cartas de São Paulo/3**. São Paulo: Paulus, 2013.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

EUSÉBIO DE CESARÉIA, **História Eclesiástica**, Patrística 15. São Paulo: Paulus, 2008.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Laudato Si'**. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Fratelli Tutti**. São Paulo: Paulinas, 2020.

GONZAGA, Waldecir. **Os Conflitos na Igreja Primitiva entre judaizantes e gentios a partir das Cartas de Paulo aos Gálatas e Romanos**. Santo André: Academia Cristã, 2015a.

GONZAGA, Waldecir. **Os Conflitos na Igreja Primitiva entre judaizantes e gentios em Gl 2**. Santo André: Academia Cristã, 2015b.

GONZAGA, Waldecir. O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24. In: FERNANDES, Leonardo Agostini (org.). **Gaudium et Spes em questão. Reflexões bíblicas, teológicas e pastorais**. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 15-39.

GONZAGA, Waldecir. Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32). In: FERNANDES, Leonardo Agostini (org.). **Traços da Misericórdia de Deus segundo Lucas**. Santo André – Rio de Janeiro: Academia Cristã – PUC-Rio, 2016, p. 92-112.

GONZAGA, Waldecir. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, jan./abr.2017, p. 19-41. Doi: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100>

GONZAGA, Waldecir. Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9. In: COSTA, Celma Laurinda Freitas; COSTA, Luiz Antonio F. Pacheco da; SILVA, Valmor (orgs.). **Justiça e Santidade entre o Ideal Humano e o Divino**. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2018, p. 207-228.

GONZAGA, Waldecir. **Compêndio do Cânon Bíblico**. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Rio de Janeiro, EdiPUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2019.

GONZAGA, Waldecir; BELEM, Doaldo Ferreira, A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso. *Estudos Bíblicos*, 37(143), 2021, p. 127-143. Doi: <https://doi.org/10.54260/eb.v37i143.13>

GONZAGA, Waldecir; BUSTAMANTE, Rosendo Javier. O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14. In: GONZAGA, Waldecir. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 159-197. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-05>

GONZAGA, Waldecir; FLORES DOS SANTOS, Diogo Palau. Tiago 2,5-9: “o amor ao próximo” como lei régia e como princípio normativo Cristão. In: GONZAGA, Waldecir [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 271-300. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-09>

GONZAGA, Waldecir; SOUZA, Rodrigo Schüler de. Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7-5,4. In: GONZAGA, Waldecir [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 301-320. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-10>

GONZAGA, Waldecir. **O Cânon Bíblico do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

GONZAGA, Waldecir; SILVA, Cláudio Jacinto da. **Religiões em diálogo**. 1. ed. - Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

NAZIANZE, Grégoire. **Discours 6-12**. Sources Chrétiennes 405, édité pour Marie Ange Calvet Sebasti, Paris: Cerf, 1993.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

ORÍGENES, **Contra Celso**. São Paulo: Paulus, 2004.

RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

VIELHAUER, Philip. **História da Literatura Cristã Primitiva**. Introdução aos Novo Testamento. Santo André: Academia Cristã, 2015.

WEBER, Robert; GRYSON, Roger (eds.). **Biblia Sacra Vulgata**. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

WENGST, Klaus. **Pax Romana, pretensão e realidade**. São Paulo: Paulinas, 1991.

Capítulo 2

Liberdade religiosa e alteridade: um olhar judaico sobre a Resolução 36/55

Sofia Débora Levy¹

Resumo

A partir do reconhecimento do Holocausto como evento extremo paradigmático no repensar das relações entre os povos, o presente trabalho traça uma linha evolutiva do direito internacional no que tange à liberdade religiosa. Elementos presentes nesse repensar ressoam com conceitos judaicos voltados para a responsabilidade social e aprimoramento do mundo. Esses conceitos também embasam as contribuições de Martin Buber com ênfase nas relações humanas que, em sua melhor expressão, se pautam no reconhecimento da alteridade. Um modelo interpretativo do direito internacional, com base nesses conceitos judaicos e na filosofia buberiana é proposto como referência na convivência inter-religiosa para além de normativas legais, como prática consciente dos plenos direitos do outro, para fins de enfrentamento de desafios contemporâneos que ainda ameaçam a plena expressão da diversidade religiosa.

Palavras-chave: Judaísmo, liberdade religiosa, responsabilidade social, alteridade.

Abstract

Taking the Holocaust as a paradigmatic, extreme event that prompted a rethinking of relations between peoples, this study traces the evolution of international law regarding religious

¹ Doutora em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia/UFRJ com Pós-Doutoramento em Memória Social. Representante para a Memória do Holocausto do Congresso Judaico Latino-Americano. E-mail: sofiadebora@hotmail.com. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2975127096948982>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8311-2248>.

freedom. Elements of this re-evaluation resonate with Jewish concepts centered on social responsibility and the betterment of the world. These concepts also underpin the contributions of Martin Buber, emphasizing human relationships that—at their best—are grounded in the recognition of otherness. An interpretive model of international law, based on these Jewish concepts and Buberian philosophy, is proposed as a framework for interfaith coexistence that transcends mere legal regulations, serving instead as the conscious practice of respecting the full rights of the other, to face contemporary challenges that still threaten the full expression of religious diversity.

Keywords: Judaism, religious freedom, social responsibility, alterity.

Resumen

Tomando el Holocausto como un acontecimiento paradigmático y extremo que impulsó un replanteamiento de las relaciones entre los pueblos, este estudio analiza la evolución del derecho internacional en materia de libertad religiosa. Ciertos elementos de esta reevaluación guardan afinidad con conceptos judíos centrados en la responsabilidad social y el mejoramiento del mundo. Tales conceptos también sustentan las aportaciones de Martin Buber, quien pone el acento en unas relaciones humanas que —en su expresión más plena— se fundamentan en el reconocimiento de la alteridad. Se propone un modelo interpretativo del derecho internacional, basado en estos conceptos judíos y en la filosofía buberiana, como marco para una convivencia interreligiosa que trascienda la mera normativa jurídica y se constituya, en cambio, en una práctica consciente de respeto a la plenitud de los derechos del otro, con el fin de abordar los desafíos contemporáneos que aún amenazan la plena expresión de la diversidad religiosa.

Palabras claves: Judaísmo, libertad religiosa, responsabilidad social, alteridad.

Introdução

O conceito do que significa religião pode ser entendido como um sistema de crenças, práticas e valores que conectam cada indivíduo ao seu sagrado. Assim, como cada um é singular, cada religião tem suas singularidades e especificidades que constituem justamente a base identitária e de pertencimento de cada pessoa que tem uma crença religiosa. Olhar para a religiosidade enquanto manifestação cultural, plural e diversa impõe se perceber a complementaridade dos conceitos de pluralidade e diversidade. Multiplicidade é a aceitação das diferenças no mesmo espaço, seja ele micro ou macro. A pluralidade observa a existência de diferentes religiões, religiosidades e convicções, incluindo pessoas sem religião, agnósticas e ateias; já a diversidade trata da variedade de características, origens e perspectivas que compõem o todo do complexo religioso de uma dita sociedade.

A adoção da Resolução 36/55 da Assembleia Geral das Nações Unidas, em 25 de novembro de 1981, representou um importante marco na consolidação da proteção internacional da liberdade de religião ou crença. Por meio dessa resolução foi proclamada a Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, primeiro instrumento das Nações Unidas dedicado especificamente ao enfrentamento da discriminação religiosa e à promoção da liberdade de consciência². Sua aprovação foi resultado de um longo processo de negociações iniciado ainda na década de 1960 e influenciado por fatores históricos, políticos e jurídicos que refletiam tanto os desafios do pós Segunda Guerra Mundial quanto as tensões ideológicas da Guerra Fria, que levaram a um movimento de fortalecimento do sistema internacional de proteção dos direitos humanos num contexto em que se buscou reconstruir as bases normativas da convivência entre os povos.

² ONU., Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação baseadas em religião ou crença.

1. A reedificação dos Direitos Humanos e da liberdade religiosa

Capítulo 2

O desenvolvimento histórico da liberdade religiosa como categoria jurídica internacional está profundamente ligado ao trauma político e ético do século XX. As experiências extremas de violência estatal e perseguições sistemáticas promovidas por regimes totalitários durante as décadas de 1930 e 1940 têm aí um triste protagonismo. Em especial, o Holocausto nazista que, em seu intento racista e genocida, assassinou, seis milhões de judeus e cinco milhões de outras minorias como ciganos, afrodescendentes, pessoas com deficiência física e mental, Testemunhas de Jeová, armênios, maçons, pessoas LGBT, comunistas e opositores políticos. Uma vez eleito democraticamente, o governo nazista rapidamente tornou-se totalitário e instituiu decretos e leis legitimando a exclusão social, perda de direitos civis e cidadania, confisco de bens, cargos públicos e propriedades na Alemanha e, em caráter transnacional, em cada país que foi anexando ou ocupando em guerra. Numa política de governo intolerante e excludente, repressão, prisão, tortura, trabalhos forçados, isolamento em campos de concentração dos grupos considerados como indesejáveis foi um crescente que culminou em práticas de extermínio em massa em caráter industrial nos campos de extermínio, construídos exclusivamente para assassinar pessoas rotuladas como indesejáveis. Esses abusos governamentais evidenciaram a necessidade de mecanismos internacionais destinados à proteção de indivíduos e grupos vulneráveis.

Com o fim do segundo conflito mundial e da barbárie nazista, a Liga das Nações, criada após a I Guerra Mundial, cedeu lugar, em 1945, à Organização das Nações Unidas com a sua Carta de fundação de 26 de junho daquele ano reiterando seus princípios equânimes para todas as pessoas sem distinção de raça, sexo, língua ou religião³. Em 10 de dezembro de 1948, a adoção da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) marca o início de um processo normativo em que o sistema internacional de direitos

³ ONU., Carta das Nações Unidas (1945).

humanos passou a ser estruturado como resposta institucional à desumanização. No que tange à religião, o artigo 18⁴ da Declaração estabelece uma referência ampla para a liberdade de pensamento, consciência e religião, incluindo “a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença pelo ensino, pela prática pelo culto em público ou em particular”⁵. Esse artigo foi um passo além do que o Pacto da Liga das Nações havia instituído em seu artigo 22, garantindo a liberdade de consciência e religião⁶ – mas que, como visto acima, foi solapado pela barbárie nazista em ambos os âmbitos. Por sua vez, a Resolução 36/55 de 1981 buscou aperfeiçoar esse direito referido na DUDH.

Sob essa perspectiva, a memória do Holocausto desempenhou papel relevante não como causa imediata da Resolução, mas como referência moral e histórica subjacente à crescente preocupação internacional com a prevenção da intolerância e da discriminação, haja vista as consequências extremas da desumanização de grupos definidos por sua origem, identidade ou crença. Ao longo das décadas posteriores, o conhecimento público da *Shoá* (em hebraico, catástrofe), com o extermínio sistemático da população judaica europeia, contribuiu para fortalecer o entendimento de que a proteção das minorias religiosas constituía elemento essencial da defesa dos direitos humanos e da prevenção de novas formas de perseguição coletiva⁷. Até mesmo porque, apesar de a Alemanha ter perdido a Segunda Guerra Mundial e, com isso, ter terminado os 12 anos de governo hitlerista, a ideologia totalitária, racista e antissemita do nazismo não acabou. Ela continuou a ser disseminada pelo mundo por seus adeptos, de forma mais ou menos explícita, de acordo com

⁴ Curiosamente, na Guematria, a numerologia judaica, as letras têm valor numérico e 18 é o somatório dos valores das letras que formam a palavra Chai (חי), que, em hebraico, significa vida, o bem maior do ser humano e o maior valor do judaísmo. O Artigo 18 da DUDH, nosso foco aqui, é brindado com esse número, considerado de sorte e proteção no judaísmo. [N.A.]

⁵ ONU., Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), Art. 18.

⁶ LERNER, N., A natureza e os padrões mínimos da liberdade de religião ou crença, p. 909.

⁷ GONÇALVES, A. B., Direitos Humanos e (in)tolerância religiosa: laicismo-proselitismo-fundamentalismo-terrorismo, p. 12-13.

o grau de liberdade ou não da cultura e da legislação local. Notadamente, a partir da década de 1950, ela encontrou reforços no antijudaísmo promovido por líderes de diversos países árabes.

Em 5 de janeiro de 1960, o jornal *Correio da Manhã*, reproduzindo reportagem do jornal dinamarquês *B.T.*, noticiou que a onda de antissemitismo que se espalhou na Europa Ocidental não começou na Alemanha, com a pichação de uma sinagoga na cidade de Colônia na véspera do Natal de 1959, mas no Cairo, onde, segundo a reportagem, foi promovida pelo Presidente Gamal Abdel Nasser que contava com a colaboração do antigo nazista Johannes van Leers que, após ter vivido um período na Argentina, ali se refugiou e foi oficialmente empregado no Ministério da Propaganda. Parte da propaganda antisemita era divulgada pela “Federação Amigável Árabe”, com centros em Estocolmo e em Copenhague, onde van Leers tinha agentes a seu serviço⁸. Além da Alemanha e da Dinamarca, ações antissemitas com pichações de suásticas e cruz gamada em instituições judaicas se espalharam em vários outros países, como Itália, Suécia, Escócia, Inglaterra, Noruega, Bélgica, França, Áustria⁹. A “epidemia de suásticas” chegou também a cidades brasileiras como Rio de Janeiro, Porto Alegre e São Paulo¹⁰. Com as inúmeras ações antissemitas ao redor do mundo, a Organização das Nações Unidas entendeu a necessidade de aprimorar instrumentos legais contra essas expressões de ódio.

Além disso, a persistência de formas diversas de intolerância religiosa ao longo dos anos seguintes evidenciou a insuficiência daquele enquadramento normativo inicial. Nesse contexto, o estudo elaborado por Arcot Krishnaswami em 1960, no âmbito da Subcomissão de Prevenção da Discriminação e Proteção das Minorias da ONU, representou um marco importante ao sistematizar, em escala global, as diferentes formas de práticas religiosas, bem como suas limitações: de culto, restrições educacionais, dificuldades de conversão, entre outras. Em suas análises, trabalhou com as noções de liberdade de pensamento, consciência, religião como

⁸ ONDA de antissemitismo na Europa Ocidental, p. 1.

⁹ ONDA de antissemitismo na Europa Ocidental, p. 11.

¹⁰ NOVA sortida de barbárie nazista em São Paulo, p. 1.

direitos legais e as relações das instituições religiosas para com seus devotos e entre si. Examinou não apenas a liberdade abstrata de professar uma religião ou crença, mas também as condições concretas para seu exercício — locais de culto, peregrinações, práticas alimentares, símbolos, funerais, educação religiosa, formação de ministros e transmissão das tradições — e reconheceu a necessidade de proteger a consciência tanto contra a imposição religiosa quanto contra a coerção antirreligiosa. Krishnaswami não delimitou o conceito de *religião*, mas trabalhou com o de *crença*, no qual considerou, além de credos teístas, atitudes relativas à religião, tais como agnosticismo, ateísmo e racionalismo¹¹.

Esses conceitos amplos refletiam também tensões ideológicas que dividiam o mundo politicamente e expressavam concepções divergentes sobre liberdade, indivíduo e sociedade. Enquanto os países ocidentais enfatizavam a liberdade religiosa como direito individual de natureza negativa, ou seja, sem a interferência do Estado na autonomia e liberdade pessoal, os países do bloco socialista defendiam a inclusão explícita da liberdade de não crença e das convicções ateias ou não religiosas como objeto de proteção equivalente. Essa tensão produziu uma solução normativa de compromisso expressa na formulação conceitual de “religião ou crença”, que ampliou o escopo da proteção internacional da liberdade de consciência. Essa formulação não deve ser compreendida apenas como um arranjo diplomático, mas como uma inflexão conceitual que desloca a liberdade religiosa para um campo mais amplo da liberdade de consciência em sentido plural¹². Ou seja, a terminologia “religião ou crença” refletia não apenas os debates da Guerra Fria, mas também preocupações mais amplas com a proteção das minorias religiosas, as perseguições ocorridas ao longo da história e a necessidade de incluir diferentes formas de convicção, sem limitar o conceito de religião apenas às tradições religiosas estabelecidas.

¹¹ LERNER, N., A natureza e os padrões mínimos da liberdade de religião ou crença, p. 912.

¹² BIELEFELDT, H.; WIENER, M., Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação baseadas em religião ou crença, p. 1.

Em meio a esse contexto da Guerra Fria, a Organização das Nações Unidas elaborou o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos (PIDCP), adotado em 16 de dezembro de 1966, pela necessidade de transformar os princípios jurídicos e morais da DUDH de 1948, que não tinha força jurídica vinculante, em obrigações legais que pudessem ser cobradas dos Estados, impedindo-os de oprimir seus próprios cidadãos. Os principais direitos assegurados pelo Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos referem-se ao direito à vida e proibição de prisão arbitrária; proibição de tortura e tratamentos cruéis ou degradantes; liberdade de pensamento, consciência, religião e expressão; direito à liberdade, segurança pessoal e devido processo legal. Haja vista os governos ditatoriais da época, o PIDCP também se mostrou insuficiente para fazer valer o que se propôs - inclusive no Brasil, onde só foi promulgado em 1992¹³.

No que tange à religião, o PIDCP aprofundou a proteção prevista pela DUDH ao distinguir, em seu artigo 18¹⁴, a liberdade interna de pensamento, consciência e religião de sua manifestação externa, pública ou privada, valorizando o direito a ambas nessa explicitação, e ainda reiterando o direito da pessoa escolher a sua religião ou crença¹⁵. A liberdade de ter ou adotar, uma religião ou crença não pode ser objeto de coerção; já a sua manifestação por meio do culto, da prática, da observância ou do ensino pode, em determinadas circunstâncias, estar sujeita a limitações previstas em lei e necessárias à proteção da segurança, da ordem, da saúde ou da moral públicas e dos direitos e liberdades fundamentais de terceiros.

Digno de destaque também é o artigo 27 do PIDCP, referente a pessoas pertencentes a minorias étnicas, religiosas ou linguísticas num Estado, que não poderão ser proibidas de ter sua vida cultural, professar sua religião, fazer uso de sua

¹³ BRASIL. Decreto nº 592, de 6 de julho de 1992.

¹⁴ Mais uma vez, 18, o número da vida no judaísmo, aparece aqui no artigo que enfoca a proteção e o direito à religião.[N.A.]

¹⁵ ONU., Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, Art. 18.

língua¹⁶. Essa prerrogativa é de suma importância para a segurança e proteção de pessoas e grupos religiosos minoritários que, apesar das normativas, muitas vezes seguem vulneráveis.

Após cerca de duas décadas de negociações, e em meio a constantes demandas, a Resolução 36/55 da Assembleia Geral das Nações Unidas surgiu a partir da necessidade de construção de um instrumento internacional específico no que se refere aos direitos ligados às religiões, mas mantendo uma perspectiva abrangente, considerando teístas ou não. Composta por oito artigos, essa Declaração adotada em 1981 ampliou a proteção contra a intolerância e a discriminação baseada em religião ou crença, estabelecendo que tais práticas destrutivas poderiam provir não apenas dos Estados, mas também de instituições, grupos e indivíduos. O instrumento relacionou ainda a intolerância e a discriminação religiosa à dignidade humana e à igualdade perante a lei, reconhecendo-as como obstáculos à plena realização dos direitos humanos e das liberdades fundamentais¹⁷.

Embora não possua caráter juridicamente vinculante, a Resolução declaratória de 1981 tornou-se uma referência normativa fundamental para a promoção da liberdade religiosa e para o combate à discriminação baseada em religião ou crença. Seu legado pode ser observado em iniciativas posteriores voltadas à proteção de minorias religiosas, ao enfrentamento da intolerância e à defesa da diversidade cultural e religiosa. tendo sido, há décadas, citada ou referenciada em outros relatórios, resoluções e declarações de organizações da sociedade civil¹⁸. Assim, vemos que a resolução declarativa de 1981 consolidou princípios que continuam a orientar políticas públicas, programas educacionais e mecanismos internacionais de proteção dos direitos humanos, reafirmando a importância da liberdade de consciência em sociedades democráticas e pluralistas.

¹⁶ ONU., Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, Art. 27.

¹⁷ ONU., Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação baseadas em religião ou crença.

¹⁸ BIELEFELDT, H.; WIENER, M., Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação baseadas em religião ou crença, p. 4.

Mas, a liberdade religiosa, no âmbito do direito internacional contemporâneo, constitui muito mais do que um direito subjetivo individual de crença ou não crença. Ela representa, em sua estrutura mais profunda, uma forma institucional de organização da alteridade, isto é, um intento normativo para estruturar juridicamente a convivência entre diferentes sistemas de sentido — religiosos, filosóficos e seculares — sem que tais diferenças sejam convertidas em hierarquia, exclusão ou violência.

A convivência pacífica entre povos se relaciona diretamente com o princípio da alteridade, que é o reconhecimento de que existem pessoas e culturas singulares e subjetivas que pensam, agem e entendem o mundo de suas próprias maneiras. Reconhecer a alteridade é o primeiro movimento para a formação de uma sociedade justa, equilibrada, democrática, onde todo e qualquer indivíduo possa expressar-se, desde que respeite o diferente, o outro como semelhante em humanidade estando ou não à sua volta. Praticar a alteridade significa entender que a visão de mundo do outro é legítima, construindo laços sociais baseados no diálogo e na empatia - na capacidade de se colocar no lugar do outro - sem impor, assim, padrões unilaterais como universais.

Nesse sentido, a liberdade religiosa não se limita a garantir espaços de *tolerância*, de aceitação com reservas e desde que as diferenças não soem ameaçadoras; mas, indo além, visa garantir o *reconhecimento* do diferente em seu valor próprio, em seu direito legítimo de participar da vida em comum. Partindo do princípio e ressaltando o que há em comum, parte-se da proximidade e da aceitação e as diferenças podem ser reconhecidas não como ameaças, mas compreendidas em sua alteridade, por meio de um engajado exercício de mudanças das representações de si e do mundo¹⁹. Ou seja, a liberdade religiosa não deve ser reduzida à mera tolerância das diferenças, mas pode ser orientada para a construção de relações, nas quais diferentes sujeitos e grupos sejam efetivamente reconhecidos em sua alteridade. Desse modo, a liberdade religiosa pode ser cultivada em conformidade com

¹⁹ DUBET, F., De la tolérance à la reconnaissance.

uma arquitetura jurídica que busca preservar a pluralidade humana como condição constitutiva da vida social. Essa perspectiva se articula à tradição ética judaica e à filosofia de um de seus maiores representantes, Martin Buber.

2. Judaísmo: ética e filosofia

Em conformidade com a sua prática hermenêutica e de questionamentos interpretativos entre comentaristas dos textos sagrados, o judaísmo reconhece a pluralidade em si. Mas a essência da tradição e o respeito à história milenar preservam sua continuidade através da transmissão de sua cultura, língua (hebraico) e práticas religiosas de geração em geração. A resiliência e a coesão comunitária ao longo de milênios de diáspora, perseguições e a centralidade da conexão com a terra ancestral foram fundamentais para essa preservação. Assim, ao se pensar as práticas de convivência inter-religiosa a partir do judaísmo, faz-se dar um passo atrás e perceber a construção histórica cultural religiosa do povo judeu a partir dos diversos enfrentamentos contra a intolerância, que vem desde os tempos bíblicos, aliado aos ensinamentos judaicos de que somos todos responsáveis uns pelos outros.

No judaísmo, o conceito de *tsedaká* (צדקה) é etimologicamente derivado da palavra hebraica *tsedek* (צדק), justiça. Frequentemente traduzido como caridade, *tsedaká* refere-se, em sua acepção mais rigorosa, à ideia de justiça como responsabilidade social e reparação da dignidade do outro. Trata-se, portanto, de uma justiça que não se limita à distribuição material, mas se orienta pela dignidade relacional, conforme destacado pelo saudoso Rabino Jonathan Sacks, um dos maiores líderes judeus da modernidade²⁰.

E se retornarmos aos primórdios do uso do termo, temos que no Antigo Testamento, a palavra *tsedaká* aparece pela primeira em Gênesis, 15, 6: “E acreditou Abrão no Eterno, e (Deus) lhe considerou isso como mérito”, ou seja, por Abrão ter acreditado em Deus, foi por Ele considerado digno de *tsedaká*, - aqui, con-

²⁰ SACKS, J., Para curar um mundo fraturado, p. 47-49.

forme traduzido pelo Rabino Melamed como digno de *mérito*²¹. Logo, nessa acepção, temos a referência positiva a uma posição interna tomada por Abrão, como uma escolha correta, em que Deus o reconhece como um *tsadik* (צדיק), probo, sábio, justo – se considerarmos aqui o uso corrente do termo referente a uma pessoa de retidão, honesta, justa, pia²².

Num segundo momento, a palavra *tsedaká* aparece em Gênesis, 18, 19, quando Deus, por conhecer e confiar em Abrahão, lhe outorgou o Seu caminho para fazer e transmitir às gerações seguintes *caridade e justiça* – *tsedaká umishpat* (צדקה ומשפט): “Porque o conheci, e sei que ordenará a seus filhos e à sua casa depois dele, a fim de que guardem o caminho do Eterno, para fazer caridade e justiça, e realizar o Eterno sobre Abrahão o que falou com ele”²³. Nessa passagem, temos dois termos *tsedaká* e *mishpat*, que, em hebraico, ambos podem significar “justiça”²⁴, mas de diferentes maneiras. *Mishpat*, também traduzida como “sentença”, refere-se à justiça retributiva, quando de disputas decididas considerando-se as evidências, os deveres e os direitos das partes envolvidas, incluindo perdas e penalidades, conforme leis e preceitos instituídos. Enquanto *tsedaká*, além dos sentidos já acima abordados, refere-se à justiça distributiva, que zela por uma distribuição justa de meios de subsistência. Assim é que *tsedaká* é instaurada no judaísmo na concepção de responsabilidade social, com contribuições, inclusive monetária, de todos para todos.

E para a manutenção de uma sociedade equilibrada são necessárias tanto *mishpat* quanto *tsedaká*²⁵ - tanto legislação, com parâmetros de limites de direitos e deveres, quanto a justiça como responsabilidade social aplicada no cotidiano, com a coparticipação de todos se sentindo responsáveis pelo bem estar uns dos outros.

²¹ MELAMED, M. M., Torah, p. 33.

²² BEREZIN, R., Dicionário Hebraico-Português, p. 549.

²³ MELAMED, M. M., Torah, p.37.

²⁴ BEREZIN, R., Dicionário Hebraico-Português, p. 414; 549.

²⁵ SACKS, J., Para curar um mundo fraturado, p. 49.

Por sua vez, o conceito de *tikun olam* (תיקון עולם), oriundo da tradição rabínica e desenvolvido pela mística judaica, mas voltado para aplicabilidade prática, expressa a responsabilidade de consertar, reparar, aperfeiçoar o mundo, compreendido na tradição judaica moderna como princípio ético de justiça social, solidariedade e responsabilidade coletiva. Na visão judaica moderna, visa à busca contínua pela liberdade, igualdade, paz e harmonia plena com a natureza e com os habitantes deste planeta. O *tikun olam* traz a ideia de que cada pessoa, judia ou não, existe com suas capacidades e características singulares e, ao seu modo, contribui para melhorar o mundo e a ordem social, e que essa ideia também deve ser passada de geração em geração, conforme destaca o Rabino Sacks²⁶. Desse modo, convoca a atuação conjunta de todos, numa prática inter-religiosa, para aperfeiçoarmos a vida na Terra.

A prática judaica, que valoriza o diálogo e a diversidade de interpretações, é marcada pelo debate entre diferentes opiniões, demonstrando que a busca pela verdade pode ocorrer por meio da escuta e do respeito às diferentes perspectivas. Ao reconhecer que o mundo nos foi entregue inacabado e cabe a cada um, no tempo de sua existência, contribuir para a construção de um mundo melhor, o judaísmo abre espaço para o entendimento de que essa construção é plural e diversa, não estritamente de um modelo único, mas sim de um mosaico criado com ética, moral e justiça social.

Os conceitos judaicos de *tsedaká* e *tikun olam* se voltam para uma aplicação ampla e dialogam com categorias universais de justiça. Desse modo também foram elaboradas as contribuições do filósofo judeu Martin Buber, que cresceu com seus avós paternos, judeus amantes da literatura e da interpretação de textos sagrados, e com seu pai vivenciou encontros com judeus *hassídicos*, afeitos a uma interpretação judaica de aproximação do indivíduo direto com Deus. Nessa relação direta, se estabelece um diálogo íntimo e profundo em que uma proximidade é sentida internamente, fortalecendo a ligação sagrada, mas que se realiza plenamente na prá-

²⁶ SACKS, J., Para curar um mundo fraturado, p. 96-101.

tica do cuidado com o outro, aí se realizando a religião²⁷. Já adulto, sua formação embasou a aplicabilidade de conceitos judaicos numa compreensão ontológica universal. No âmbito das relações humanas, em conformidade com os propósitos de *tsedaká* e *tikun olam*, suas contribuições convergem para uma noção de justiça como relação viva e não como mera estrutura normativa abstrata. Isso porque, em Buber, a existência humana não se reduz à interioridade do sujeito, mas se constitui na relação. Em sua obra capital *Eu e Tu*, o autor distingue entre a relação “*Eu–Isso*”, na qual o outro é reduzido a objeto de experiência, uso ou classificação, e a relação “*Eu–Tu*”, na qual o outro é reconhecido em sua alteridade, sua singularidade irreduzível. Essa distinção não é apenas psicológica ou comunicativa, mas ontológica: trata-se de duas formas de existência, duas formas de se conduzir frente ao outro²⁸.

Em *Do diálogo e do dialógico*, Buber aprofunda essa concepção ao afirmar que o diálogo não é um evento comunicativo entre indivíduos previamente constituídos, mas o próprio fundamento da existência humana. O ser humano não entra em relação: ele é relação. E para além do diálogo é possível desenvolver a postura dialógica, na qual, mesmo que haja discordância de conteúdo, as partes mantêm-se abertas, cada um reconhecendo o outro em sua alteridade, em seu pleno direito de existir como tal. Essa estrutura relacional é aprofundada pela noção buberiana de “entre”, que designa o espaço ontológico onde a relação acontece. Esse “entre” não é vazio, mas constitutivo da realidade humana²⁹. Aplicado ao campo jurídico, ele sugere que a convivência inter-religiosa não é apenas coexistência regulada de identidades, mas construção contínua de um espaço relacional onde o outro pode emergir como “*Tu*” e não como “*Isso*”. Mediante essa concepção, o direito internacional não regularia apenas comportamentos, mas sustentaria condições de possibilidade para a existência de um espaço relacional entre sujeitos que não se reduzam mutuamente.

²⁷ BUBER, M., Encontro. p. 34; 42-44.

²⁸ BUBER, M., Eu e tu. p. 3.

²⁹ BUBER, M., Do diálogo e do dialógico. p. 40-41; 137-138.

3. Um modelo dialógico buberiano de interpretação do direito internacional

A articulação entre Martin Buber, a ética judaica e o direito internacional da liberdade religiosa permite não apenas identificar convergências conceituais, mas também propor um modelo interpretativo para compreender a própria estrutura normativa dos direitos humanos. Trata-se de uma leitura que desloca o direito internacional de uma epistemologia exclusivamente normativa para uma epistemologia relacional, fundada na ideia de *Encontro*.

Nesse horizonte, é possível formular o que se pode denominar um modelo dialógico buberiano de interpretação do direito internacional, segundo o qual as normas jurídicas não são compreendidas apenas como comandos abstratos dirigidos a sujeitos genéricos, mas como mediações institucionais que buscam preservar a possibilidade do encontro entre alteridades irreduzíveis. Esse modelo se sustenta em três premissas fundamentais derivadas da filosofia de Martin Buber.

A primeira premissa é a primazia da relação sobre a substância. Em Buber³⁰, o ser humano não é compreendido como unidade isolada, mas como ser que se constitui na relação. Transposto para o direito internacional, isso implica que a liberdade religiosa não pode ser reduzida a um atributo individual abstrato, mas deve ser compreendida como condição relacional de convivência entre diferentes formas de verdade.

A segunda premissa é a crítica à objetificação normativa. A lógica “*Eu-Isso*” descreve o processo pelo qual o outro é transformado em objeto de análise, classificação ou controle. No plano jurídico, essa objetificação pode ocorrer quando grupos religiosos são tratados apenas como categorias normativas homogêneas, apagando suas singularidades históricas e existenciais – e muitas vezes com forte carga de preconceito. O modelo dialógico, ao contrário, exige que a normatividade preserve a densidade concreta do outro enquanto sujeito pleno.

³⁰ BUBER, M., *Eu e tu*. p. 3-6.

A terceira premissa é a centralidade do “entre” como espaço ontológico da vida social. O direito internacional, sob essa perspectiva, não é apenas um sistema de regulação entre Estados ou indivíduos, mas um campo de sustentação institucional do espaço relacional no qual o *Encontro* entre diferenças pode ocorrer sem sua redução violenta.

O modelo dialógico buberiano permite reinterpretar o próprio conceito de discriminação religiosa não apenas como violação de um direito subjetivo, mas como ruptura da relação *Eu–Tu* no espaço social. A discriminação não se apresenta apenas como ato jurídico ilícito, mas como falha ontológica da relação, na qual o outro deixa de ser reconhecido em sua singularidade e passa a ser reduzido a uma identidade fixa e instrumentalizada. . Nesse sentido, o modelo dialógico buberiano oferece uma camada interpretativa capaz de integrar dimensão normativa jurídica e dimensão relacional da liberdade religiosa.

Dessa forma, o direito internacional dos direitos humanos pode ser compreendido como uma tentativa institucional de estabilizar condições mínimas para a convivência respeitosa no espaço público global. Essa estabilização não elimina os conflitos nem dissolve as diferenças, mas busca impedir que a diferença seja convertida em desumanização – como acontecem em situações históricas extremas, mas ainda também em formas contemporâneas de exclusão simbólica, discursiva e institucional.

4. Desafios contemporâneos

Como vimos, a liberdade religiosa considera a coexistência pacífica e o reconhecimento de diferentes crenças, cosmovisões e filosofias de vida em uma mesma sociedade. A liberdade de culto e o diálogo inter-religioso promovem o respeito à alteridade para combater a discriminação. No contexto contemporâneo, o diálogo inter-religioso vai ao encontro da expressão da ética da alteridade judaica. Em uma sociedade marcada pela diversidade cultural e religiosa, os valores judaicos incentivam a construção da paz, da

cooperação e do respeito mútuo. Esse diálogo não exige a renúncia das próprias crenças, mas propõe o encontro entre diferentes tradições para promover o bem comum e enfrentar desafios como a intolerância, o preconceito e a violência.

A articulação entre conceitos tradicionais e filosóficos judaicos e o direito internacional permite reinterpretar a liberdade religiosa como um campo institucional de preservação da possibilidade do *Encontro* humano. A Resolução 36/55, ao proteger simultaneamente crenças religiosas e não religiosas, pode ser compreendida como tentativa normativa de sustentar a pluralidade ontológica do humano, evitando sua redução a categorias excludentes.

Essa problemática reducionista adquire renovada urgência no contexto contemporâneo. Embora o texto da Resolução de 1981 tenha consolidado o direito fundamental à liberdade de pensamento, consciência e religião, o século XXI impõe barreiras complexas no que tange o mundo virtual que não faziam parte daquele tempo e nem de uma previsão mais aprofundada. Num discurso proferido na Câmara dos Lordes em Londres, em 13 de setembro de 2018, o Rabino Sacks ressaltou que o antissemitismo ou qualquer preconceito insuflado de ódio é particularmente perigoso quando três fatores ocorrem: quando é incorporado por um partido político e sua liderança; quando esse partido não tem sua popularidade prejudicada por esse tipo de discurso; e quando os que se opõem e protestam contra esses preconceitos são condenados e difamados por assim se posicionarem e reagirem. Esses elementos já estavam então presentes na sociedade inglesa, deixando-o estarecido³¹. E eles continuam presentes com cada vez mais intensidade hoje – contra judeus, mas também contra outros grupos.

Nesse sentido, se impõe de modo urgente pensar ações de combate e reconfiguração dos discursos de ódio e das *fakes news*, em especial nos canais digitais – principalmente após os bárbaros eventos do ataque terrorista de 7 de outubro de 2023 e os subsequentes conflitos no Oriente Médio em meio a guerras de narrativas. Essa ocorrência sinaliza, para a sociedade como um todo, o alerta de tempos sombrios de uma desumanização que anuncia tempos de barbárie.

³¹ SACKS, J., Um alerta ao mundo civilizado, p. 35.

Desde então, diversos relatórios internacionais registraram aumento significativo de incidentes antissemitas em diferentes países, como o da *Anti-Defamation League* (ADL), instituição fundada em 1913 nos Estados Unidos, para combater a difamação contra o povo judeu, garantir a justiça e o tratamento justo para todos os cidadãos e eliminar a discriminação e a ridicularização de qualquer grupo ou organização. Em mais um exemplo de cuidado com os diversos segmentos sociais, e não apenas com os judeus, na visão da ADL, o bem estar de uma minoria está diretamente ligado ao bem estar de todas³². Infelizmente, o mais recente relatório anual da ADL assinala que o ano de 2025 foi o mais letal para os judeus em mais de 30 anos³³, incluindo agressões físicas, vandalismo contra instituições judaicas e intensificação de discursos de ódio especialmente em ambientes digitais e redes sociais; quadro similar ocorre no Brasil, conforme registrado pela Confederação Israelita do Brasil (CONIB)³⁴.

Embora tais fenômenos tenham múltiplas causas políticas, sociais e midiáticas, observa-se frequentemente a transposição de conflitos geopolíticos para o plano das relações inter-religiosas, o que contribui para a generalização de hostilidades contra comunidades judaicas da diáspora. Sob uma perspectiva buberiana, esse processo pode ser compreendido como deslocamento da relação para o regime do “*Eu–Isso*”, no qual o outro deixa de ser reconhecido em sua singularidade e passa a ser reduzido a uma identidade coletiva abstrata. O antissemitismo contemporâneo, nesse sentido, não se apresenta apenas como fenômeno político ou ideológico, mas como ruptura da estrutura dialógica da convivência humana. Ele revela a fragilidade das instituições jurídicas e culturais na preservação do reconhecimento do outro em contextos de intensa polarização e alta tensão simbólica e emocional.

No caso particular do nosso Brasil, apesar da grande pluralidade de crenças, a discriminação e o preconceito são ainda uma realidade

³² MORASHÁ, *Anti-defamation league*, marco contra a difamação, n. 29.

³³ ADL, *Audit of antisemitic incidents 2025*.

³⁴ CONIB, *Antissemitismo no Brasil*, p. 9; 19.

cotidiana, que urgem ser combatidos por toda a sociedade. Nenhum grupo está livre de preconceitos e intolerâncias quando se percebe que a essência desses males da humanidade é como um vírus que se dissemina por toda parte e para diferentes grupos de acordo com o contexto vivido. Na atualidade, quando se trata de resguardar a liberdade religiosa de todo e qualquer indivíduo, o Brasil tem uma série de leis e espaços que trabalham não só na punição legal, por meio de toda uma legislação, seja na esfera federal, estadual e municipal, mas também por aproximações de diferentes grupos visando conhecer melhor uns aos outros para, desse modo, superar preconceitos.

Numa posição à frente de muitas outras nações, que, em nome da liberdade de expressão, permitem representações políticas nazistas, partidárias ou não, o Brasil tem na Lei 7.716/89, a Lei Caó - proposta pelo saudoso Deputado Federal Carlos Alberto Oliveira - um poderoso instrumento que criminaliza a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião e procedência nacional; e em seu artigo 20 criminaliza a veiculação de suas ideias e símbolos nazistas para fins de sua divulgação, com agravantes penais quando da ocorrência em ambientes virtuais e redes sociais³⁵. É o principal instrumento legal e combate a esses crimes, que insistem em desafiar os limites legais. Seu proponente foi um grande ativista no combate ao racismo no Brasil, bem como ao antissemitismo, em conformidade com a ampla abrangência de sua lei³⁶.

Além das leis, campanhas, canais oficiais de denúncia e inúmeras instituições apoiam a laicidade do Estado e a defesa dos direitos civis e, sobretudo, inúmeros programas buscam a prevenção da violência por preconceito religioso através da educação. Nesse sentido, a educação é um dos lugares de uma ancoragem dialogal plural e diversa e, em especial, parte integrante das múltiplas ações e práticas institucionais da comunidade judaica local e global. Isso porque a preservação da identidade judaica e o enfrentamento à opressão são pilares históricos fundamentais, frequentemente fortalecidos através da memória coletiva - com a

³⁵ BRASIL, Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989.

³⁶ FILHO, J., O homem da lei.

preservação das tradições culturais e, mais recentemente, da memória do Holocausto - e da busca ativa por justiça social e direitos humanos, combatendo o antissemitismo, o preconceito e a intolerância em todas as suas formas.

Conclusão

Passadas mais de quatro décadas da Resolução de 1981, a necessidade dessas reflexões revela que, embora avanços legislativos tenham ocorrido, persistem desafios globais para o verdadeiro combate à intolerância religiosa nas esferas institucional, educacional e midiática, sobretudo em tempos de polarizações extremas e radicalismos que instigam a imposição e à destruição do diferente.

Sob o olhar judaico, a pluralidade religiosa não implica na perda da identidade religiosa e possibilita a convivência respeitosa entre diferentes grupos. Fundamentada na dignidade humana, na justiça e na responsabilidade ética, essa perspectiva contribui para a construção de uma sociedade mais inclusiva, solidária e comprometida com o reconhecimento do outro em sua alteridade. Vale destacar que, a atuação conjunta de lideranças religiosas, organizações da sociedade civil, universidades e órgãos públicos fortalece políticas e ações de promoção dos direitos humanos, valorizando o pluralismo religioso como elemento essencial da democracia de um Estado laico como o Brasil.

A análise integrada entre direito internacional, filosofia buberiana e ética judaica permite concluir que a liberdade religiosa não se esgota na normatividade jurídica, mas depende de uma cultura ética de reconhecimento. O direito internacional fornece a estrutura institucional necessária, mas sua efetividade depende da manutenção de práticas sociais e discursivas que sustentem o outro como “*Tu*” e não como objeto de eliminação simbólica.

Nesse horizonte, a liberdade religiosa emerge como expressão institucional de uma exigência mais profunda: a preservação da possibilidade do *Encontro* humano em escala global.

A convergência entre a Resolução 36/55 da ONU, a filosofia de Martin Buber e a tradição ética judaica aponta para uma compreensão ampliada da justiça como estrutura relacional, na qual o outro não é apenas protegido juridicamente, mas reconhecido como presença constitutiva da própria humanidade.

Referências bibliográficas

ADL. Audit of antisemitic incidents 2025. **ADL - Anti-Difamation League**, Report, New York, 5 jun. 2026. Disponível em: <https://www.adl.org/resources/report/audit-antisemitic-incidents-2025>. Acesso em: 30 jul. 2026.

BEREZIN, Rifka. **Dicionário Hebraico-Português**. São Paulo: Edusp, 1995.

BIELEFELDT, Heiner; WIENER, Michael. Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação baseadas em religião ou crença. **Biblioteca Audiovisual das Nações Unidas sobre Direito Internacional**, p. 1-9, Nações Unidas, 2021. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://legal.un.org/avl/pdf/ha/ga_36-55/ga_36-55_e.pdf. Acesso em: 30 jul. 2026.

BRASIL. **Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989**. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Brasília, DF: Presidência da República, [1989]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm. Acesso em: 16 jul. 2026.

BRASIL. **Decreto nº 592, de 6 de julho de 1992**. Atos Internacionais. Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos. Promulgação. Brasília, DF: Presidência da República, [1992]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm. Acesso em: 2 ago. 2026.

BUBER, Martin. **Eu e tu**. 2. ed. São Paulo: Moraes, 1977.

BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982.

BUBER, Martin. **Encontro**: fragmentos autobiográficos. Petrópolis: Vozes, 1991.

CONIB. **Antisemitismo no Brasil**: relatório síntese: panorama atual (2025) e tendências. São Paulo: CONIB, 2026. Disponível em: <https://www.calameo.com/read/0080815222975b5caeb6>. Acesso em: 30 jul. 2026.

DUBET, François. De la tolérance à la reconnaissance. **Alternatives économiques**, Opinion, Paris, 14 dez. 2020. Disponível em: https://www.alternatives-economiques.fr/de-la-tolerance-a-la-reconnaissance_14-12-2020. Acesso em: 2 ago. 2026.

FILHO, Jaime. O homem de lei: quem foi Carlos Alberto Caó, autor da lei que tipificou o racismo como crime e que segue invisibilizado entre as figuras negras históricas. **Quatro cinco um**, ed. #53, São Paulo, 24 nov. 2021. Disponível em: <https://quatrocincom.com.br/artigos/liberdade-e-autoritarismo/o-homem-da-lei/>. Acesso em: 23 jul. 2026.

GONÇALVES, Antonio Baptista. **Direitos Humanos e (in)tolerância religiosa: laicismo-proselitismo-fundamentalismo-terrorismo**. São Paulo, 2011. 224 p. Faculdade de Direito. Tese. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/5668/1/Antonio%20Baptista%20Goncalves.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2026.

LERNER, Nathan. A natureza e os padrões mínimos da liberdade de religião ou crença. **Revista de Direito da BYU**, v. 2000, n. 3, p. 904- 932, 1 set. 2000. Disponível em: < <https://digitalcommons.law.byu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2011&-context=lawreview>>. Acesso em: 13 jul. 2026.

MELAMED, Meir Matzliah. **Torah: a lei de Moisés e as haftarót**. 3. ed. Tradução, explicações e comentários de Meir Matzliah Melamed. Rio de Janeiro: Danúbio, 1980.

MORASHÁ. Anti-defamation league, marco contra a difamação. **Morashá**, n. 29, São Paulo, jun. 2000. Disponível em: <https://www.morasha.com.br/antisemitismo/anti-defamation-league-marco-contr-a-difamacao.html>. Acesso em: 2 ago. 2026.

NOVA sortida de barbárie nazista em São Paulo. **Nossa Voz**, ano XIII, n. 857, p. 1, São Paulo, 13 out. 1960. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://hemeroteca-pdf.bn.gov.br/120987/per120987_1960_00857.pdf. Acesso em: 14 jul. 2026.

ONDA de antisemitismo na Europa Ocidental. **Correio da Manhã**, edição 20483, p. 1; 11, Rio de Janeiro, 5 jan. 1960. Disponível em: https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=089842_07&pesq=su%C3%A1stica&pagfis=119. Acesso em: 14 jul. 2026.

ONU. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Carta das Nações Unidas (1945)**. Rio de Janeiro: UNIC, 2007. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://brasil.un.org/sites/default/files/2022-05/Carta-ONU.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2026.

ONU. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)**. Nova York: UNICEF Brasil, [20--?]. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 12 jul. 2026.

ONU. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos (1966). In: BRASIL. **Decreto nº 592, de 6 de julho de 1992**. Atos Internacionais. Brasília, DF: Presidência da República, 1992. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0592.htm. Acesso em: 3 ago. 2026

ONU. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação baseadas em religião ou crença**. Resolução 36/55 da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 25 de novembro de 1981. Nova York: ONU, 1981. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/declaration-elimination-all-forms-intolerance-and-discrimination>. Acesso em: 12 jul. 2026.

SACKS, Jonathan. **Para curar um mundo fraturado: a ética da responsabilidade**. São Paulo: Sefer, 2007.

SACKS, Jonathan. Um alerta ao mundo civilizado. **Morashá**, n. 103, São Paulo, abr. 2019.

Capítulo 3

Roda do ano e a lei da liberdade: Direito ao culto nas tradições pagãs pré- cristãs à luz da Resolução 36/55 da ONU

*Wheel of the year and the law of liberty:
Right to worship in pre-christian pagan traditions in light of
UN Resolution 36/55*

*Rueda del año y la ley de la libertad:
Derecho al culto en las tradiciones paganas precristianas a
la luz de la Resolución 36/55 de la ONU*

*Og Azevedo Sperle¹
Ariadne Gonçalves Pinheiro²*

Resumo

Este capítulo examina a relação entre a Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções (Resolução 36/55 da Assembleia Geral da ONU, 1981) e a Wicca, tradição neopagã que estrutura sua vida ritual pela Roda do Ano e sua ética pela Lei da Liberdade, também chamada Rede Wiccan. Parte-se da hipótese de que a Declaração de 1981, ao proteger a liberdade de “ter uma religião ou crença de sua escolha” e de manifestá-la “mediante o culto, a observância, a prática e o ensino”, oferece cobertura jurídica internacional às tradições pagãs pré-cristãs, historicamente marginalizadas pelo estigma social associado à bruxaria. A pesquisa, de natureza bibliográfica e interdisciplinar, analisa três eixos: o direito ao culto das tradições pagãs enquanto “religião ou crença” nos termos do artigo 1º da Declaração;

¹ Tradição Heládica, Temenos Aethós Thesmophoros: Sumo-sacerdote. ogsperle@gmail.com

² Tradição Heládica, Temenos Aethós Thesmophoros: Sacerdotisa. ariadne.pinheiro@gmail.com

a legitimação jurídica dos ciclos rituais da Roda do Ano e dos espaços sagrados naturais à luz dos artigos 1º e 6º, alíneas “a”, “c” e “h”; e o enfrentamento à discriminação e à intolerância previsto nos artigos 2º, 3º e 4º, que impõem aos Estados o dever de adotar medidas efetivas de proteção. Conclui-se que, embora a Declaração de 1981 não seja juridicamente vinculante, ela compõe um parâmetro normativo mínimo que legitima a Wicca como expressão religiosa plena, deslocando o debate público do campo do exotismo ou da suspeita para o campo dos direitos humanos, e reforça a responsabilidade do Estado laico brasileiro, à luz do artigo 5º, inciso VI, da Constituição Federal de 1988, em garantir a livre celebração dos sabás e a proteção dos espaços sagrados de matriz pagã.

Palavras-chave: Wicca; Roda do Ano; liberdade religiosa; Resolução 36/55 da ONU; neopaganismo.

Abstract

This chapter examines the relationship between the 1981 UN Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and Discrimination Based on Religion or Belief (General Assembly Resolution 36/55) and Wicca, a neopagan tradition whose ritual life is structured by the Wheel of the Year and whose ethics rest on the Law of Liberty, also known as the Wiccan Rede. It argues that the 1981 Declaration, by protecting the freedom to “have a religion or belief of one’s choice” and to manifest it “through worship, observance, practice and teaching,” provides international legal coverage for pre-Christian pagan traditions historically marginalized by the social stigma attached to witchcraft. Through bibliographic and interdisciplinary analysis, the chapter addresses three axes: the right to worship of pagan traditions as “religion or belief” under Article 1; the legal legitimation of the Wheel of the Year’s ritual cycles and natural sacred spaces under Articles 1 and 6(a), (c) and (h); and the confrontation of discrimination and intolerance under Articles 2, 3 and 4, which impose on

States a duty to adopt effective protective measures. It concludes that, although non-binding, the 1981 Declaration constitutes a minimum normative parameter that legitimizes Wicca as a full religious expression, shifting public debate from exoticism or suspicion toward human rights.

Keywords: Wicca; Wheel of the Year; religious freedom; ONU Resolution 36/55; neopaganism.

Resumen

Este capítulo examina la relación entre la Declaración de 1981 sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones (Resolución 36/55 de la Asamblea General de la ONU) y la Wicca, tradición neopagana cuya vida ritual se estructura mediante la Rueda del Año y cuya ética se funda en la Ley de la Libertad o Consejo Wicciano. Se sostiene que la Declaración de 1981, al proteger la libertad de “tener una religión o convicción de su elección” y de manifestarla “mediante el culto, la observancia, la práctica y la enseñanza”, ofrece cobertura jurídica internacional a las tradiciones paganas precristianas, históricamente marginadas por el estigma social asociado a la brujería. El estudio, de carácter bibliográfico e interdisciplinario, analiza tres ejes: el derecho al culto de las tradiciones paganas como “religión o convicción” según el artículo 1; la legitimación jurídica de los ciclos rituales de la Rueda del Año y de los espacios sagrados naturales conforme a los artículos 1 y 6, incisos “a”, “c” y “h”; y el enfrentamiento a la discriminación y la intolerancia previsto en los artículos 2, 3 y 4. Se concluye que la Declaración de 1981, aunque no vinculante, constituye un parámetro normativo mínimo que legitima a la Wicca como expresión religiosa plena.

Palabras claves: Wicca; Rueda del Año; libertad religiosa; ONU Resolución 36/55; neopaganismo.

Introdução

Capítulo 3

A Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 25 de novembro de 1981 por meio da Resolução 36/55, completa, no arco temporal desta obra, quarenta e cinco anos de vigência como parâmetro internacional mínimo de proteção à liberdade de pensamento, de consciência e de religião. Erguida sobre o reconhecimento de que a religião ou as convicções constituem, para quem as professa, “um dos elementos fundamentais em sua concepção de vida”³, a Declaração de 1981 não distingue, em seu texto, entre tradições majoritárias e minoritárias, entre religiões institucionalizadas e movimentos religiosos novos, ou entre credos de origem abraâmica e credos de matriz não abraâmica. Sua vocação é deliberadamente universal e, por isso mesmo, abrange também as tradições pagãs pré-cristãs e suas expressões contemporâneas, entre as quais se destaca a Wicca.

A Wicca é uma religião neopagã, de caráter iniciático e natureza cíclica, sistematizada na Inglaterra em meados do século XX e amplamente difundida a partir da obra de Gerald Gardner⁴. Sua vida litúrgica organiza-se pela Roda do Ano, calendário sazonal composto por oito festivais, celebrados nos solstícios, equinócios e datas intermediárias, e sua ética fundamental é sintetizada na chamada Lei da Liberdade, ou Rede Wiccan, cuja resolutiva mais difundida declara: “se a ninguém prejudicar, faz o que quiseres”⁵. Religiões como a Wicca e outras vertentes do paganismo contemporâneo carregam, no Brasil e em boa parte do mundo ocidental, um estigma social herdado da associação histórica entre bruxaria e heresia, o que frequentemente as remete ao campo do exotismo, do sensacionalismo midiático ou da suspeita, em vez de ao campo, mais apropriado, dos direitos humanos e da liberdade de crença.

³ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, Resolução 36/55, preâmbulo.

⁴ WIKIPÉDIA. Wicca, verbete. <https://pt.wikipedia.org/wiki/Wicca>

⁵ WIKIPÉDIA. Rede (Wicca), verbete. [https://pt.wikipedia.org/wiki/Rede_\(Wicca\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Rede_(Wicca))

O problema que orienta este capítulo pode ser formulado da seguinte maneira: em que medida a Resolução 36/55 da ONU oferece fundamento jurídico para a legitimação do culto wiccano, de seus ciclos rituais e de seus espaços sagrados, e para o enfrentamento do estigma social que historicamente atinge o paganismo contemporâneo? A relevância da pergunta decorre de um duplo movimento: por um lado, o reconhecimento acadêmico crescente da Wicca como objeto legítimo de estudo religioso e sociológico⁶; por outro, a persistência de índices alarmantes de intolerância religiosa no Brasil, que atingem de modo mais visível as religiões de matriz africana, mas que também alcançam, em menor visibilidade estatística, outras religiões minoritárias, entre elas o paganismo contemporâneo⁷.

Para responder a essa pergunta, o capítulo está estruturado em três seções, que retomam os três núcleos temáticos da ementa proposta para esta obra comemorativa. A primeira seção situa a Wicca e o paganismo contemporâneo no âmbito conceitual de “religião ou crença” protegido pelo artigo 1º da Declaração de 1981, dialogando com a doutrina de Natan Lerner⁸ sobre os padrões mínimos internacionais de liberdade religiosa. A segunda seção analisa a Roda do Ano e a Lei da Liberdade como exercício concreto das liberdades de culto, observância e celebração de festividades previstas nos artigos 1º e 6º, alíneas “a”, “c” e “h”, da Declaração, e discute a legitimação jurídica dos espaços sagrados naturais nos quais se realizam os rituais sazonais. A terceira seção enfrenta o estigma social do paganismo à luz dos artigos 2º, 3º e 4º da Declaração, que definem a discriminação religiosa, condenam-na como afronta à dignidade humana e impõem aos Estados o dever de adotar medidas eficazes de prevenção e combate. A metodologia adotada é a pesquisa bibliográfica e documental, de abordagem qualitativa, com exame do texto

⁶ CARDOSO, T., Sexualidade, Espiritualidade e Conjugalidades na Wicca, p. 3.

⁷ MINISTÉRIO DOS DIREITOS HUMANOS E DA CIDADANIA apud CNN BRASIL, Intolerância religiosa no Brasil cresceu mais de 80%, diz estudo.

⁸ LERNER, N., The Nature and Minimum Standards of Freedom of Religion or Belief, p. 907.

normativo da Resolução 36/55, de comentários institucionais da própria Organização das Nações Unidas e de literatura acadêmica sobre a Wicca e o paganismo contemporâneo, sem prejuízo do diálogo com o ordenamento constitucional brasileiro.

Capítulo 3

1. Da Resolução 36/55 à proteção das tradições pré-cristãs: fundamentos e alcance

A Declaração de 1981 não define o termo “religião”, e essa omissão é deliberada. Como observa Natan Lerner, “a noção de ‘religião’ é difícil de definir em termos jurídicos”, razão pela qual o direito internacional dos direitos humanos preferiu consagrar um catálogo de liberdades (pensamento, consciência e religião) a arriscar uma definição substantiva que pudesse excluir, por insuficiência de critério, tradições legítimas de fé⁹. Essa opção metodológica é decisiva para o argumento deste capítulo: ao evitar uma definição fechada de religião, a Declaração de 1981 abre espaço para que tradições não abraâmicas, politeístas, dualistas ou panteístas (como é o caso da Wicca) sejam acolhidas sob o mesmo guarda-chuva normativo que protege as religiões historicamente hegemônicas no Ocidente.

O artigo 1º, §1º, da Resolução 36/55 estabelece que “toda pessoa tem o direito de liberdade de pensamento, de consciência e de religião”, direito que “inclui a liberdade de ter uma religião ou qualquer convicção a sua escolha, assim como a liberdade de manifestar sua religião ou suas convicções individuais ou coletivamente, tanto em público como em privado, mediante o culto, a observância, a prática e o ensino”¹⁰. A formulação é ampla o suficiente para abranger religiões que, como a Wicca, não possuem clero centralizado, texto sagrado único ou estrutura eclesial hierárquica, mas que apresentam sistema de crenças

⁹ LERNER, N., *The Nature and Minimum Standards of Freedom of Religion or Belief*, p. 906.

¹⁰ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, Resolução 36/55, art. 1º, §1.

coerente, cosmologia própria, calendário litúrgico e código ético compartilhado: elementos que a literatura em ciência da religião reconhece como suficientes para a caracterização de uma tradição religiosa autônoma.

O comentário institucional da Organização das Nações Unidas sobre a Declaração de 1981 reforça essa leitura ao destacar que o preâmbulo do instrumento contém uma “definição aberta” de religião ou crença, sublinhando que estas “têm um significado existencial, que permeia toda a autocompreensão de uma pessoa e seu modo de vida”, o que evita tanto a exclusão de tradições minoritárias quanto a banalização do conceito ao incluir qualquer interesse trivial.

A “definição aberta” no preâmbulo da Declaração de 1981 foi comentada para sublinhar que as religiões e crenças “têm um significado existencial, que permeia toda a autocompreensão de uma pessoa e seu modo de vida”, o que também ajuda a evitar potenciais armadilhas se todo tipo de interesse trivial fosse considerado abrangido pela liberdade de religião ou crença.¹¹

Aplicada à Wicca, essa definição aberta permite reconhecer que a fé na Deusa Tríplice e no Deus Cornífero, a crença na eficácia simbólica e espiritual do ritual mágico, e a organização da vida religiosa em torno da Roda do Ano constituem, de fato, “elementos fundamentais” da concepção de vida de seus praticantes, no exato sentido do preâmbulo da Resolução 36/55¹². Não se trata de excentricidade cultural ou de prática desprovida de seriedade religiosa, mas de sistema de crença estruturado, com literatura própria, comunidades organizadas e, no Brasil, associações civis formalmente constituídas para a representação de seus praticantes (a exemplo da União Wicca do Brasil).

¹¹ BIELEFELDT, H.; WIENER, M., Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Crença, p. 2.

¹² ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, Resolução 36/55, art. 1º, §1 e art. 6º, alínea “a”.

1.1 O paganismo contemporâneo como “religião ou crença” no sentido do Artigo I

Capítulo 3

O termo “paganismo contemporâneo” ou neopaganismo designa o conjunto de movimentos religiosos que buscam reviver, reinventar ou reinterpretar crenças politeístas e panteístas pré-cristãs, entre os quais se incluem o neopaganismo germânico, o neodruidismo céltico e a própria Wicca, esta última compreendida por parte da literatura especializada como movimento religioso novo, de tradição relativamente recente, mas que se apoia em referências rituais e simbólicas de matriz muito anterior ao cristianismo.

No Brasil, ainda que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística não disponha de quesito específico para “paganismo” em seus censos demográficos, o que invisibiliza estatisticamente seus praticantes, a literatura acadêmica já identifica pelo menos três associações civis criadas por lideranças wiccanas e dezenas de grupos organizados em todo o território nacional¹³. Essa organização social, ainda que informal do ponto de vista do reconhecimento estatístico oficial, é juridicamente relevante: o artigo 1º da Declaração de 1981 protege a manifestação da religião “individual ou coletivamente”¹⁴, de modo que a existência de comunidades, covens e federações wiccanas configura, por si só, exercício legítimo da liberdade de associação religiosa, independentemente de reconhecimento censitário ou de registro formal perante o Estado.

É nesse ponto que a Resolução 36/55 opera sua função mais relevante para o paganismo contemporâneo: ela desloca o critério de legitimidade religiosa da antiguidade institucional ou do reconhecimento estatal para a sinceridade e a coerência interna da crença professada. Uma tradição não precisa remontar a séculos de institucionalização, nem ostentar registro oficial, para gozar da proteção internacional da liberdade de religião ou crença: basta que constitua, para quem a professa, um “elemento fundamental” de sua

¹³ WIKIPÉDIA. Roda do Ano, verbete. https://pt.wikipedia.org/wiki/Roda_do_Ano

¹⁴ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, Resolução 36/55, art. 6º, alínea “h”.

concepção de vida, no sentido do preâmbulo da Declaração¹⁵. Esse deslocamento de critério é o que permite equiparar, no plano jurídico-normativo, a celebração de um sabá wiccano à celebração de qualquer rito de tradição religiosa mais antiga ou mais numerosa.

2. A Roda do Ano como exercício do direito ao culto e à observância

A Roda do Ano é o calendário litúrgico que estrutura a vida ritual da Wicca e de outras religiões neopagãs, organizando-se em oito festivais (os sabás) distribuídos ao longo do ano solar, em correspondência com os solstícios, os equinócios e os quatro pontos intermediários entre eles¹⁶. No hemisfério em que se encontra o Brasil, essas celebrações são adaptadas às estações locais, de modo que, por exemplo, o festival correspondente ao solstício de verão no hemisfério norte é celebrado no solstício de inverno austral, e vice-versa, preservando-se o sentido simbólico de sincronia entre o calendário ritual e o ciclo real da natureza. Cada sabá marca uma fase distinta do percurso mítico da Deusa e do Deus (dentre eles: nascimento, crescimento, união, declínio e morte), projetando sobre o tempo humano um sentido cíclico de renovação que se opõe à linearidade do calendário civil.

Do ponto de vista jurídico, a celebração dos sabás encontra amparo direto no artigo 6º, alínea “h”, da Declaração de 1981, que assegura, como desdobramento do direito à liberdade de religião ou crença, a liberdade “de observar dias de descanso e de comemorar festividades e cerimônias de acordo com os preceitos de uma religião ou convicção”¹⁷. Não há, na literalidade do dispositivo, qualquer condicionante que restrinja essa liberdade a calendários

¹⁵ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, Resolução 36/55, art. 6º, alíneas “a” e “c”.

¹⁶ MAGLIOCCO, S., “An’ it Harm None, Do What Ye Will”: A Historical Analysis of the Wiccan Rede, p. 1.

¹⁷ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, Resolução 36/55, art. 1º, §3.

religiosos de origem abraâmica ou a festividades reconhecidas por tradição estatal prévia: a norma protege a observância de “uma religião ou convicção”, no singular indeterminado, o que inclui, sem exceção, a Roda do Ano wiccana.

A esse dispositivo se soma o artigo 6º, alínea “a”, que reconhece a liberdade “de praticar o culto e o de celebrar reuniões sobre a religião ou as convicções, e de fundar e manter lugares para esses fins”¹⁸, e a alínea “c” do mesmo artigo, que protege a liberdade “de confeccionar, adquirir e utilizar em quantidade suficiente os artigos e materiais necessários para os ritos e costumes de uma religião ou convicção”¹⁹. Aplicados à prática wiccana, esses dispositivos legitimam juridicamente elementos rituais frequentemente mal compreendidos pelo senso comum, tais como altares, athames, cálices, ervas, incensos e demais instrumentos de trabalho ritual, que deixam de ser vistos como parafernália de curiosidade ou superstição para serem reconhecidos como materiais litúrgicos protegidos pelo direito internacional dos direitos humanos, na mesma categoria normativa dos paramentos, imagens e utensílios de qualquer outra tradição religiosa.

2.1 A Lei da Liberdade (Rede Wiccan) e a autonomia de consciência

A ética wiccana condensa-se na fórmula conhecida como Lei da Liberdade ou Rede Wiccan, cuja versão mais difundida (“an it harm none, do what ye will”, ou, em vernáculo, “se a ninguém prejudicar, faz o que quiseres”) foi publicamente pronunciada por Doreen Valiente em 1964 e rapidamente incorporada como princípio moral central de praticamente todas as vertentes da Wicca contemporânea²⁰. A estrutura da Rede é notavelmente compatível com a arquitetura do próprio artigo 1º, §3º, da Declaração de 1981, que

¹⁸ LEITE, L. et al., *Ecologias Políticas do Sagrado no Contexto do Paganismo Contemporâneo*, p. 2.

¹⁹ PAGAN FEDERATION INTERNATIONAL PORTUGAL. Locais Sagrados. <https://pt.paganfederation.org/principios-paganismo/locais-sagrados/>

²⁰ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, Resolução 36/55, art. 4º, §1 e §2.

estabelece que a liberdade de manifestar a própria religião “estará sujeita unicamente às limitações prescritas na lei e que sejam necessárias para proteger a segurança, a ordem, a saúde ou a moral pública ou os direitos e liberdades fundamentais dos demais”²¹.

Em ambos os casos, o critério normativo central é o mesmo: a liberdade de agir, de crer e de praticar encontra seu único limite legítimo na ausência de dano a terceiros. Essa coincidência estrutural não é acidental; ela revela que a autorregulação ética interna da Wicca não apenas não conflita com o padrão mínimo internacional de liberdade religiosa, como o antecipa e o reproduz em linguagem própria, o que reforça o argumento de que a Wicca constitui tradição religiosa plenamente compatível com os parâmetros de convivência democrática exigidos pelo direito internacional dos direitos humanos.

Essa convergência é relevante para desconstruir um dos pilares do estigma social que recai sobre a bruxaria contemporânea: a suposição, historicamente infundada, de que práticas mágicas ou rituais seriam inerentemente lesivas ou moralmente suspeitas. Ao contrário, a autolimitação ética da Rede Wiccan opera como mecanismo interno de responsabilização, análogo às cláusulas de limitação previstas no próprio direito internacional dos direitos humanos, o que permite afastar, no plano jurídico argumentativo, discursos que associam automaticamente a prática wiccana a risco social ou a afronta à moral pública.

2.2 Espaços sagrados naturais e a legitimação jurídica de círculos rituais

A prática ritual wiccana e neopagã de modo geral atribui centralidade à natureza como espaço sagrado, o que a distingue de tradições religiosas cuja sacralidade se concentra prioritariamente em edificações consagradas. Florestas, praias, montanhas, clareiras e jardins são, para praticantes de religiões pagãs contemporâneas, tão aptos à celebração ritual quanto qualquer templo construído,

²¹ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, Resolução 36/55, art. 2º, §1 e §2.

e a montagem de um círculo ritual a céu aberto (delimitado simbolicamente, e não necessariamente por estrutura física permanente) cumpre a mesma função religiosa que a arquitetura sacra cumpre em outras religiões²².

Praticantes organizados em federações pagãs internacionais reforçam esse compromisso com o cuidado ambiental como extensão da própria sacralidade do espaço natural, afirmando o costume de não deixar vestígios após a celebração de rituais a céu aberto, prática que aproxima a cosmovisão pagã contemporânea de princípios ecológicos amplamente compartilhados pela sociedade civil²³. Essa convergência entre sacralização da natureza e responsabilidade ambiental oferece argumento adicional para a legitimação jurídica dos espaços sagrados naturais: não se trata de reivindicar exclusividade de uso ou de restringir o acesso público a áreas verdes, mas de reconhecer que tais espaços podem, licitamente e sem prejuízo de terceiros, servir de *locus religiosus* para comunidades pagãs, na exata medida do que autoriza o artigo 6º, alínea “a”, da Declaração de 1981 ao proteger o direito de “fundar e manter lugares” de culto.

O reconhecimento jurídico dos espaços sagrados naturais também dialoga com o artigo 4º da Declaração de 1981, que impõe aos Estados o dever de adotar medidas eficazes para prevenir e eliminar toda discriminação por motivos de religião ou convicções “em todas as esferas da vida civil, econômica, política, social e cultural”²⁴. Uma leitura sistemática desse dispositivo autoriza concluir que políticas públicas de licenciamento de uso de parques, praças e áreas de preservação ambiental para fins de celebração religiosa devem ser aplicadas de modo isonômico, sem privilegiar tradições religiosas majoritárias em detrimento de comunidades pagãs que pretendam celebrar seus sabás ao ar livre.

²² ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, Resolução 36/55, art. 3º.

²³ SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Decisões do STF reforçam combate à intolerância religiosa.

²⁴ BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, art. 5º, inciso VI.

3. Do estigma ao reconhecimento: discriminação, intolerância e o dever estatal

A Declaração de 1981 define, em seu artigo 2º, §2º, a “intolerância e discriminação baseadas na religião ou nas convicções” como “toda a distinção, exclusão, restrição ou preferência fundada na religião ou nas convicções e cujo fim ou efeito seja a abolição ou o fim do reconhecimento, o gozo e o exercício em igualdade dos direitos humanos e das liberdades fundamentais”²⁵. O artigo 3º qualifica essa discriminação como “uma ofensa à dignidade humana e uma negação dos princípios da Carta das Nações Unidas”, devendo ser condenada “como uma violação dos direitos humanos e das liberdades fundamentais”²⁶. Tomados em conjunto, esses dispositivos oferecem o arcabouço conceitual necessário para nomear, com precisão jurídica, o fenômeno que atinge praticantes de religiões pagãs contemporâneas: não se trata de mero preconceito social difuso, mas de discriminação religiosa em sentido técnico, sujeita à condenação e à correção por parte do aparato estatal.

3.1 O estigma social do paganismo e da bruxaria no imaginário brasileiro

Enfrentado o marco normativo geral, cumpre examinar a manifestação concreta do estigma no contexto brasileiro. O estigma que recai sobre a bruxaria e o paganismo contemporâneo no imaginário social brasileiro é herdeiro de um processo histórico de demonização que remonta à perseguição europeia às práticas mágicas populares e à sua posterior associação, por parte da tradição cristã hegemônica, ao satanismo: associação que carece de qualquer correspondência doutrinária real com a cosmovisão wiccana, cujo panteão não inclui a figura do Diabo

²⁵ BIELEFELDT, H.; WIENER, M., Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Crença, p. 3.

²⁶ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, Resolução 36/55, art. 7º.

cristão. Esse imaginário se perpetua contemporaneamente por meio de representações midiáticas sensacionalistas e do desconhecimento generalizado sobre a estrutura teológica e ética da Wicca, produzindo um efeito de deslegitimação que dificulta o reconhecimento social e, por vezes, institucional dessa religiosidade como religião plena.

Levantamentos oficiais recentes indicam a gravidade do quadro de intolerância religiosa no Brasil: segundo dados do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania, o país registrou 3.853 violações motivadas por intolerância religiosa em 2024, um aumento superior a 80% em relação ao ano anterior²⁷. Embora as religiões de matriz africana figurem como as mais atingidas por esse tipo de violência, o que exige atenção prioritária e específica das políticas públicas de proteção, a mesma lógica estrutural de intolerância (a saber, a rejeição de cosmovisões não hegemônicas por associação ao “exótico” ou ao “perigoso”) alcança também tradições pagãs contemporâneas, ainda que estas não disponham de sistema próprio de coleta estatística que permita dimensionar com precisão a extensão do fenômeno em relação a seus praticantes.

O Supremo Tribunal Federal brasileiro tem reiterado, em decisões recentes, que a incitação ao ódio religioso não está protegida pela cláusula constitucional de liberdade de expressão, reforçando a compreensão de que a proteção à liberdade religiosa e o combate à intolerância caminham necessariamente juntos no ordenamento constitucional brasileiro²⁸. Essa jurisprudência é inteiramente compatível com o espírito do artigo 3º da Declaração de 1981 e demonstra que o combate ao estigma do paganismo não depende da criação de norma específica: depende, antes, da aplicação isonômica dos instrumentos de proteção já existentes, tanto no plano internacional quanto no plano interno.

²⁷ MINISTÉRIO DOS DIREITOS HUMANOS E DA CIDADANIA apud CNN BRASIL, Intolerância religiosa no Brasil cresceu mais de 80%, diz estudo.

²⁸ SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Decisões do STF reforçam combate à intolerância religiosa.

3.2 Medidas estatais efetivas e a responsabilidade de proteção

O artigo 4º da Declaração de 1981 não se limita a proibir a discriminação: impõe aos Estados obrigação positiva de agir. Seu §1º determina que “todos os estados adotarão medidas eficazes para prevenir e eliminar toda discriminação por motivos de religião ou convicções”, e o §2º acrescenta o dever de “promulgar ou derrogar leis, segundo seja o caso, a fim de proibir toda discriminação deste tipo”²⁹. Trata-se, portanto, de obrigação de resultado e não apenas de meio: não basta ao Estado abster-se de discriminar diretamente, é necessário que adote medidas ativas de prevenção e de reparação.

No ordenamento jurídico brasileiro, essa obrigação internacional dialoga diretamente com o artigo 5º, inciso VI, da Constituição Federal de 1988, que assegura ser “inviolável a liberdade de consciência e de crença”, garantindo “o livre exercício dos cultos religiosos” e a proteção, “na forma da lei”, aos locais de culto e a suas liturgias³⁰. A convergência entre o parâmetro internacional da Resolução 36/55 e a norma constitucional interna reforça, em dupla camada normativa, a legitimidade da reivindicação de proteção estatal para a celebração da Roda do Ano, para a manutenção de espaços sagrados pagãos e para a livre organização de comunidades wiccanas, sem que a ausência de tradição histórica de reconhecimento oficial possa ser invocada como obstáculo válido a essa proteção.

É importante destacar, na esteira do comentário institucional da própria ONU sobre a Declaração de 1981, que este instrumento normativo tem a vantagem, em relação a tratados como o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, de não depender de ratificação formal por parte dos Estados para operar como referência interpretativa³¹. Isso significa que, mesmo em sua condição de *soft law*, a Resolução 36/55 pode e deve ser mobilizada por operadores

²⁹ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, Resolução 36/55, art. 4º, §1 e §2.

³⁰ BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, art. 5º, inciso VI.

³¹ BIELEFELDT, H.; WIENER, M., Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Crença, p. 3.

do direito, gestores públicos e pela própria comunidade wiccana como parâmetro de argumentação em processos administrativos e judiciais relacionados ao licenciamento de espaços de culto, ao reconhecimento de celebrantes religiosos ou à responsabilização por atos de discriminação religiosa, associando-se, sempre que possível, aos direitos e garantias já positivados na legislação nacional³².

Conclusão

Ao completar quarenta e cinco anos de existência, a Resolução 36/55 da Assembleia Geral das Nações Unidas revela-se instrumento normativo cuja atualidade não se esgotou: sua definição aberta de “religião ou crença” e sua ênfase na manifestação da fé “mediante o culto, a observância, a prática e o ensino” continuam a oferecer cobertura jurídica a tradições religiosas que, como a Wicca, não se enquadram nos moldes das religiões historicamente hegemônicas no Ocidente. Este capítulo demonstrou que a Roda do Ano encontra amparo direto nos artigos 1º e 6º da Declaração de 1981, notadamente em sua alínea “h”, que protege a observância de festividades e cerimônias segundo os preceitos de cada religião ou convicção, e que a Lei da Liberdade (a Rede Wiccan) reproduz, em linguagem própria, a mesma lógica de autolimitação ética presente na cláusula de limitação do artigo 1º, §3º, da própria Declaração.

Demonstrou-se, ademais, que os espaços sagrados naturais utilizados pelas religiões pagãs para a celebração de seus rituais encontram legitimação jurídica no direito de “fundar e manter lugares” de culto, previsto no artigo 6º, alínea “a”, e que o enfrentamento ao estigma social da bruxaria e do paganismo contemporâneo deve valer-se do arcabouço conceitual dos artigos 2º e 3º da Declaração, que qualificam a discriminação religiosa como afronta à dignidade humana, bem como da obrigação positiva de proteção estatal consa-

³² ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, Resolução 36/55, art. 7º.

grada em seu artigo 4º. No plano interno, essa proteção internacional dialoga e se reforça mutuamente com o artigo 5º, inciso VI, da Constituição Federal de 1988, compondo dupla camada de garantia normativa para praticantes de religiões pagãs no Brasil.

Conclui-se, portanto, que a legitimação da Wicca e do paganismo contemporâneo como expressões religiosas plenas não depende da criação de novo instrumento normativo, mas da aplicação consequente e isonômica de parâmetros já consolidados no direito internacional dos direitos humanos desde 1981. O desafio que permanece (e que transcende o âmbito estritamente jurídico para alcançar o campo educacional, midiático e da convivência cotidiana) é o de traduzir esse arcabouço normativo em mudança efetiva na percepção social, deslocando definitivamente a Roda do Ano e a Lei da Liberdade do terreno do exotismo para o terreno, mais justo e mais exato, dos direitos humanos.

Referências bibliográficas

BIELEFELDT, Heiner; WIENER, Michael. Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Crença. Biblioteca Audiovisual das Nações Unidas sobre Direito Internacional. Nova York: Organização das Nações Unidas, 2021. Disponível em: <https://legal.un.org/avl/>. Acesso em: 12 ago. 2026.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília: Senado Federal, 1988.

CARDOSO, Tathiana. Sexualidade, Espiritualidade e Conjugalidades na Wicca. Revista de Sociologia. São Paulo: SciELO, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/rH8csXnSbDXxg6GPF6ZdyQf/?lang=pt>. Acesso em: 12 ago. 2026.

LEITE, Luísa et al. Ecologias Políticas do Sagrado no Contexto do Paganismo Contemporâneo. Etnográfica. Lisboa: OpenEdition Journals, 2020. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/19772>. Acesso em: 12 ago. 2026.

LERNER, Natan. The Nature and Minimum Standards of Freedom of Religion or Belief. BYU Law Review, v. 2000, n. 3, artigo 10, p. 905-931, 2000. Disponível em: <https://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2000/iss3/10>. Acesso em: 12 ago. 2026.

MAGLIOCCO, Sabina. “An’ it Harm None, Do What Ye Will”: A Historical Analysis of the Wiccan Rede. Magic, Ritual, and Witchcraft. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2019. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/609097/summary>. Acesso em: 12 ago. 2026.

MINISTÉRIO DOS DIREITOS HUMANOS E DA CIDADANIA apud CNN BRASIL. Intolerância religiosa no Brasil cresceu mais de 80%, diz estudo. CNN Brasil, 2025. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/intolerancia-religiosa-no-brasil-cresceu-mais-de-80-diz-estudo/>. Acesso em: 12 ago. 2026.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções. Resolução 36/55 da Assembleia Geral, proclamada em 25 de novembro de 1981.

PAGAN FEDERATION INTERNATIONAL PORTUGAL. Locais Sagrados. Lisboa, 2022. Disponível em: <https://pt.paganfederation.org/principios-paganismo/locais-sagrados/>. Acesso em: 12 ago. 2026.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Decisões do STF reforçam combate à intolerância religiosa. Notícias STF, Brasília, 2024. Disponível em: <https://noticias.stf.jus.br/posts/noticias/deciso-es-do-stf-reforc-am-combate-a-intolerancia-religiosa/>. Acesso em: 12 ago. 2026.

WIKIPÉDIA. Rede (Wicca). Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Rede_\(Wicca\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Rede_(Wicca)). Acesso em: 12 ago. 2026.

WIKIPÉDIA. Roda do Ano. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Roda_do_Ano. Acesso em: 12 ago. 2026.

WIKIPÉDIA. Wicca. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Wicca>. Acesso em: 12 ago. 2026.

Capítulo 4

Islam, direitos humanos e os males da islamofobia

Islam, human rights, and the harms of islamophobia

Islam, derechos humanos y los males de la islamofobia

Fernando Luiz Guimarães Celino¹

Resumo

Este artigo baseia-se nas principais fontes da jurisprudência islâmica, o Alcorão e a Sunna — prática de vida do Profeta Muhammad (que a paz e as bênçãos de Deus estejam sobre ele) —, para demonstrar que o reconhecimento do valor inestimável da vida, a dignidade inviolável da pessoa humana, a proteção do culto e a rejeição da coerção na religião são valores intrínsecos ao Islam. Fazendo conexões com a *Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Crença*, adotada pela ONU em 1981, e tomando como elementos norteadores os estudos de diversos especialistas, o texto procura elaborar um panorama da islamofobia no mundo contemporâneo, esclarecendo também as razões pelas quais ela deve ser compreendida como uma violação da dignidade humana e da liberdade religiosa. Por fim, conclui-se que a Resolução 36/55 da ONU é relevante porque fornece linguagem normativa para combater a intolerância, mas sua efetividade é desigual e depende da tradução em políticas internas, educação pública, responsabilização jurídica e compromisso inter-religioso.

Palavras-chave: muçulmanos, respeito, preconceito, educação, liberdade.

¹ Muçulmano, estudioso em religião, palestrante, jornalista, escritor, assessor de comunicação da Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro. E-mail: <fernandolgcelino@yahoo.com.br> e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0005-8624-4368>.

Abstract

This article draws on the primary sources of Islamic jurisprudence, the Qur'an and the Sunnah — the way of life and practice of the Prophet Muhammad (peace be upon him) —, to demonstrate that the recognition of the inestimable value of human life, the inviolable dignity of every person, the protection of religious worship, and the rejection of coercion in matters of faith are intrinsic values of Islam. Making connections with the United Nations Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, adopted in 1981, and guided by the work of leading scholars in the field, the article seeks to provide an overview of Islamophobia in the contemporary world, while also explaining why it should be understood as a violation of human dignity and religious freedom. Finally, it concludes that UN Resolution 36/55 is significant because it provides a normative framework for addressing intolerance; however, its effectiveness remains uneven and depends on its implementation through domestic public policies, public education, legal accountability, and interreligious commitment.

Keywords: muslims, respect, prejudice, education, freedom.

Resumem

Este artículo se basa en las principales fuentes de la jurisprudencia islámica, el Corán y la Sunna — la práctica de vida del Profeta Muhammad (la paz y las bendiciones sean con él) —, para demostrar que el reconocimiento del valor inestimable de la vida humana, la dignidad inviolable de toda persona, la protección del culto y el rechazo de la coerción en materia de religión son valores intrínsecos del islam. Estableciendo conexiones con la Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones, adoptada por las Naciones Unidas en 1981, y tomando como referencia los estudios de diversos especialistas, el texto ofrece una visión general de la

islamofobia en el mundo contemporáneo, al tiempo que explica las razones por las cuales debe entenderse como una violación de la dignidad humana y de la libertad religiosa. Por último, concluye que la Resolución 36/55 de las Naciones Unidas es relevante porque proporciona un marco normativo para combatir la intolerancia; sin embargo, su eficacia sigue siendo desigual y depende de su incorporación en las políticas públicas nacionales, la educación pública, la responsabilidad jurídica y el compromiso interreligioso. **Palabras claves:** musulmanes, respeto, prejuicio, educación, libertad.

Introdução

Em meados do ano 615 da Era Comum, em uma tarde ensolarada como outra qualquer na Península Arábica, uma mulher negra, já em idade um pouco avançada, estava sendo brutalmente torturada. Não era a primeira vez. Desde que ela, seu marido e seu filho haviam aceitado a mensagem do Islam, proclamada pelo Profeta Muhammad (SAWS) cinco anos antes, os líderes de Coraix — tribo que comandava a cidade de Meca — passaram a perseguir toda a sua família, bem como qualquer pessoa que abraçasse aquela religião.

As formas de perseguição eram variadas, de acordo com a posição social de cada convertido. Afinal, até a maldade humana costuma ser seletiva ao atingir suas vítimas. Se o indivíduo que adotava aquela crença aparentemente nova fosse de boa família, e/ou tivesse um status social elevado, a intolerância se traduzia “apenas” em zombaria e tentativas de desacreditizá-lo, com alusões a um suposto transtorno mental por parte dele. Se fosse um comerciante, profissão das mais comuns à época naquela comunidade, esforçavam-se para arruinar seus negócios, com boicotes e pressões para que ninguém comprasse nada com ele. Mas se o novo muçulmano, como passaram a ser denominados os seguidores daquela religião, fosse das classes menos favorecidas, o impacto direto era na sua integridade física e, em muitos casos, custava a sua própria vida.

Como ex-escravizada, aquela senhora convivía com insultos verbais e agressões diversas há semanas. Em meio aos espancamentos, seus algozes faziam “apenas” uma exigência para que seu suplício cessasse: que ela renunciasse à religião islâmica. Eles não sabiam, mas a imensa força da mulher negra, apoiada principalmente na fé absoluta em Allah (Deus) que havia se solidificado em seu coração, seria impossível de transpor. Em resposta, ela constantemente reafirmava a sua crença monoteísta, o que para eles representava não só uma afronta às suas práticas politeístas, mas acima de tudo uma ameaça a todo o deplorável sistema vigente sobre o qual reinavam todos aqueles tiranos. Assim, as torturas seguiam. E aumentavam.

Em mais de uma ocasião, ela e sua família foram literalmente arrastados para áreas desérticas, onde eram deixados amarrados completamente expostos ao sol escaldante por longos períodos. Mas não só: para adicionar sofrimento, os cobriam com armaduras de metal, para que os raios solares esquentassem o equipamento e queimassem a pele deles ainda mais. Porém, os carrascos não deixavam de oferecer a sua “ajuda”. Bastava negarem a sua crença em Deus Único, o que em suas mentes doentias validaria a existência dos deuses nos quais acreditavam. No entanto, o que eles pediam era a única coisa, talvez, com a qual ela e sua família jamais concordariam, apesar de o Islam permitir qualquer ação necessária para salvar uma vida, a maior e mais sagrada dádiva divina.

Mas como aquela senhora poderia negar justamente o que restaurou toda a sua esperança e vontade de viver? Após uma existência inteira de dificuldades inimagináveis, finalmente ouvira alguém lhe falar que ela não era inferior por ser negra ou ex-escravizada, que a sua vida tinha valor como a de qualquer ser humano, que ela era igualmente merecedora de desfrutar uma boa vida, com dignidade e justiça, e que ela seria recompensada por todo o mal que lhe fizeram, porque Deus era justo e a amava. Como abandonar aquilo que se tem de mais sagrado e que simboliza a própria força vital da pessoa? Assim era o Islam para ela, que continuava não só resistindo às tor-

turas, mas o fazia com um sorriso no rosto, frente ao ódio de seus perseguidores desvairados.

Toda essa fé inabalável foi demais para Abu Jahl, um dos principais líderes coraixitas. Naquela tarde ensolarada, atada em um tronco onde ficara por horas seguidas debaixo do sol sendo espancada, Sumayyah Bint Khayyat (RAA) foi atingida por uma lança na parte inferior de seu corpo, ferindo-a mortalmente e tornando-a a primeira mártir no Islam. Pouco depois, seu marido Yasir Ibn Amir (RA) também foi morto por sua fé, mas o filho de ambos, Ammar Ibn Yasir (RA), sobreviveu e tornou-se um grande companheiro do Profeta Muhammad (SAWS).

O Islam nasceu sob a forma mais perversa da intolerância religiosa, e assim permaneceu por muito tempo. Para combater esse mal, a principal ferramenta é a educação. A fim de contribuir com esse objetivo, este artigo pretende esclarecer conceitos importantes da religião islâmica, que muitas vezes são desconhecidos ou pouco compreendidos — sobretudo no Ocidente —, analisar a islamofobia e refletir em que medida a Resolução 36/55 da ONU tem sido eficiente para construirmos um mundo mais respeitoso e pacífico para todos.

1. Islam: a religião que dá a cada qual o que lhe é de direito

Para entendermos as razões que levaram ao triste episódio relatado na introdução, e com o intuito de contextualizarmos o entendimento islâmico acerca dos direitos humanos, precisamos compreender o ambiente no qual nasceu a religião muçulmana em sua forma final. No século VI, a cidade de Meca, localizada na porção oeste da Península Arábica, era um importante centro comercial e religioso, para onde convergiam caravanas oriundas dos mais diversos locais. Era uma região habitada por inúmeras tribos que frequentemente conflitavam entre si, e quem ditava os rumos em todos os aspectos da vida era a de Coraix.

Essa sociedade tinha inúmeros problemas. A corrupção era generalizada e não só no âmbito econômico, mas também político,

social e religioso. A maior parte da população vivia na extrema pobreza, boa parte dela oprimida por um regime de escravidão que servia à elite coraixita. Para essas pessoas, era difícil alcançar até as necessidades mais básicas, como se alimentar e se vestir. Mesmo recursos naturais vitais, como a água, eram explorados cruelmente pelos líderes locais. Eles não tinham relações com o mundo exterior e vice-versa, e resolviam suas questões por meio de roubos, assassinatos e crimes de vingança ou de honra.

A mulher não tinha qualquer direito, e se ela não fosse de família rica a chance de precisar recorrer à prostituição para sobreviver era enorme. Em uma realidade onde a promiscuidade, o adultério e toda a sorte de vícios era tratada com naturalidade, a mulher acabava sendo a maior vítima, como infelizmente também foi em muitas outras épocas e civilizações. Isso deu margem ao surgimento de uma das maiores atrocidades já praticadas. Sabendo da probabilidade desse futuro lastimável, quando uma menina nascia em uma família pobre era comum que ela fosse enterrada viva. Em outros casos, no entanto, não era só medo de não conseguir sustentá-la e do que poderia vir a sofrer: era apenas vergonha por ser uma menina.

Podemos resumir a situação social na Arábia dizendo que os árabes do período pré-islâmico foram tateando no escuro e na ignorância, enredados em uma malha de superstições paralisantes de sua mente e levando-os a uma vida animal. A mulher era uma mercadoria comercializável e considerada como um pedaço de propriedade inanimada. As relações intertribais eram frágeis. A avareza de riqueza e de envolvimento em guerras fúteis foram os principais objetivos que nortearam as políticas egocêntricas de seus chefes.²

É nesse contexto que nasce Muhammad ibn Abdullah (SAWS), no ano 570 e já órfão de pai, que havia falecido meses antes. Sua mãe, Aminah bint Wahb, morreu quando ele tinha seis anos, ocasião em que passou a ser criado pelo avô Abdul Muttalib.

² AL-MUBARAKPURI, S. R., *O Néctar Selado — Biografia do Nobre Profeta*, p. 73.

Cerca de dois anos depois, ele também falece e seus cuidados migram para o tio Abu Talib, que o acompanhou até a idade adulta. Muhammad (SAWS) era do importante clã Banu Hashim, que inclusive fazia parte da tribo Coraix. Entretanto, desde muito jovem e com a boa criação que obteve de seu tio, ele não se identifica com as práticas execráveis de sua comunidade, e logo se destaca como uma pessoa de comportamento diferenciado. Sua conduta era tão exemplar que Muhammad (SAWS) passa a ser conhecido por todos como “Al Amin”, o justo, o confiável, no idioma árabe.

Essas belas características contribuíram decisivamente em todas as relações de sua vida. Uma das mais marcantes foi a que teve com sua primeira esposa, Khadija bint Khuwailid (RAA). Ela era uma rica comerciante para quem Muhammad (SAWS) trabalhava, e quando ele tinha 25 anos ela o pediu em casamento. Estava apaixonada por aquele homem tão íntegro, correto e honesto, não somente nas relações comerciais, mas em tudo que fazia. O fato de ela ter mais idade que ele não foi um impedimento, já que ele também a amava profundamente.

Outro aspecto importante no qual Muhammad (SAWS) divergia em relação aos coraixitas era o religioso. Enquanto a quase totalidade das pessoas da época era politeísta — o que era objeto de mais uma exploração praticada pelos líderes de Coraix, que auferiam muito lucro na venda de ídolos e na apropriação indevida de oferendas de peregrinos —, ele sempre teve uma forte crença monoteísta. Devido a isso, acostumou-se a fazer retiros espirituais para melhor se conectar com a sua fé, e em uma dessas meditações, em uma gruta afastada, Muhammad (SAWS) recebe os primeiros versículos do Alcorão. A partir daí, as revelações começam a se suceder, sempre por intermédio do Anjo Gabriel (AS), quando lhe é informado que Deus o havia escolhido como último Profeta para transmitir a Sua mensagem final para a humanidade.

1.1 O monoteísmo, a igualdade e a dignidade humana

A declaração oficial de Muhammad (SAWS) como Mensageiro de Deus não foi bem recebida pelos coraixitas. Afinal, o pi-

lar principal de sua pregação era a existência de um único Deus Criador de todo o Universo e de tudo o que há nele, e, consequentemente, era a única divindade merecedora de adoração. De imediato, apenas esse princípio já causava inúmeros entraves para a manutenção do status quo, pois deslegitimava todas as mais de 350 estátuas que eles cultuavam e que eram, ao mesmo tempo, a base religiosa e econômica local.

Além disso, o Profeta Muhammad (SAWS) passa a afirmar que todos os seres humanos eram iguais perante Deus, o único verdadeiro Senhor, dismantelando a construção social vigente que permitia aos fortes escravizarem os fracos e aos ricos explorarem os pobres. No Alcorão, Deus havia revelado: “Ó humanos, em verdade, Nós vos criamos de macho e fêmea, e vos dividimos em povos e tribos para reconhecerdes uns aos outros. Sabei que o mais honrado, dentre vós, ante Allah, é o mais temente” (49:13).

O Islam confirma a igualdade de todos os seres humanos em sua origem primordial, e os nivela conforme a probidade de comportamento e pelo bem que promovem (...) Foram agregados em povos e tribos apenas para serem reconhecidos, e conhecerem-se uns aos outros deveria tão somente ajudá-los a cooperarem mutuamente (...) Desse modo, o Islam desarraigou os preconceitos da ignorância, os orgulhos raciais e de cor, estabelecendo a escala de valoração entre os seres humanos com base nas qualidades virtuosas adquiridas a partir de suas boas ações e pelo sentido da consciência de Deus em suas personalidades.³

Nesse mesmo sentido, em outras ayát (versículos) o Alcorão nos revela como Deus privilegia o ser humano dentre as Suas demais criações. “Enobrecemos os filhos de Adão e os conduzimos pela terra e pelo mar; agraciamo-los com todo o bem, e os preferimos enormemente sobre a maior parte de tudo quanto criamos” (17:70). Podemos depreender que, com essas palavras, Deus dignificou a humanidade como um todo, independentemente de raça,

³ ZAIDAN, A. K., *O Indivíduo e o Estado no Islam*, p. 80-81.

gênero ou credo, já que todos somos descendentes de Adão e Eva e, portanto, somos todos irmãos. A honra não é conferida por clã, tribo ou nação, mas é um dom de Deus a todos os seres humanos, sem exceção. Ela é ontológica e precede qualquer profissão de fé. A partir dessa premissa, qualquer ato que degrade, estereotipe ou desumanize um ser humano é uma afronta ao decreto divino, visto que a dignidade dada por Deus a cada indivíduo é inviolável.

1.2 O direito à vida e à liberdade de pensamento, de expressão, de crença e de culto

Conforme as revelações alcorânicas foram ocorrendo, fica claro que o Islam passava a se apresentar não apenas como uma religião, mas sim como um código de vida completo que vinha para instruir as pessoas sobre a melhor conduta a ser adotada nesta existência terrena. Se Deus é perfeito e criou tudo o que existe, Ele mais do que ninguém sabe o que é melhor para o ser humano, e por isso havia enviado, desde o princípio da história, profetas e mensageiros para nos guiar. E o Profeta Muhammad (SAWS) seria o selo dessa profecia, trazendo os direitos, os deveres e as orientações para termos uma vida correta, justa e equilibrada.

O primeiro direito garantido pelo Islam foi a vida, condenando a prática absurda do infanticídio. Diz Deus, no Alcorão: “Não mateis vossos filhos por temor à necessidade, pois Nós os sustentaremos, bem como a vós. Sabei que o assassinato deles é um grave delito” (17:31). E também: “Não mateis vossos filhos por pobreza — Nós iremos prover a vós e a eles” (6:151). Mas, para destacar ainda mais o nível de sacralidade e inviolabilidade da vida humana na ótica islâmica, em uma das ayát mais conhecidas deste Livro é relatado que quem tira uma vida injustamente carrega um pecado equivalente a se tivesse assassinado toda a humanidade, e quem a salva é recompensado como se tivesse salvo toda a humanidade.

O problema da liberdade no que diz respeito à crença, adoração e consciência tem também grande importância no Islam.

Cada homem tem direito a exercer a sua liberdade de culto, consciência e adoração (...) O Islam adota esta atitude porque a religião depende da fé, da vontade e do empenho. Tudo isto careceria de sentido se fosse introduzido pela força.⁴

O Islam ensina que, além de nos criar, Deus nos dotou de razão, para discernir o certo do errado, e de livre-arbítrio, para escolhermos os caminhos que desejamos seguir — em que pese Ele tenha revelado, por meio dos profetas e mensageiros, as diretrizes sobre o que é melhor para as Suas criaturas. Uma vez que Deus nos fez livres, e não nos obrigou nem mesmo a crer Nele, ninguém possui o direito de impor nenhuma crença a ninguém, pois forçar a consciência de outrem seria uma usurpação da soberania divina sobre a alma humana. No Alcorão, lemos uma passagem onde Deus fala para o próprio Profeta Muhammad (SAWS) que nem mesmo ele poderia fazê-lo: “E se teu Senhor quisesse, todos os que estão na terra, juntos, creriam. Então, compeli-rás tu os homens, até que sejam crentes?” (10:99).

Dentro do âmbito deste conceito islâmico da liberdade, não há lugar para perseguições religiosas, dominação de um povo sobre o outro, conflito de classes ou preconceitos raciais. O direito do indivíduo à liberdade é tão sagrado como o seu direito à vida; a liberdade é o equivalente da própria vida.⁵

Outro versículo alcorânico muito famoso também trata a respeito deste assunto: “Não há compulsão na religião” (2:256). Consideramos que esta seja uma declaração de liberdade de consciência por excelência, muito antes de qualquer concessão moderna, já que se trata de algo presente na gênese da religião islâmica. Este não é um versículo passivo; é uma proibição ativa. A fé, para ser válida, deve ser fruto da convicção íntima, do amor e da razão, e qualquer ato religioso praticado à força é teologicamente nulo no

⁴ ABDALATI, H., O Islam em foco, p. 64.

⁵ ABDALATI, H., O Islam em foco, p. 65.

Islam, motivo pelo qual não há sentido na acusação, tão frequente quanto infundada, de que muçulmanos desejam obrigar “infiéis” a se converterem. Como consequência natural da liberdade de crença, toda e qualquer pessoa deve ser livre para manifestá-la e praticá-la, de modo que os templos religiosos precisam ser preservados a todo custo, inclusive em situações de guerra, de acordo com o Islam.

O direito ao culto é tão intrínseco ao Islam que o Alcorão liga a permissão da legítima defesa à proteção dos espaços de adoração de todas as fés: “E se Deus não detivesse os homens, uns por outros, estariam demolidos mosteiros, igrejas, sinagogas e mesquitas, em que o nome de Deus é abundantemente recordado” (22:40). A exegese clássica nos ensina que Deus é rememorado nesses locais, e a permissão para a defesa armada surge precisamente para salvaguardar essa pluralidade de culto. A menção às sinagogas e às igrejas antes das mesquitas nessa lista, inclusive, é uma das mais eloquentes demonstrações de respeito à liberdade religiosa no Islam, enquanto no Brasil vemos com tristeza terreiros de umbanda e candomblé sendo constantemente depredados.

Estes fundamentos convergem, em essência e objetivo, com o Artigo 1º da Resolução 36/55, que afirma o direito à liberdade de pensamento e religião, e proíbe a coação que possa prejudicar tais liberdades, espelhando diretamente o princípio islâmico da não-coerção; e com o Artigo 6º, que detalha as manifestações desse direito, incluindo o culto, a prática e o ensino. Para nós, muçulmanos, é gratificante saber que há mais de 14 séculos o Islam traz lições tão positivas para a humanidade, que hoje se harmonizam com os esforços do direito internacional.

1.3 Os direitos das mulheres e outros direitos fundamentais

A verdadeira revolução que o Islam promoveu desde o século VII em favor das mulheres é diametralmente oposta à imagem que o senso comum faz em relação às muçulmanas. Como vimos, a mulher na Arábia pré-islâmica sofria todo tipo de abuso e desrespeito, e a religião islâmica começa a devolver a dignidade que lhe é

própria já a partir do momento em que a coloca em pé de igualdade com os homens enquanto ser humano. Longe de considerá-la como submissa — um dos estereótipos mais batidos sobre as muçulmanas —, já que pela teologia islâmica a submissão é devida somente a Deus, conceitualmente o Islam retira de Eva a culpa pelo pecado original, de onde surgiram inúmeros estigmas que as mulheres enfrentaram ao longo da história. Islamicamente falando, tanto Adão quanto Eva pecaram ao desobedecer a Deus e comer do fruto proibido, mas se alguém teve uma culpa maior, foi Adão.

Por meio da revelação do Alcorão e da Sunna do Profeta Muhammad (SAWS), o Islam instituiu inúmeros direitos para as mulheres, muitos dos quais só foram alcançados há pouco tempo em diversos países modernos. Entre eles, podemos citar: o direito a estudar e se instruir (na verdade, no Islam a busca pelo conhecimento é uma obrigação religiosa); o direito ao trabalho e o reconhecimento de sua capacidade civil (como o Islam sempre considerou homens e mulheres igualmente dotados de inteligência, a mulher pode votar, receber herança, dispor dos seus bens etc.); o direito ao divórcio; o direito à igualdade salarial em relação aos homens; o direito de escolher com quem se casar e ao prazer sexual.

Até hoje, a mulher no Ocidente ainda continua a lutar pelos seus direitos. No Islam, o caso já não é assim. O Islam ensina que a origem do homem e da mulher é da mesma essência, possuem a mesma alma, e que foram equipados com capacidades iguais para os méritos intelectuais, espirituais e morais, e considera os direitos da mulher sagrados.⁶

Embora homens e mulheres sejam considerados iguais enquanto seres humanos, evidentemente eles são diferentes nas características — físicas, psicológicas etc. Por reconhecer essas diferenças, ao falar de direitos e deveres o Islam trata os dois não com igualdade, mas sim com equidade. Devido a isso, este capítulo foi nomeado como “a religião que dá a cada qual o que lhe é de

⁶ MOHAMAD, A., Mohammad — O Mensageiro de Deus, p. 11.

direito”. No que tange ao trabalho, por exemplo, é uma obrigação para o homem, já que a responsabilidade de sustentar o lar é sua. A mulher pode optar por cuidar da casa e dos filhos, mas se quiser trabalhar ela pode usar os seus rendimentos como desejar.

É importante destacar que o Islam não considera todos esses direitos como meras concessões às mulheres, mas sim determinações de Deus para a sua vida. Ainda assim, muitas pessoas as veem como oprimidas pela religião, talvez em função do uso do véu. Como código de vida que é, a religião islâmica também legisla sobre a vestimenta a ser usada em público, tanto por homens quanto por mulheres. No caso delas, deve ser uma roupa que cubra o corpo e o cabelo, podendo ser de qualquer modelo ou cor, desde que não seja justa nem transparente. Deus orienta o Profeta, no Alcorão: “Dize às crentes que recatem os seus olhares, conservem os seus pudores e não mostrem os seus atrativos, além dos que (normalmente) aparecem; que cubram o colo com seus véus e não mostrem os seus atrativos” (24:31).

Devemos lembrar dos perigos a que estavam expostas as mulheres na era pré-islâmica, tão decadente que ficou conhecida entre os muçulmanos como “al jahiliah” (época da ignorância). Além de ser parte da identidade da muçulmana, o hijab⁷ também serve de proteção para ela, verdadeiro oposto de um elemento de opressão, como lemos no Alcorão: “Ó Profeta, dize às tuas esposas, tuas filhas e às mulheres dos crentes que (quando saírem) se cubram com as suas mantas; isso é mais conveniente, para que se distingam das demais e não sejam molestadas” (33:59). Discutiremos mais a esse respeito no próximo capítulo.

O Islam garante também o direito à propriedade privada e o livre comércio, mas com regras e não permitindo o monopólio; afirma que todos devem ter direito à segurança, à proteção de sua honra, de suas posses e de sua privacidade (“Ó fiéis, não entreis em casa alguma além das vossas, a menos que peçais permissão e

⁷ Usualmente entendido como o véu ou lenço que cobre o cabelo e o colo, mas é um conceito amplo de modéstia que envolve não somente uma vestimenta completa, mas também o comportamento, a postura e a conduta.

saudeis seus moradores” 24:27); determina que todos tenham acesso à justiça de fato imparcial, de modo que os menos privilegiados socialmente tenham as suas demandas observadas e atendidas tanto quanto os mais abastados (“E quando julgardes entre os homens, que julgueis com justiça” 4:58); e traz uma longa lista de recomendações quanto ao meio ambiente e aos direitos dos animais.

1.4. A Hégira, os tratados e as relações com os não muçulmanos

É realmente inviável inserir nas poucas páginas deste artigo todas as contribuições islâmicas para a humanidade, assim como debater com a profundidade que cada um desses aspectos abordados merece. Mas após conhecermos brevemente as principais mudanças que o Profeta Muhammad (SAWS) pregou em sua sociedade, fica evidenciado porque os líderes coraixitas passaram a persegui-lo, bem como a toda e qualquer pessoa que abraçasse o Islam. Suas riquezas, seu prestígio e seu poder estavam ameaçados, e a solução foi intimidar, agredir, torturar e assassinar os companheiros do Profeta para que a religião islâmica não prosperasse.

Os muçulmanos passaram os primeiros 13 anos da revelação sendo massacrados sem que houvesse qualquer reação por parte deles. Afinal, Deus não havia dado qualquer permissão para se envolverem em combates. Em vez disso, no ano 622, Allah determinou que eles migrassem para Medina, cidade localizada a pouco mais de 400 km ao norte de Meca. Esta viagem ficou conhecida historicamente como Hégira (do árabe hijra, migração), e marca oficialmente o início do calendário islâmico. Em Medina, o Profeta e seus companheiros foram recebidos com festa, pois muitos dos seus habitantes já haviam adotado a fé islâmica.

Mas nem todos eram muçulmanos. Havia tribos judaicas e árabes politeístas, que tinham histórico de constantes guerras civis. De imediato, além de irmanar os muçulmanos que chegavam de Meca (muhajirun, migrantes) com os de Medina (ansar, socorredores), o Profeta procurou estabelecer as melhores relações possíveis com todos eles. Assim que pôde, reuniu todos os clãs e líderes dos mais

diversos grupos, ouvindo as suas reivindicações e desejando saber o que eles consideravam como os principais problemas e pontos de desunião entre eles. O resultado dessa conversa foi a elaboração da Carta de Medina, que muitos historiadores e juristas consideraram como a primeira Constituição escrita de um Estado no mundo.

O Profeta Muhammad (SAWS) veio para estabelecer uma sociedade humana justa, que conserva os Direitos Humanos, os seus valores e sua harmonia (...) Por isso, o Profeta assinou um memorando de entendimento que garantia os direitos de proteção a todos e estabeleceu uma vida segura comum na cidade de Medina (...) Esse tratado visava o cumprimento de regras e no topo delas o Profeta determinava as responsabilidades de segurança e defesa em comum aos seus moradores, sem obrigar ninguém a acreditar e nem abraçar o Islam. Os tratados civis constituíam exemplo para implementação de justiça, responsabilidade social e referência processual escrita para consulta, semelhante a alguns estatutos de países que visam a livre escolha e liberdade religiosa, observando todos os meios para a preservação da paz, regras gerais e compromisso social.⁸

Em linhas gerais, o documento determinava que todos os grupos que ali habitavam formavam uma única comunidade política (ummah), e que judeus e politeístas tinham liberdade para praticar suas religiões e julgar suas questões de acordo com seus entendimentos e crenças. Todas as tribos se comprometiam a defender Medina de ameaças externas, e o Profeta suspendeu a vingança tribal cega por um sistema centralizado de arbitragem, garantindo direitos às mulheres e a minorias. Estava estabelecida, assim, a benevolência e a justiça como a base da relação naquele Estado que estava nascendo, já que a boa conduta e o bom relacionamento com todas as pessoas, muçulmanas e não muçulmanas, são obrigações do muçulmano.

⁸ AL OMARI, A. A. B. I., *Coletânea da Biografia do Profeta: o Mensageiro de Allah, o Selo dos Profetas, Religião e Estado*, p. 198-199.

A vida prosperou, mas muitos dos companheiros que migraram para Medina desejavam um dia retornar aos seus lares. Assim, dez anos depois, o Profeta voltou para Meca, acompanhado de 10 mil muçulmanos. Vários deles haviam sido expulsos de suas casas, tiveram parentes torturados e/ou mortos, e em uma situação assim seria natural o sentimento de revanchismo. Na época da jahiliah, certamente ocorreria mais uma guerra sangrenta, e era o que os coraixitas esperavam quando viram o enorme comboio muçulmano entrando em Meca.

Mas o Islam já estava no coração daquelas pessoas, e quando o Profeta se postou diante dos líderes de Coraix, inclusive dos responsáveis pelo assassinato e mutilação de um dos seus tios, perguntou para eles: *“O que acham que farei com vocês?”*. Eles responderam que sabiam quem ele era, e que só esperavam dele o bem. O Profeta confirmou: *“Podem ir. Vocês estão livres”*. Apenas com esse ato de extrema bondade, boa parte dos habitantes de Meca abraçou o Islam, pois acreditaram que aquele homem só poderia ser um enviado divino, como inclusive nos diz o Alcorão: *“E não te enviamos senão como misericórdia para a humanidade”* (21:107).

A paz foi restabelecida, os companheiros reocuparam suas residências e, pouco tempo depois, o Profeta Muhammad (SAWS) nomeou um governante para o local e voltou para Medina, onde faleceu de causas naturais. A sua vida demonstrou, portanto, a clara veracidade deste versículo alcorânico, onde Deus nos revela: *“Jamais poderão equiparar-se a bondade e a maldade! Retribui (ó Muhammad) o mal da melhor forma possível, e eis que aquele que nutria inimizade por ti converter-se-á em íntimo amigo!”* (41:34). Em seu histórico último sermão, o Profeta relembrou as suas orientações mais importantes na presença de mais de 100 mil pessoas, e algumas passagens ficaram marcadas, dentre as quais destacamos:

Tratem bem suas mulheres e sejam gentis com elas, pois elas são suas companheiras dedicadas (...) Um árabe não é

superior a um não árabe, nem um não árabe tem qualquer superioridade sobre um árabe; o branco não tem superioridade sobre o negro, nem o negro é superior ao branco; ninguém é superior, exceto pela piedade e boas ações.

A partir de então, o Islam se expandiu muito rapidamente pelo mundo, e onde seus ensinamentos foram aplicados de forma correta tivemos muitos exemplos de ótimas relações entre os muçulmanos e outros grupos, que inclusive prosperaram em Estados islâmicos. Podemos citar a Andaluzia, onde por mais de 700 anos muçulmanos, judeus e cristãos conviveram de forma harmônica e pacífica sob o governo islâmico. Intercâmbios e pactos entre governantes muçulmanos e Estados cristãos, como os da Abissínia e de Najrán, duraram séculos. O segundo califa, Omar ibn Al-Khatab (RA), ao chegar em Al-Quds (Jerusalém) em 637 firmou com os cristãos um compromisso de paz e proteção conhecido como “O Tratado de Omar”, que se mantinha exposto na porta da mesquita. Transcrevemos abaixo um trecho dele.

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso. O presente tratado assegura a paz e a proteção outorgadas pelo servo de Allah, Omar, para as pessoas de Jerusalém. Assegura-lhes proteção para suas vidas, propriedades, igrejas, tanto para o enfermo como para o são, e para todas as religiões da comunidade. Suas igrejas não poderão ser ocupadas, demolidas ou subtraídas nem em parte nem em sua totalidade. Tampouco poderão ser coagidas em sua religião nem receber nenhum prejuízo por conta dela.

Mais de 500 anos depois, Salahuddin Al-Ayyubi (conhecido pelo seu nome latinizado Saladino) seguiu o exemplo. Ao recuperar Al-Quds — onde fica a Mesquita Al-Aqsa, a terceira mais importante do Islam — depois de 88 anos de ocupação, Salahuddin garantiu a vida e a liberdade dos cristãos que ali

habitavam, mesmo após os massacres promovidos pelos cruzados contra os muçulmanos, ratificando a Sunna do Profeta de pagar o mal com o bem.

Capítulo 4

2. A Resolução 36/55, a islamofobia e suas múltiplas facetas

Proclamada em 25 de novembro de 1981, a Resolução 36/55 representou um marco civilizatório. Pela primeira vez, a comunidade internacional articulava de forma abrangente que a liberdade de pensamento, consciência e religião é um direito humano fundamental, e que a discriminação religiosa é um atentado à própria dignidade humana. A Declaração foi um momento de esperança, pois cristalizou um consenso internacional que ecoava a máxima islâmica de que a diversidade é um desígnio divino. Ao detalhar a liberdade de “ter uma religião ou qualquer crença de sua escolha” e de manifestá-la individual e coletivamente, tanto em público quanto em privado, a Resolução estabeleceu um padrão normativo vital. Ao lermos a Declaração e nos debruçarmos sobre tudo o que expomos no capítulo anterior, fica demonstrado que seus artigos estão em profunda harmonia com os princípios do Alcorão e da Sunna.

Infelizmente, porém, por não ter a força de um tratado vinculante, ela demanda a reunião de muitas outras variáveis para produzir efeitos positivos além do fornecimento de base moral e filosófica para a proteção da liberdade de crença, o que não deixa de ser importante. No caso do Islam e dos muçulmanos, sua principal contribuição é servir de parâmetro para pressionar governos a adotar leis e políticas anti-ódio, e legitimar respostas internacionais a episódios de discriminação e violência. Mas como resolver quando não há vontade política para levar tais pautas adiante? Nesses últimos 45 anos, a intolerância não só não diminuiu como se sofisticou, muitas vezes de forma institucional, e os muçulmanos se acostumaram a conviver com a dolorosa realidade da islamofobia, que se coloca como um obstáculo brutal à plena realização de sua devida dignidade.

2.1. O que é islamofobia e como ela se manifesta?

Como vimos, o Islam entende a dignidade humana como parte da vontade e da criação divina. A honra da pessoa não vem apenas de sua pertença familiar, mas de sua condição de criatura responsável diante de Deus, o que torna abusos, humilhações e perseguições incompatíveis com a ética islâmica. No Islam, a dignidade religiosa não se limita a uma crença interior; ela exige condições sociais e políticas mínimas para que a fé seja praticada com autenticidade. Assim, o direito ao culto não é um luxo privado: é parte da integridade da vida moral do muçulmano, incluindo oração, vestimenta, alimentação halal, sepultamento, calendário religioso e organização comunitária, como preveem os artigos da Resolução 36/55.

Ao falarmos de liberdade religiosa, portanto, não focamos apenas no direito abstrato de “crer”, mas no direito concreto de viver a fé sem medo, intimidação ou impedimento institucional. Em relação aos muçulmanos, isso inclui vestir-se segundo a consciência, orar, jejuar, frequentar a mesquita, celebrar datas sagradas, educar os filhos na fé e expressar publicamente uma identidade religiosa sem ser tratado como suspeito, estrangeiro ou ameaça. O culto islâmico é corporal, comunitário e ritmado pelo tempo. Isso significa que qualquer restrição ao acesso à mesquita, à oração coletiva, ao jejum do Ramadan, ao uso do hijab, ao abate ritual halal ou ao ensino religioso pode operar como barreira direta à liberdade de religião.

Podemos definir a islamofobia, então, como o conjunto de medo, preconceito, ódio e discriminação contra muçulmanos, ou contra aquilo que é percebido como islâmico, tanto no plano individual quanto institucional. A ONU a descreve como ameaça, assédio, abuso, incitação e intimidação online e off-line, ligado também à hostilidade institucional, ideológica, política e cultural. Associando a estereótipos, discursos raivosos e até violência física, a Organização também afirma que esse fenômeno afeta a dignidade, a segurança e a coesão social, e que líderes políticos e religiosos devem reagir de forma clara contra a intolerância.⁹

⁹ Disponível em: <<https://news.un.org/pt/story/2024/03/1829096>>. Acesso em: 27 jul. 2026.

Para um muçulmano, tudo isso é muito chocante, pois ele entende que a liberdade religiosa é um imperativo divino, não uma simples concessão do Estado ou uma inovação social moderna.

Para que a violência que constitui a islamofobia fique mais clara, daremos exemplos gerais do que tem ocorrido aos muçulmanos no mundo, e, ao fim do capítulo, em particular no Brasil.

Capítulo 4

2.2. O desprezo pela vida e a violação do sagrado

Dentro do espaço que as páginas deste artigo permitiram, procuramos fundamentar com a maior abrangência possível o quanto a vida é sacralizada pela religião islâmica. Os supostos muçulmanos que atentaram contra a vida de outrem sem que fosse na última instância da legítima defesa, em qualquer tempo, somente o fizeram em seus próprios nomes, já que o Islam não lhes dá respaldo para isso, e certamente devem ser responsabilizados. Existem múltiplos documentos, declarações e decretos religiosos (fatwas) assinados coletivamente por milhares de proeminentes líderes, muftis e acadêmicos muçulmanos ao redor do mundo que condenam explicitamente o terrorismo, a violência e o extremismo. Dentre eles, podemos destacar a Mensagem de Amã (2004-2005), a Fatwa do Fiqh Council da América do Norte (2005), a Declaração de Marrakesh (2016), a Declaração de Islamabad (2019) e resoluções oficiais da Mesquita e Universidade de Al-Azhar. O fato de tantas rejeições por parte das autoridades oficiais do Islam no mundo nunca terem tido grande repercussão na mídia internacional, sobretudo quando comparado à publicidade que se dá aos discursos e ações de grupos extremistas, que não representam ninguém além deles mesmos, pode ser classificado por si só como uma grande omissão islamofóbica. Isto posto, vamos lembrar três atos abomináveis e injustificáveis contra a vida de muçulmanos, seja diretamente por meio de assassinatos, seja no ataque ao sagrado que simboliza e representa a sua existência e razão de ser no mundo.

Em 22 de julho de 2011, o terrorista de extrema-direita Anders Behring Breivik realizou um duplo ataque coordenado na Noruega. Ele iniciou a ação detonando um carro-bomba no centro de Oslo, matando 8 pessoas. Logo em seguida, disfarçado com um uniforme de policial falso, ele se dirigiu à ilha de Utøya, onde ocorria o acampamento de verão anual da liga de jovens do Partido Trabalhista (AUF). Fingindo que estava lá para protegê-los após a explosão em Oslo, ele reuniu os jovens em um campo aberto e abriu fogo deliberadamente com armas semiautomáticas. A caçada humana na ilha durou cerca de 72 minutos, matando mais 69 adolescentes e jovens adultos e ferindo outros 110. Breivik publicou na internet um manifesto de 1.500 páginas alegando agir contra o “marxismo cultural” e uma suposta “invasão islâmica” na Europa. Embora o longo texto se caracterizasse pelo foco obsessivo no ódio contra o Islam e na promessa de barrar a imigração muçulmana na Europa, ele optou por não atacar mesquitas ou bairros de imigrantes. Seu alvo foi o Partido Trabalhista porque o considerava “traidor” ao defender o multiculturalismo. Mas como o acampamento reunia jovens que apoiavam a diversidade e a inclusão social, havia ali filhos de imigrantes e refugiados de diversas origens e crenças. O ataque acabou ceifando a vida de vários adolescentes de famílias muçulmanas.

Em 15 de março de 2019, o terrorista australiano Brenton Tarrant realizou ataques em massa contra fiéis muçulmanos durante a oração de sexta-feira (equivalente em importância às missas de domingo dos católicos) em dois templos na Nova Zelândia. Equipado com armas semiautomáticas de estilo militar e cobertas por inscrições e símbolos supremacistas, Tarrant atacou consecutivamente a Mesquita Al Noor e o Centro Islâmico de Linwood. Buscando o máximo de impacto social e propaganda ideológica, o atirador acoplou uma câmera ao capacete e transmitiu o massacre ao vivo pelo Facebook por cerca de 17 minutos. Ele foi capturado pela polícia enquanto se dirigia a um terceiro alvo, quando o ataque já havia resultado

em 51 mortos e 40 feridos graves. As vítimas incluíam idosos, mulheres e crianças que frequentavam os locais de culto. Tarrant também deixou um manifesto intitulado “A Grande Substituição”, termo associado a uma teoria da conspiração de extrema-direita de que populações brancas estariam sendo “substituídas” por imigrantes não brancos. Ele se autodeclarou etnonacionalista e fascista, e ratificou textualmente que sua maior inspiração ideológica foi o norueguês Anders Breivik, mostrando a conexão transnacional entre redes de extremismo digital. Como esse ato ignóbil foi gravado, ficaram registradas situações que deixam tudo ainda mais triste e incompreensível. Ao chegar na Mesquita Al Noor, o assassino foi recebido por um muçulmano, que sorriu para ele e disse: “Olá, irmão!”. A resposta veio com os primeiros tiros fatais.

Já em 2023, presenciamos uma série de profanações e queima pública de exemplares do Alcorão Sagrado na Suécia e na Dinamarca. Os atos foram executados de forma legalizada pelas leis de “liberdade de expressão” desses países. Em alguns casos, os ativistas “anti-Islam” estavam sob proteção policial, enquanto vilipendiavam o Livro que guia a vida de cerca de 2 bilhões de muçulmanos. Entre as violações cometidas, pisoteamento, colocação de fatias de bacon (carne suína, proibida na religião islâmica) entre as páginas e ateamento de fogo em frente a embaixadas de países de maioria muçulmana. Tais comportamentos são tão flagrantemente ofensivos, degradantes e repugnantes que não podem ser considerados aceitáveis em qualquer debate que se queira propor. São ações performáticas de ódio que visam infligir a máxima dor espiritual e humilhação a uma comunidade. Permissões estatais para tais atos sob o manto da “liberdade de expressão” transformam um direito em uma arma de assédio coletivo. Após protestos da comunidade muçulmana internacional, os países reviram seus entendimentos e hoje não permitem “tratamento inadequado de textos com grande significado religioso”, o que passou a proteger não só o Alcorão, mas também a Bíblia e a Torá.

2.3. Preconceitos diversos, mesma islamofobia

O ódio e a discriminação aos muçulmanos possuem muitas vertentes, e ao longo da vida precisamos nos defender em diferentes frentes. Resumiremos agora as situações mais recorrentes, que certamente podem passar despercebidas para muitas pessoas que não nos conhecem bem, porém afetam diretamente a vida dos seguidores da religião islâmica; elas atingem a autoestima espiritual, a segurança física e a capacidade de participação cidadã, tentando transformar uma identidade religiosa legítima em marca de suspeição.

Em muitos lugares, a batalha contra a islamofobia começa bem cedo, ainda na escola, e às vezes se estende até à universidade, no que tange às questões educacionais. Temos aulas de história que reduzem o Islam ao extremismo, ausência de transmissão de conhecimento e bibliografia séria sobre a civilização islâmica e suas contribuições para a humanidade, proibição (in)direta de símbolos religiosos, falta de alimentação adequada a alunos muçulmanos, carência de espaços de oração em faculdades etc. Mas ao mesmo tempo que o ambiente escolar pode reproduzir estereótipos, ele também pode corrigi-los por meio de currículo plural, formação docente e políticas antibullying. Precisamos fomentar uma educação para a cidadania plural e letramento religioso básico, para que estudantes não vejam muçulmanos e outros seguidores de religiões minoritárias, seja onde for, como corpos estranhos à sociedade.

No mundo do trabalho, temos um outro universo de problemas. Como explicado, os ritos islâmicos não são meramente simbólicos; eles estruturam a vida diária do crente. Negar essas práticas é negar a própria existência do muçulmano. Muitas muçulmanas têm extrema dificuldade de arrumar emprego por usarem o véu, por exemplo, e várias delas se veem na difícil decisão de manter o seu uso ou tirá-lo para conseguir trabalhar. Isso representa uma grande violência, pois, para uma muçulmana devota, sair sem o lenço é o mesmo que sair sem roupa. Há falta de sensibilidade em muitos empregadores para entender que seguidores

do Islam precisam de breves pausas para a oração, flexibilidade para a reza em congregação na mesquita às sextas-feiras, respeito e adaptação de escalas de trabalho físico pesado durante o mês de Ramadan, onde jejuamos do nascer ao pôr do sol etc. Para o muçulmano, assim como o corpo precisa de alimento para se manter forte e saudável, a alma também tem necessidade de uma fonte de energia, que na nossa crença são as cinco orações no decorrer do dia. Em tempos onde se tenta provar que redução de escalas de trabalho e maior tempo de lazer e descanso trazem mais benefícios para as empresas, já que os trabalhadores ganham qualidade de vida e conseguem ser mais produtivos, o muçulmano que pode fazer pausas durante o expediente para realizar as suas orações certamente trabalha melhor, pois mantém o contato com Deus que lhe traz o equilíbrio e a paz que tanto necessita.

Na esfera pública, também convivemos com discriminações das mais variadas. A despeito de diversas mesquitas serem alvo de vigilância excessiva, muitas delas já foram vandalizadas de diferentes formas, com pichações, invasões e depredações. Fiéis com características islâmicas mais visíveis, como as irmãs que cobrem o cabelo e irmãos que usam barba longa e vestimentas tradicionais, são insultados, perseguidos, olhados com desconfiança e até agredidos fisicamente, apenas por serem quem são. No ambiente digital, principalmente nas redes sociais e ainda mais na deepweb, a expressão “terra de ninguém” muitas vezes vira verdade: memes, teorias conspiratórias e vídeos que associam muçulmanos a terrorismo ou ameaça civilizacional. Farsas, boatos, montagens e campanhas de desinformação criadas única e exclusivamente para demonizar o Islam e os muçulmanos, repetidas e viralizadas à exaustão.

De modo não muito diferente, diversos veículos profissionais de imprensa contribuem para ampliar rótulos desumanizantes, ao não apurar as informações corretamente, naturalizar a publicação de notícias de forma claramente enviesada, divulgar fatos descontextualizados, reproduzir preguiçosamente termos e conceitos equivocados já há muito esclarecidos e ainda promoverem associações simplistas e pueris entre Islam e terrorismo, algo que na era da IA e da informação

instantânea deveria trazer vergonha ao jornalismo. Profissionais de comunicação e plataformas digitais devem ter responsabilidade ética: não basta “dar voz a todos”, é preciso evitar amplificar estereótipos e caricaturas. A mídia deve ser parte da solução, não apenas do diagnóstico. Afinal, como a própria ONU já advertiu, discurso de ódio online (e off-line) incita violência real, sendo fundamental a moderação de conteúdo e proteção contra assédio.¹⁰

2.4. Muçulmanas e a islamofobia à brasileira

Apesar de a imensa maioria dos brasileiros nunca ter tido contato pessoal com um muçulmano na vida, já que somos uma comunidade extremamente minoritária no Brasil, os índices de islamofobia por aqui evidenciam que não está havendo o respeito que se esperaria para com algo ou alguém que não se conhece. Já tivemos casos em que uma muçulmana de mãos dadas com filhos pequenos levou pedradas na rua, carro de irmão saindo de uma mesquita sendo atacado, muçulmana levando cusparada em ponto de ônibus, muçulmana tendo cigarro apagado em cima de seu véu, muçulmanas tendo seus lenços arrancados na rua, muçulmana sendo agredida com soco no olho em plena Avenida Rio Branco, no Centro do Rio, muçulmanas levando socos e chutes em loja de shopping em Foz do Iguaçu etc. Percebiam que, dos sete casos citados, seis ocorreram com mulheres, as maiores vítimas da covardia islamofóbica. Se a mulher no Islam, como observamos, é um capítulo à parte no que tange aos direitos humanos, o mesmo também é verdade no que diz respeito ao tipo de preconceito que lhe afeta.

Claramente, a islamofobia frequentemente se manifesta na forma de gênero, já que o véu é um signo especialmente visado e que identifica a seguidora do Islam mais facilmente para os islamofóbicos. Em certos países ele é proibido¹¹, em outros é visto como

¹⁰ Disponível em: <<https://news.un.org/pt/story/2024/03/1829096>>. Acesso em: 28 jul. 2026.

¹¹ O que representa uma barreira institucional lamentável, já que contraria flagrantemente o Artigo 6º da Resolução 36/55, que garante a liberdade de confeccionar e usar artigos necessários aos ritos ou costumes de uma religião.

estigma, e em quase todas as muçulmanas ainda são atacadas por causa dele. Sobretudo em nações ocidentais, a ignorância leva muitas pessoas a acreditar que devem “salvar” as muçulmanas daquele símbolo de “opressão”, pois ali elas podem ser “livres”. Apenas nessa última frase há tantas camadas que o espaço aqui disponível não nos permite analisar por completo; porém, por ora nos cabe esclarecer que, apesar do uso do hijab ser de fato uma regra na religião islâmica, as mulheres devem compreender o seu significado e desejar utilizá-lo, já que o Islam lhes garante o livre-arbítrio. Assim, mesmo as mulheres sendo “livres” no Ocidente, as muçulmanas que nele vivem seguem usando-o normalmente, pois trata-se de uma questão de fé e de obediência apenas a Deus, não a um homem, a um país ou a quem quer que seja. Qualquer proibição é uma forma de coerção estatal que viola diversos artigos da Resolução 36/55, e em vez de supostamente “libertar”, o Estado pune a mulher por uma escolha de consciência, excluindo-a da educação, do mercado de trabalho e estigmatizando-a novamente, em vez de empoderá-la.

Em 2015, a Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro realizou o primeiro estudo visando identificar as manifestações do preconceito contra o Islam e os muçulmanos no Brasil. O resultado foi uma espécie de dossiê, que teve duas atualizações até 2016 revelando dezenas de sites e páginas de redes sociais em português dedicadas apenas à criação de mentiras, difamações e difusão de ódio à religião islâmica e seus adeptos. O trabalho, denominado “Islamofobia — Virtual e Real”¹², esmiuçou também diversos ataques à muçulmanas e instituições islâmicas em solo brasileiro, contradizendo a fama de hospitalidade e acolhimento do nosso povo. Uma das conclusões que mais impressiona é que muitas das páginas islamofóbicas se referiam ao Islam como algo que precisava ser denunciado, como se o próprio Islam, uma religião milenar e reconhecida mundialmente, fosse por si só um crime.

O Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes da USP (GRACIAS), coordenado pela Profa. Dra. Francirosy

¹² O relatório não foi publicado, mas é disponibilizado pela Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro.

Campos Barbosa, produziu três relatórios de islamofobia no Brasil. O primeiro, em 2022, tinha como objetivo provar com dados se ela existia, e o resultado foi que sim, ela não só existia como tinha como alvo preferencial as mulheres muçulmanas. O segundo, no ano seguinte e com a escalada de conflitos no Oriente Médio, confirmou o que muitos muçulmanos brasileiros já sentem há muito tempo: guerras do outro lado do mundo geram hostilidades contra eles aqui. Quase todos os entrevistados apontaram a mídia e as redes sociais como parte do problema. Já em 2026, o terceiro relatório¹³ ouviu 328 mulheres muçulmanas de todas as regiões do Brasil, e mostrou que a islamofobia segue firme e forte contra elas. Entre os muitos dados colhidos, alguns chamam particularmente atenção: mais de 80% das muçulmanas já sofreram algum tipo de intolerância religiosa, seja na rua, na internet ou no trabalho. Entre as revertidas ao Islam, 22,4% não usam nenhum tipo de vestimenta islâmica por não se sentirem seguras, para 58,1% delas, e por medo de sofrer preconceito, para 47,1%. Mais de 90% das muçulmanas que sofreram algum tipo de violência não registraram boletim de ocorrência, o que explica a subnotificação deste crime, e 83,8% das revertidas associam a islamofobia ao aumento de sintomas de depressão e ansiedade.

3. Caminhos para o futuro

Para transformar as premissas da Resolução 36/55 em ações positivas práticas e combater a islamofobia, é necessário um esforço conjunto em múltiplas frentes. A solução não é unidimensional; exige a atuação de Estados, sociedade civil, mídia tradicional, plataformas digitais, comunidades religiosas e instituições internacionais.

3.1. O papel do Estado

Os Estados devem abandonar a “tolerância” passiva e implementar uma postura ativa de respeito às práticas religiosas, confor-

¹³ BARBOSA, F. C. (coord.) et al., III Relatório de Islamofobia no Brasil.

me a jurisprudência de direitos humanos. Leis anti-ódio robustas e específicas devem ser criadas, e onde já existem devem ser aplicadas. A Resolução 36/55 pede que os Estados adotem medidas legislativas (Art. 4), e a nossa Constituição Cidadã de 1988 seguiu essa orientação, sobretudo em seu Artigo 5. Mas os Estados devem ir além da proteção genérica. É preciso tipificar a islamofobia como uma forma de racismo e garantir a proteção de mesquitas e centros comunitários, como se protegem outros espaços sagrados. A legislação deve ser acompanhada de protocolos eficazes de prevenção e investigação de crimes.

3.2. Instituições educacionais e letramento religioso

A islamofobia é alimentada pela ignorância. Os currículos escolares nacionais, em todos os países, devem incluir o estudo da civilização islâmica não como um capítulo exótico e medieval, mas como parte integrante do patrimônio humano e do tecido social contemporâneo. O letramento religioso é uma ferramenta de segurança nacional, pois desmantela a narrativa de grupos fanatizados criminosos e de extremistas de direita que se retroalimentam, pintando a relação entre o Islam e o Ocidente como um choque de civilizações.

3.3. A mídia e as plataformas digitais

A grande imprensa precisa de maior atenção aos seus códigos de ética, revendo constantemente e com responsabilidade o tratamento dedicado às notícias referentes a comunidades minoritárias e estigmatizadas. Não se deve publicar a afiliação religiosa de um criminoso, a menos que seja estritamente relevante para o fato. Termos como “terrorista islâmico” devem ser abolidos, assim como se aboliu “terrorista católico” para o IRA. A islamofobia é, em grande parte, uma indústria midiática que vive do clickbait do medo. Da mesma forma, as big techs precisam adotar políticas assertivas e eficazes para moderação de conteúdo, proteção contra assédio e exclusão imediata de publicações que incitem o ódio.

3.4. Muçulmanos e demais comunidades religiosas

Devem haver ações inter-religiosas em todos os locais e o diálogo precisa ser constante. Quando uma sinagoga, uma igreja ou um terreiro é atacado, o muçulmano deve ser o primeiro a estender a mão, e vice-versa. As comunidades muçulmanas devem seguir condenando a violência e promovendo os valores humanitários do Islam, como na *Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos*, publicada pelo Conselho Islâmico da Europa pouco mais de dois meses antes da Resolução 36/55, e que confirma, junto com muitos outros documentos semelhantes publicados antes e depois por diversas entidades islâmicas, o alinhamento e o compromisso dos muçulmanos com o bem da humanidade.

Conclusão

A Resolução 36/55 representa um compromisso necessário da comunidade internacional com a liberdade religiosa e a dignidade humana, e sua relevância para os muçulmanos é real porque fornece base contra a discriminação e o preconceito. Porém, enquanto a islamofobia persistir nas escolas, nos empregos, nas ruas, nas redes e no trato com as comunidades islâmicas, a Declaração não terá alcançado seu objetivo. Combater a intolerância é proteger a ideia de humanidade plural, é uma luta pela coerência do projeto moderno de direitos humanos.

Acreditamos que seja hora de avaliar a criação de uma convenção internacional vinculante contra a discriminação religiosa, com um comitê de monitoramento e sistema de petições individuais, similar ao que existe para a discriminação racial e de gênero. Pois enquanto houver um fiel de qualquer religião que não possa viver a sua crença sem ser estigmatizado, humilhado ou atacado, a efetividade da Resolução 36/55 permanecerá incompleta.

Referências bibliográficas

AL OMARI, Abdul Aziz B. I. **Coletânea da Biografia do Profeta**: o Mensageiro de Allah, o Selo dos Profetas, Religião e Estado. Riad: [s.n.], 2020.

AL-MUBARAKPURI, Saifur-Rahman. **O Néctar Selado** — Biografia do Nobre Profeta. São Paulo: [s.n.], 2015.

AL MUSSLEH, Abdullah; ASSAUI, Salah. **O que todo muçulmano deve saber**. São Paulo: [s.n.], 2016.

BARBOSA, Francirosy Campos (coord.) et al. **III Relatório de Islamofobia no Brasil**. São Paulo: Ambigrama, 2026. Disponível em: <https://www.ambigrama.com.br/_files/ugd/ffe057_caeb5e3aa1c140059ce-678b91f467460.pdf>. Acesso em: 27 jul. 2026.

DEEB, Sam. **O Profeta do Islam — Muhammad**: Biografia e Guia Ilustrado dos Fundamentos Morais da Civilização Islâmica. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2014.

EL AED, Saleh. I. H. **O direito dos não muçulmanos sob um governo islâmico**. São Bernardo do Campo: [s.n.], 2003.

EL HAYEK, Samir. **Os Significados dos Versículos do Alcorão Sagrado**. São Paulo: Marsam Editora Jornalística, 2016.

EL SERJANI, Ragueb. **O que os muçulmanos ofereceram ao mundo**: as contribuições dos muçulmanos à humanidade, Vol. 1. São Paulo: Ed. do Autor, 2017.

ISBELLE, Sami A. **O Estado Islâmico e sua organização**. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2007.

LINGS, Martin. **Muhammad**: a vida do Profeta do Islam segundo as fontes mais antigas. São Paulo: Attar, 2010.

MOHAMAD, Aminuddin. **Interpretação do Significado dos Versículos do Nobre Al-Qur'ân**. Nova Déli, Índia: Goodword Books, 2023.

MOHAMAD, Aminuddin. **Mohammad** — O Mensageiro de Deus. São Bernardo do Campo: [s.n.], 1989.

ZAIDAN, Abdul Karim. **O Indivíduo e o Estado no Islam**. São Bernardo do Campo: [s.n.], 1990.

ABDALATI, Hammudah. **O Islam em foco**. São Bernardo do Campo: [s.n.], 1989.

Sites consultados

<https://www.sbmj.org.br/> | <https://www.fambras.org.br/> | <https://www.wamy.org.br/> | <https://www.iqaraislam.com/> | <https://www.historiaislamica.com.br/> |

Capítulo 5

Liberdade de consciência e a separação Igreja-Estado: A herança batista

*Freedom of conscience and the separation of church and
state: The baptist heritage*

*Libertad de conciencia y la separación iglesia-estado:
La herencia bautista*

Chrystiano Gomes Ferraz¹

Resumo

Este artigo analisa os dois pilares fundamentais da identidade histórica e teológica dos cristãos batistas: a Liberdade de Consciência e a Separação entre Igreja e Estado. A partir desses dois fundamentos, propõe um diálogo entre a herança teológica batista de Liberdade de Consciência e o pensamento ético-político de Martin Luther King Jr., aplicando-os ao cenário contemporâneo de intolerância religiosa no Brasil. Diante da crescente violência e perseguição contra comunidades de terreiro e minorias religiosas no país, o estudo argumenta que a defesa batista da liberdade de crença não pode ser restrita ao próprio grupo confessional. A partir do conceito de “rede inescapável de mutualidade” cunhado por King, demonstra-se que a omissão diante da violação do direito do outro corrompe a própria liberdade e que a preservação do espaço público plural é um dever solidário que vincula crentes e não crentes.

Palavras-chave: (Diálogo Interreligioso, Martin Luther King Jr., Liberdade de Consciência, Cristãos Batistas, Separação Igreja-Estado).

¹ Doutor em Teologia pelo Programa de Pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), em cotutela com a Universidade Católica Portuguesa (Lisboa). Coordenador pedagógico do Colégio Batista Shepard e pastor da Segunda Igreja Batista do Recreio dos Bandeirantes – RJ, vinculado à Ordem dos Pastores Batistas do Brasil. E-mail: chrysferaz@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7027640505611132>. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0140-5996>.

Abstract

This article analyzes the two fundamental pillars of the historical and theological identity of Baptist Christians: Freedom of Conscience and the Separation of Church and State. Based on these two pillars, it proposes a dialogue between the Baptist theological heritage of freedom of conscience and the ethical-political thought of Martin Luther King Jr., applying them to the contemporary scenario of religious intolerance in Brazil. In light of the rising violence and persecution against *terreiro* communities and religious minorities in the country, the study argues that the Baptist defense of freedom of belief cannot be restricted to its own confessional group. Drawing on the concept of an “inescapable network of mutuality” coined by King, it demonstrates that omission in the face of the violation of the other’s rights corrupts freedom itself, and that preserving a plural public square is a duty of solidarity binding both believers and non-believers.

Keywords: (Baptist Christians, Freedom of Conscience, Interfaith Dialogue, Martin Luther King Jr., Separation of Church and State)

Resumen

Este artículo analiza los dos pilares fundamentales de la identidad histórica y teológica de los cristianos bautistas: la Libertad de Conciencia y la Separación entre Iglesia y Estado. A partir de estos dos pilares, propone un diálogo entre la herencia teológica bautista de la libertad de conciencia y el pensamiento ético-político de Martin Luther King Jr., aplicándolos al escenario contemporáneo de la intolerancia religiosa en Brasil. Ante la creciente violencia y persecución contra las comunidades de *terreiro* y las minorías religiosas en el país, el estudio sostiene que la defensa bautista de la libertad de creencias no puede restringirse al propio grupo confesional. A partir del concepto de “red inescapable de mutualidad”, acuñado por King, se demuestra que la omisión ante

la violación del derecho del otro corrompe la propia libertad y que la preservación del espacio público plural es un deber solidario que vincula a creyentes y no creyentes.

Palabras claves: (Cristianos Bautistas, Diálogo Interreligioso, Libertad de Conciencia, Martin Luther King Jr., Separación Iglesia-Estado)

Introdução

Este pequeno artigo, ciente de suas limitações, pretende ser uma contribuição para o debate atual sobre liberdade religiosa em nosso país. Se você, caro leitor, sentir-se instigado e impulsionado a manter a efervescência e o entusiasmo sobre essa tão importante temática, consideraremos que o nosso empreendimento terá atingido seu principal objetivo.

O esquema é bem simples: primeiros batistas e suas ideias, um batista em especial e sua luta, para chegarmos a uma possível atitude-chave para o nosso momento.

Na primeira parte, traremos uma síntese das ideias dos primeiros batistas. Desde as suas origens no século XVII, com o movimento puritano e separatista inglês, os batistas posicionaram-se de forma pioneira na defesa da autonomia do indivíduo diante da fé e da independência da igreja frente ao poder civil. O estudo examina as bases e as contribuições de pensadores como Thomas Helwys e Roger Williams, demonstrando como esses conceitos moldaram a modernidade ocidental e permanecem centrais para os batistas.

Em seguida, traremos outro grande personagem entre os batistas, o reverendo Martin Luther King Jr. (1929-68), símbolo da luta pelos direitos civis e contra o racismo na América do Norte. King Jr. liderou diversos protestos, boicotes e passeatas não-violentas, inspirado pelo exemplo de Mahatma Gandhi e pelos seus princípios cristãos. De King, pinçaremos a ideia de “rede inescapável de mutualidade”. Refletiremos sobre este conceito e sua centralidade no pensamento e prática de Martin Luther King Jr.

Por fim, tentaremos uma articulação entre o pensamento dos primeiros batistas e Luther King Jr., para em seguida propormos uma atitude-chave para os nossos tempos, permeados por violência e de violações do direito à liberdade de crença, em especial, contra adeptos das religiões de matriz africana e espaços destinados às suas práticas de fé.

Capítulo 5

1. Os primeiros batistas, a Liberdade de Consciência e a Separação entre Igreja e Estado

A tradição batista consolidou-se ao longo da história não apenas por suas particularidades litúrgicas ou pela prática do batismo por imersão de crentes, mas por sua firme defesa de prerrogativas civis e teológicas que alteraram o panorama político do Ocidente. Entre essas prerrogativas, destacam-se a Liberdade de consciência e a Separação entre Igreja e Estado.

Em um período em que a Europa se dividia entre Estados confessionais católicos e protestantes, os primeiros líderes batistas emergiram com uma proposta radical: o Estado não possui jurisdição sobre a alma humana. Examinaremos o desenvolvimento histórico e os fundamentos teológicos desses dois conceitos, demonstrando sua interdependência e relevância permanente.

1.1 O contexto de surgimento dos batistas

O alvorecer do século XVII na Inglaterra foi marcado por uma profunda ansiedade política e eclesiástica. A ascensão de Tiago I (James I) ao trono inglês em 1603, inaugurando a dinastia Stuart, frustrou as expectativas tanto de católicos quanto de puritanos que buscavam maior tolerância sob a nova égide monárquica. Ao consolidar a máxima do “*no bishop, no king*” (sem bispo, não há rei)², Tiago I vinculou indissociavelmente a autoridade da Coroa à estrutura episcopal da Igreja Anglicana. Sob essa ótica absolutista, o dissentimento religioso não con-

² TANNER, V. J. R., *Constitutional Documents of the Reign of James I*, 1961, p.63.

figurava apenas uma heresia teológica, mas um ato de traição civil e subversão política contra o Estado.

Foi nesse cenário que o puritanismo radical se fragmentou, dando origem ao movimento separatista. Incapazes de reformar a Igreja da Inglaterra por dentro, grupos de fiéis optaram pela ruptura total, enfrentando o exílio e o confisco de bens. Entre esses dissidentes estavam Thomas Helwys (1575-1616) e John Smyth (1554-1612), lideranças que fundaram a primeira congregação batista em solo holandês.

Contudo, convictos de que a fuga da perseguição minava o testemunho profético da Igreja, Helwys tomou a decisão radical de retornar à pátria em 1611, juntamente com parte do seu grupo, estabelecendo em Spitalfields, nos arredores de Londres, a primeira igreja batista em solo inglês.³

O retorno de Helwys coincidiu com o endurecimento das leis de conformidade religiosa. A Inglaterra continuava sendo um terreno hostil às demais tradições religiosas não-anglicanas.

1.2 O manifesto pioneiro de Thomas Helwys

Em um apelo direto ao Rei Tiago I, Thomas Helwys, fundador da primeira igreja batista em solo inglês, publicou a obra *A Short Declaration of the Mystery of Iniquity* (Uma Breve Declaração do Mistério da Iniquidade), em 1612, em um gesto de audácia intelectual e teológica. A obra não era apenas uma crítica. Tratava-se de um manifesto revolucionário que alterava a gramática das relações entre a esfera civil e a espiritual. No manuscrito endereçado ao monarca, Helwys estabeleceu uma das primeiras defesas universais da liberdade religiosa na língua inglesa: “O rei é um homem mortal, e não Deus, portanto não tem poder sobre as almas imortais de seus súditos, para ordenar-lhes que professem esta ou aquela religião e estabelecer bispos sobre eles”.⁴

³ PEREIRA, José Reis., Uma breve história dos batistas, 1979, p.102.

⁴ HELWYS, T., 1612 apud MCBETH, 1987, p. 38.

Do ponto de vista historiográfico, o argumento de Helwys subverteu a lógica do direito divino dos reis ao delimitar categoricamente à jurisdição temporal. Ao afirmar a mortalidade do soberano diante da imortalidade da alma do súdito, o autor registrou com argumentos sua desautorização pessoal ao Estado em relação ao direito de coerção sobre a fé – estendendo essa prerrogativa inclusive a católicos, judeus, a outros religiosos e ateus, algo impensável para a maioria de seus contemporâneos.

Em seu descontentamento, Helwys incluiu a dor dos demais irmão de outras tradições religiosas que sofriam igual situação de perseguição e redução de direitos fundamentais, pelo fato de não professarem a fé anglicana.

A resposta da Coroa Stuart foi imediata: Helwys foi encarcerado na infame Prisão de Newgate por ordem de Tiago I, onde permaneceu até sua morte em 1616. O martírio de Helwys e o teor de sua obra consolidaram o DNA teológico batista, transformando o aprisionamento de sua liderança no marco inicial de uma longa tradição de resistência pacífica e defesa da liberdade de consciência.

Mais tarde, influenciado pelos primeiros batistas no tocante às liberdades, em sua famosa “Carta Acerca da Tolerância”, de 1689, o pensador John Locke, reafirmou:

O cuidado das almas não pode pertencer ao magistrado civil, porque seu poder consiste totalmente em coerção. Mas a religião verdadeira e salvadora consiste na persuasão interior do espírito, sem o que nada tem qualquer valor para Deus, pois tal é a natureza do entendimento humano, que não pode ser obrigado por nenhuma força externa.⁵

Se a salvação ocorre por meio de uma resposta de fé individual⁶, o uso da coerção anula a natureza do Evangelho. Os batistas argumentam que a fé, por definição bíblica, deve ser voluntária. Textos como Romanos 14.5 e 12 estabelecem que “cada um

⁵ LOCKE, J., Carta acerca da Tolerância, 1689, p.3.

⁶ Efésios 2, 8.

tenha opinião bem definida em sua própria mente” e que “cada um de nós prestará contas de si mesmo a Deus”.⁷

Seguiremos, pois, com uma breve mirada para outra luta paralela e indissociável: a necessária Separação entre Igreja e Estado.

2. A Separação entre Igreja e Estado

Capítulo 5

Se a liberdade de consciência é o princípio interno da alma, a separação entre Igreja e Estado é o mecanismo político e institucional que a protege.

No Brasil, essa separação foi oficializada em 7 de janeiro de 1890 pelo Decreto nº 119-A, transformando o país em um estado laico que garante a liberdade de culto e proíbe o financiamento ou a criação de religiões oficiais pelo poder público: “Proíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providencias”⁸

Por onde passaram, os batistas historicamente rejeitaram o modelo de fusão entre o trono e o altar. O movimento que começou na Inglaterra no século XVII, migrou para a nova colônia na América em busca de mais liberdade, deixando um legado importantíssimo.

2.1 Roger Williams e o desafio na Nova Inglaterra

Ao desembarcar na Colônia da Baía de Massachusetts em fevereiro de 1631, Roger Williams confrontou o arranjo teocrático-institucional do congregacionalismo não-separatista, articulado ideologicamente por teólogos proeminentes como John Cotton. Esse modelo eclesiológico fundamentava-se na premissa da “comunidade de aliança” (*covenant*), estabelecendo uma translação tipológica direta entre o Israel teocrático do Antigo Testamento e o

⁷ Romanos 14, 5 e 12.

⁸ PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm. Acesso em 28/07/2026.

experimento puritano na Nova Inglaterra.⁹ Tal hermenêutica providenciava a legitimação teológica para o exercício da coerção estatal pelo magistrado civil, a quem competia, de forma partilhada com os presbitérios, salvaguardar a ortodoxia e punir as infrações capituladas na Primeira Tábua do Decálogo, tais como a idolatria, a heresia formal, a blasfêmia e a profanação do *Sabbath*.¹⁰

Williams insurgiu-se radicalmente contra essa síntese teonômica, estruturando sua contestação a partir de dois axiomas eclesiológicos fundamentais: O Separantismo Eclesiológico Radical e a Incompetência Jurisdicional do Magistrado Secular.

Roger Williams sustentava que a recusa da Igreja de Boston em romper de maneira absoluta e formal com a comunhão da Igreja da Inglaterra (*Ecclesia Anglicana*) – considerada por ele um apêndice corrompido do anticristianismo papal – contaminava a pureza sacramental e litúrgica das congregações coloniais, reduzindo-as à cumplicidade espiritual.¹¹

O outro ponto, sob uma ótica estritamente baseada na teologia dos pactos, Williams delimitou o escopo do poder político civil exclusivamente à regulação da ordem pública e da moralidade intersubjetiva, isto é, às transgressões tipificadas na Segunda Tábua do Decálogo, como o homicídio, o furto e o adultério.¹² O magistrado, por conseguinte, carecia ontológica e divinamente de *jurisdictio* sobre o *forum internum* e os mistérios da alma humana.

A inflexibilidade de Williams em asseverar que a ingerência magistrática em matérias de consciência e fé constituía um “estupro da alma” (*soul rape*) e uma abominação diante de Deus¹³ culminou em sua condenação por sedição e heresia pela Corte Geral de Massachusetts no dia 9 de outubro de 1635.¹⁴

⁹ COTTON, J., *The Bloudy Tenent*, 1647, p. 15.

¹⁰ COTTON, J., *The Bloudy Tenent*, 1647, p. 19 a 22.

¹¹ WILLIAMS, R., *The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, 2001, p. 38.

¹² WILLIAMS, R., *The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, 2001, p. 94.

¹³ WILLIAMS, R., *The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, 2001, p. 142.

¹⁴ GAUSTAD, E., *Roger Williams*, 2005, p. 32.

Exilado durante o rigoroso inverno de 1636, Roger Williams adquiriu terras junto aos nativos Narragansett e fundou o assentamento de Providence, estabelecendo os fundamentos jurídicos da Colônia de Rhode Island sob o princípio pioneiro da absoluta imunidade religiosa e da separação institucional entre a ordem civil e a eclesiástica.¹⁵

Williams cunhou a expressão “muro de separação” mais de um século antes de Thomas Jefferson utilizá-la.

2.2 A Doutrina dos Dois Reinos e o “Muro de Separação”

Embora influenciados pela teologia reformada, os batistas radicalizaram a distinção entre a esfera civil e a religiosa. Na sua perspectiva, o Estado recebeu de Deus a espada¹⁶ para manter a ordem social, punir o mal e promover a justiça civil. À Igreja, contudo, foi dada a palavra e as armas espirituais.¹⁷

Logo, na visão batista, a interferência do Estado na Igreja corrompe a pureza comunitária, transformando a membresia regenerada em um corpo político misto e nominal. Da mesma forma, o uso do poder estatal pela Igreja para impor seus dogmas desfigura o caráter sacrificial do Cristo que afirmou: “O meu reino não é deste mundo”.¹⁸

Há, portanto, uma conexão entre a Doutrina dos Dois Reinos e o “Muro de Separação”. Nas palavras de Roger Williams: “O jardim das igrejas, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento, foi plantado com um muro de separação do mundo. Quando o povo de Deus negligencia a manutenção desse muro, Deus transforma Seu jardim em um deserto”.¹⁹

A ideia de separação entre Igreja e Estado foi o pilar fundamental para a criação dos Estados laicos modernos, transformando

¹⁵ WILLIAMS, R., *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, 2001, p. 11-12.

¹⁶ Romanos 13.

¹⁷ II Coríntios 10,4.

¹⁸ João 18,36.

¹⁹ WILLIAMS, R., *The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, n.p. Originalmente: « The garden of the churches of both Old and New Testament, planted with an hedge or wall of separation from the world. When God's people neglect to maintain that hedge or wall, God hath turned his garden into a wilderness. »

o governo de uma instituição teocrática em uma entidade neutra. Os batistas tiveram um papel pioneiro e decisivo nesse processo, especialmente no mundo anglo-saxão.

Cabe lembrar que tal neutralidade estatal não veio para destruir a religião, pelo contrário, o Estado que não impõe uma religião oficial, pode garantir que a cidadania não dependa da fé individual. Portanto, a laicidade serve para proteger os cidadãos da coerção estatal e garantir o direito de crer ou não crer.

A liberdade – palavra polissêmica e desgastada em nosso tempo – deve ser construída: exige esforço e construção social. É sobre lutar por direitos fundamentais e ser a favor da vida.

3. A “rede inescapável de mutualidade” segundo Martin Luther King Jr.

Dando sequência à nossa reflexão, após revisitarmos parte da história dos batistas, nos deteremos no exemplo de um batista. Sua vida foi inteiramente dedicada ao Evangelho e seguimento de Jesus Cristo. Como poucos, fez-se próximo daqueles que sofriam em seu tempo. Muitos anos após Helwys e Williams, outro exemplo de coragem e amor nos pode inspirar: Martin Luther King Jr.

3.1 Sobre Martin Luther King Jr.

Martin Luther King Jr. foi um pastor batista, teólogo e o mais influente líder do movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos. Conhecido mundialmente como um dos maiores defensores do princípio da não-violência ativa – muito influenciado por Mahatma Gandhi – e da desobediência civil, ele utilizou sua fé cristã e fundamentação intelectual para articular a resistência pacífica contra a segregação racial e a injustiça social nos Estados Unidos da América.²⁰

Nascido em Atlanta, Geórgia, em 15 de janeiro de 1929, King Jr. era filho do Reverendo Martin Luther King Sr. e de Alberta

²⁰ CARSON, C. *The Autobiography of Martin Luther King, Jr.* 1998, p. 13-14.

Williams King.²¹ Registrado inicialmente com o nome de Michael King Jr., sua identidade foi alterada posteriormente para Martin por seu pai, em homenagem ao reformador protestante alemão.²²

No âmbito familiar, Martin Luther King Jr. casou-se com Coretta Scott em 18 de junho de 1953, em uma cerimônia realizada em Marion, Alabama.²³ Coretta Scott King atuou como uma parceira intelectual e ativista na expansão das pautas de direitos humanos.²⁴ O casal teve quatro filhos: Yolanda Denise King (nascida em 1955), Martin Luther King III (nascido em 1957), Dexter Scott King (nascido em 1961) e Bernice Albertine King (nascida em 1963).²⁵

Como ministro ordenado, King Jr. exerceu o pastorado em duas comunidades eclesiais centrais:

- Igreja Batista de Dexter Avenue (*Dexter Avenue Baptist Church*): Localizada em Montgomery, Alabama, onde assumiu o cargo de pastor titular em 1954 (CARSON, 1998, p. 49). Foi a partir dessa liderança que ele presidiu o histórico boicote aos ônibus de Montgomery em 1955.²⁶
- Igreja Batista Ebenezer (*Ebenezer Baptist Church*): Localizada em Atlanta, Geórgia. King Jr. retornou à sua cidade natal em 1960 para atuar como pastor auxiliar, ao lado de seu pai, função que manteve ativamente até o seu assassinato em 1968.²⁷

King Jr. era amplamente reconhecido por sua liderança na *Southern Christian Leadership Conference* (SCLC) e por sua extraordinária eloquência oratória.²⁸ Ele se consolidou globalmente

²¹ THE MARTIN LUTHER KING, JR., RESEARCH AND EDUCATION INSTITUTE. The Martin Luther King, Jr., s.d.

²² CARSON, C., The Autobiography of Martin Luther King, Jr. 1998, p. 2-3).

²³ THE MARTIN LUTHER KING, JR., RESEARCH AND EDUCATION INSTITUTE. The Martin Luther King, Jr., s.d.

²⁴ CARSON, C., The Autobiography of Martin Luther King, Jr. 1998, p. 39-41).

²⁵ THE MARTIN LUTHER KING, JR., RESEARCH AND EDUCATION INSTITUTE. The Martin Luther King, Jr., s.d.

²⁶ THE MARTIN LUTHER KING, JR., RESEARCH AND EDUCATION INSTITUTE. The Martin Luther King, Jr., s.d.

²⁷ CARSON, C., The Autobiography of Martin Luther King, Jr. 1998, p. 143

²⁸ THE MARTIN LUTHER KING, JR., RESEARCH AND EDUCATION INSTITUTE.

como o principal rosto do pacifismo americano na luta por igualdade, sendo o arquiteto da Marcha sobre Washington, de 1963, onde proferiu o discurso “*I Have a Dream*”.²⁹ Esse protagonismo o levou a ser internacionalmente reconhecido como o mais jovem agraciado com o Prêmio Nobel da Paz em 1964.³⁰

Sua trajetória na terra foi interrompida em 4 de abril de 1968, aos 39 anos de idade, quando foi assassinado por um disparo de arma de fogo na sacada do Lorraine Motel, em Memphis, Tennessee, local onde apoiava a greve dos trabalhadores de saneamento da cidade³¹, eternizando um legado imortalizado.

3.2 Destacando um conceito-chave em Martin Luther King Jr.

“A injustiça em qualquer lugar é uma ameaça à justiça em todo lugar. Estamos presos em uma rede inescapável de mutualidade, amarrados em uma única trama do destino. O que quer que afete a um diretamente, afeta a todos indiretamente”³² (grifo nosso). Essas potentes palavras foram escritas pelo pastor batista Martin Luther King Jr., em abril de 1963, em resposta à carta pública de oito clérigos – brancos – que se posicionaram de maneira contrária à sua liderança e participação nos protestos contra a segregação racial em Birmingham, Alabama. Na ocasião, Martin Luther King Jr. fora preso por lutar – de maneira pacífica e não-violenta – por direitos civis e igualdade para a população negra.

Ao deixar Atlanta para lutar contra as injustiças que estavam acontecendo em Birmingham, Martin Luther King Jr. demonstrou não ser indiferente ao sofrimento alheio. A injustiça, ainda que em outra cidade, o afetou a ponto de o mobilizar.

The Martin Luther King, Jr., s.d

²⁹ CARSON, C., *The Autobiography of Martin Luther King, Jr.* 1998, p. 221-224).

³⁰ THE MARTIN LUTHER KING, JR., RESEARCH AND EDUCATION INSTITUTE. The Martin Luther King, Jr., s.d

³¹ CARSON, C., *The Autobiography of Martin Luther King, Jr.* 1998, p. 365-366).

³² KING JR., M. L., *Letter from Birmingham Jail*, 1964. p. 65. Originalmente: “Injustice anywhere is a threat to justice everywhere. We are caught in an inescapable network of mutuality, tied in a single garment of destiny. Whatever affects one directly, affects all indirectly.”

Na conhecida “Carta da Prisão de Birmingham de 1963”, entre outros ensinamentos preciosos, chama a atenção de todos para uma forma sensível e vital de perceber a interligação humana como “uma rede inescapável de mutualidade”³³, na qual estamos todos, juntos, afetando e sendo afetados por ações e omissões – conscientes ou inconscientes. Ela resume o conceito de interdependência humana e responsabilidade social coletiva.

Longe de ser uma frase isolada na carta de uma prisão, essa ideia representava a espinha dorsal da sua filosofia teológica e sociológica: a convicção de que toda a vida está inter-relacionada. King frequentemente repetia seus argumentos mais potentes para fixá-los na consciência pública. Por isso, o conceito foi um pilar recorrente no pensamento de King, aparecendo em diversos contextos de sua trajetória.

Separemos alguns momentos nos quais King fez referência à máxima até por nós abordada.

King Jr. utilizou a frase para combater o isolacionismo, em sermão proferido à Comissão de Missões e Relações Ecumênicas, igreja Presbiteriana Unida, em 1956, afirmando que “*Estamos presos em uma rede inescapável de mutualidade*”.³⁴ Os esforços separados e desconexos são, certamente, menos eficazes do que os esforços conjuntos e coordenados. A cooperação é uma arma poderosa.

Mais tarde, em 1959, na ocasião do *Africa Freedom Dinner*, encontro realizado em Atlanta, King aplicou o conceito à descolonização, afirmando que a luta pelos direitos civis não era isolada, mas parte de uma rede.

Em 1961, em discurso na *Ebenezer Baptist Church*, conectou a interdependência global com a justiça econômica, declarando que “estamos ligados em uma rede inescapável de mutualidade, ligados em uma única veste de destino”.³⁵

Em pregação realizada na *Unitarian Church of Germantown*, em dezembro de 1960, King repetiu a metáfora para ilustrar a in-

³³ KING JR., M. L., Letter from Birmingham Jail, 1964. p. 65.

³⁴ KING JR., M. L., “Paul’s Letter to American Christians”, 1956, n.p. Originalmente: “we are caught in an inescapable network of mutuality”.

³⁵ KING JR., M. L., “The American Dream”, July 4th Speech Transcript. 1961. N.p.

terconexão humana e a impossibilidade de riqueza individual em um mundo pobre.³⁶

Por último, vejamos o discurso “*Remaining Awake Through a Great Revolution*”, no qual King argumentou que a tecnologia exige uma ética de interdependência, citando “*we are all caught in an inescapable network of mutuality*”.³⁷ À frente do seu tempo, quase que usando um tom profético, o pastor batista já antecipava a preocupação com o justo uso da *techné*, sem mesmo ter vivido o momento histórico seguinte, que viria a colher os estragos e as divisões.

Podemos observar que a formulação conceitual de “mutualidade” em Martin Luther King Jr. estrutura-se a partir de dimensões geopolíticas, teológico-filosóficas e socioeconômicas que redefinem a responsabilidade coletiva, estabelecendo uma crítica à fragmentação social. Ao rejeitar o isolamento geográfico e defender que a injustiça local afeta toda a nação, King fundamenta seu ativismo na interconexão de dignidade humana e na interdependência global, onde o progresso ocidental é diretamente ligado ao trabalho e sofrimento de povos diversos.

Conclusão

Anos de luta se passaram, com avanços e retrocessos, mas a notícia ainda não é boa: nos últimos anos o Brasil tem seguido uma escalada de intolerância religiosa. O desafio da convivência pacífica com o diferente no mesmo espaço – físico ou virtual – vem apresentando essa grave crise:

Dados do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (MDHC), reunidos a partir das denúncias registradas no Disque 100, mostram que, entre 2021 e 2025, o número de casos aumentou 366%. Apenas no último ano, foram contabilizadas 2.723 denúncias — um crescimento de 10% em relação a 2024.³⁸

³⁶ KING JR., M. L., “The Three Dimensions of a Complete Life”, 1960, n.p.: “we are tied in an inescapable network of mutuality, tied in a single garment of destiny”.

³⁷ KING JR., M. L., “Remaining Awake Through a Great Revolution”, June 1965, n.p.

³⁸ SATYRO, T., O crescimento da intolerância religiosa como desafio à democracia brasileira, 2026. N.p.

Esse cenário lamentável de violação de direitos fundamentais vem apontando como principais alvos os religiosos que pertencem às religiões de matriz africanas, violentados de maneira desproporcional:

A análise desses dados evidencia ainda que as religiões de matrizes africanas são as principais vítimas desse tipo de violência. Ao excluir os registros em que a religião da vítima aparece como “não identificada” ou “não sabe”, restam 658 casos, dos quais 468 — o equivalente a 71% — envolvem adeptos da umbanda, candomblé ou outras tradições afro-brasileiras. Quando se observam apenas as denúncias em que a vítima se identifica especificamente como umbandista ou candomblecista, o número chega a 430 casos, representando 65% do total.³⁹

Podemos concluir que o racismo religioso, uma das facetas do racismo estrutural, continua vivo e espalhando mortes. Mesmo após 45 anos da Resolução 36/55 da ONU (1981–2026), tão celebrada pelos batistas na ocasião de seu lançamento,⁴⁰ seguimos distantes da garantia da liberdade de crença na sociedade contemporânea. Estamos em mais um momento decisivo, que requer coragem e posicionamento. Os projetos e investidas que ameaçam a liberdade seguem em curso, seja por pequenas – e perigosas – ações diárias, ou na tentativa de estabelecer um poder estatal intolerante – vide a radicalidade dos “terrivelmente” evangélicos.

A trajetória histórica dos cristãos batistas demonstra que a liberdade de consciência e a separação entre Igreja e Estado não nasceram como estratégias de conveniência política, mas sim como imperativos teológicos decorrentes do senhorio de Jesus Cristo e da natureza voluntária da fé. Ao insistirem que o Estado deve ser neutro em matéria de religião e que a consciência individual é

³⁹ SATYRO, T., *O crescimento da intolerância religiosa como desafio à democracia brasileira*, 2026. N.p.

⁴⁰ BAPTIST WORLD ALLIANCE. *United Nations Declaration Concerning Religious “Intolerance and Discrimination”*, 1981. N.p. A resolução apresentou perfeito alinhamento com a herança batista de luta pela liberdade religiosa.

inviolável, os batistas anteciparam e ajudaram a fundar os direitos humanos fundamentais da modernidade. Preservar essa memória e prática teológica continua sendo o desafio da denominação em um mundo marcado por constantes tensões entre fé e poder civil.

A busca pelo diálogo ecumênico e inter-religioso contemporâneo encontra um gargalo civil prático no avanço da intolerância. Conforme apontam os dados estatísticos governamentais por nós destacados, o Brasil registrou um crescimento vertiginoso nas notificações de agressões motivadas por crença, expondo a urgência de uma ação coordenada das instituições religiosas.⁴¹

O imperativo profético de Martin Luther King Jr., cuja premissa de que a humanidade partilha de uma mesma veste de destino e deve se relacionar como uma “rede de mutualidade” exige a responsabilidade mútua entre os cidadãos.

Portanto, para os batistas — que historicamente ratificam a inviolabilidade da consciência perante o Estado —, a salvaguarda jurídica da liberdade de crença transcende a conveniência denominacional, consolidando-se como o espaço basilar de sobrevivência e luta de todas as fés.

Sob a inspiração do exemplo de King, William e Helwys, que não passe de nós a construção da firme consciência do nosso dever de combater as injustiças, ainda que não sejamos nós os afetados diretamente. Parafraseando King Jr.: um atentado ao direito de professar uma fé, é uma ameaça à liberdade de professar qualquer outra fé.

Referências bibliográficas

BAPTIST WORLD ALLIANCE. **United Nations Declaration Concerning Religious “Intolerance and Discrimination”**, 1981. Disponível em: <https://baptistworld.org/bwa-resolutions/united-nations-declaration-concerning-religious-intolerance-and-discrimination/>. Acesso em: 5 ago. 2026.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. Ouvidoria Nacional de Direitos Humanos. **Painel de Dados do Disque 100**: Relatório consolidado de

⁴¹ BRASIL. Painel de Dados do Disque 100, 2025.n.p.

violações de direitos humanos - Intolerância Religiosa. Brasília: MDHC, 2025. Disponível em: <http://www.gov.br/mdh/pt-br/aceso-a-informacao/dados-abertos/disque100>. Acesso em: 26 jul. 2026.

CARSON, Clayborne (Ed.). **The Autobiography of Martin Luther King, Jr.** New York: Warner Books, 1998.

COTTON, John. **The Bloody Tenent, Washed, and Made White in the Blood of the Lamb.** London: [s.n.], 1647.

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA (CBB). **Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira.** Rio de Janeiro: JUERP, 1986 .

GAUSTAD, Edwin S. **Roger Williams.** Oxford: Oxford University Press, 2005.

KING JR., Martin Luther. Letter from Birmingham Jail. In: KING JR., Martin Luther. **Why We Can't Wait.** New York: Signet Classic, 1964. p. 64-84.

KING JR., Martin Luther. **Paul's Letter to American Christians.** Sermon delivered at Dexter Avenue Baptist Church, Montgomery, Ala., 4 Nov. 1956. Disponível em: < <https://kinginstitute.stanford.edu/king-papers/documents/pauls-letter-american-christians-sermon-delivered-commission-ecumenical>>. Acesso em: 7 ago. 2026.

KING, M. L. J. **“Remaining Awake Through a Great Revolution”** Oberlin College, June 1965, Oberlin Ohio. Disponível em: <https://www2.oberlin.edu/external/EOG/BlackHistoryMonth/MLK/CommAddress.html>. Acesso em: 2 ago. 2026.

KING JR., Martin Luther. **The American Dream.** Speech delivered at Ebenezer Baptist Church, Atlanta, Georgia, 4 July 1961. Disponível em: < [MLK Jr. The American Dream 4th of July Speech Transcript | Rev](#)>. Acesso em: 7 ago. 2026.

KING JR., Martin Luther. **The Three Dimensions of a Complete Life.** Sermon delivered at Unitarian Church, Evanston, Ill., 1960. Disponível em: < [“The Three Dimensions of a Complete Life,” Sermon Delivered at the Unitarian Church of Germantown | The Martin Luther King, Jr. Research and Education Institute](#) >. Acesso em: 7 ago. 2026.

LOCKE, John. **Carta acerca da Tolerância**, 1689. [Tradução de Anoar Aiex]. Coleção “Os Pensadores”, Abril Cultural, p. 03-39.

MCBETH, H. Leon. **The Baptist Heritage: Four Centuries of Baptist Witness.** Nashville: Broadman Press, 1987.

PEREIRA, José Reis. **Uma breve história dos batistas.** 2. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1979.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890.** Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm. Acesso em: 28 jul. 2026.

SATYRO, TAUAN. **O crescimento da intolerância religiosa como desafio à democracia brasileira.** Site do IBASE, Rio de Janeiro, 11 fev. 2026. Disponível em: <https://ibase.br/o-crescimento-da-intolerancia-religiosa-como-desafio-a-democracia-brasileira/>. Acesso em: 1 ago. 2026.

TANNER, V. J. R. **Constitutional Documents of the Reign of James I.** Cambridge: Cambridge at the University Press, 1961.

THE MARTIN LUTHER KING, JR. RESEARCH AND EDUCATION INSTITUTE. **The Martin Luther King, Jr., Encyclopedia.** Stanford University. Disponível em: <https://kinginstitute.stanford.edu/>. Acesso em: 1 ago. 2026.

WILLIAMS, Roger. **The Bloody Tenent of Persecution for Cause of Conscience.** Macon: Mercer University Press, 2001 (Original publicado em 1644). Disponível em: https://www.gutenberg.org/cache/epub/65739/pg65739-images.html#FNanchor_62. Acesso em: 1 ago. 2026.

Capítulo 6

Espiritualidade como sementes no Inverno: Uma travessia pela memória, história e ressurgência entre os *Ojibwe* e os *Dofurêm Guaianá*

*Spirituality as Seeds in Winter:
A journey through memory, history and resurgence among
the Ojibwe and the Dofurêm Guaianá*

*Espiritualidad como Semillas en Invierno:
Una travesía por la memoria, la historia y el resurgimiento
entre los Ojibwe y los Dofurêm Guaianá*

*Claudia Helena Fernandes Lobo (Kenê Taotã Guaianá)¹
Athamis Bárbara de Souza Barbosa²*

Resumo

Este capítulo analisa a liberdade religiosa indígena a partir de uma travessia entre memória, história e ressurgência, colocando em diálogo experiências dos povos Ojibwe, da Nação Anishinaabe, e Dofurêm Guaianá. A narrativa parte de uma experiência pessoal de reencontro com o povo Dofurêm Guaianá e percorre diferentes camadas de apagamento colonial, articulando memória oral, espiritualidade, historiografia e experiência vivida. A imagem do palimpsesto urbano orienta a leitura da cidade de São Paulo como

¹ Professora de História formada pela Universidade de São Paulo. Acupunturista, Terapeuta Xamânica e iniciada como Cuiã (liderança espiritual) do povo Dofurêm Guaianá. E-mail: claudiahelenalobo@gmail.com. ORCID: 0009-0004-6430-0149.

² Líder de cerimônia xamânica e Mulher Medicina. Fundadora e presidente do Centro de Tradições Nativas Nowa Cumig-RJ. Pós-graduada em Pedagogia pela Universidade de Leuven (Bélgica) e Doutora Honoris Causa pela Universidade da Ordem dos Capelães. Mulher medicina e membro de diversos conselhos inter-religiosos. E-mail: barbaratha@hotmail.com.

Capítulo 6

território no qual histórias indígenas permanecem sob sucessivas camadas de ocupação. As contribuições de John Monteiro, Pedro Puntoni e Guida Marques permitem compreender a escravização indígena, as guerras de conquista e os discursos que legitimaram a violência colonial. Em diálogo, a experiência Ojibwe e o sistema canadense de escolas residenciais evidenciam outras formas de assimilação, voltadas à ruptura de vínculos familiares, linguísticos, culturais e espirituais. Apesar das perseguições, os conhecimentos ancestrais permaneceram vivos por meio da memória, da oralidade, dos rituais e das relações comunitárias. O capítulo acompanha o processo contemporâneo de ressurgência Dofurê Guaianá, marcado pelo reencontro entre famílias, pela reorganização coletiva e pela retomada de práticas espirituais. Assim, a liberdade religiosa é compreendida não apenas como direito jurídico, mas como condição para a continuidade da memória, do pertencimento e da própria existência coletiva dos povos indígenas. Ao aproximar trajetórias distintas sem apagar suas especificidades, o texto identifica continuidades de resistência e mostra como memórias silenciadas podem voltar a orientar a vida coletiva, permitindo que espiritualidades preservadas atravessem o tempo e encontrem condições para florescer hoje.

Palavras-chave: liberdade religiosa, memória indígena, ressurgência, Dofurê Guaianá, Ojibwe.

Abstract

This chapter examines Indigenous religious freedom through a journey across memory, history, and resurgence, bringing into dialogue the experiences of the Ojibwe, of the Anishinaabe Nation, and the Dofurê Guaianá. The narrative begins with a personal experience of reconnecting with the Dofurê Guaianá people and moves through different layers of colonial erasure, articulating oral memory, spirituality, historiography, and lived experience. The image of the urban palimpsest guides the reading of the city of São Paulo as a territory in which Indigenous histories remain

beneath successive layers of occupation. The contributions of John Monteiro, Pedro Puntoni, and Guida Marques help illuminate Indigenous enslavement, wars of conquest, and the discourses that legitimized colonial violence. In dialogue, the Ojibwe experience and the Canadian residential school system reveal other forms of assimilation aimed at breaking family, linguistic, cultural, and spiritual bonds. Despite persecution, ancestral knowledge remained alive through memory, oral tradition, rituals, and community relations. The chapter also follows the contemporary resurgence of the Dofurêm Guaianá, marked by the reunion of families, collective reorganization, and the renewal of spiritual practices. Religious freedom is therefore understood not only as a legal right but as a condition for the continuity of memory, belonging, and the collective existence of Indigenous peoples. By bringing distinct trajectories together without erasing their specificities, the text shows how silenced memories can once again guide collective life and create conditions for preserved spiritualities to flourish.

Keywords: religious freedom, Indigenous memory, resurgence, Dofurêm Guaianá, Ojibwe.

Resumen

Este capítulo analiza la libertad religiosa indígena a partir de una travesía entre memoria, historia y resurgimiento, poniendo en diálogo las experiencias de los pueblos Ojibwe, de la Nación Anishinaabe, y Dofurêm Guaianá. La narrativa parte de una experiencia personal de reencuentro con el pueblo Dofurêm Guaianá y recorre distintas capas de borramiento colonial, articulando memoria oral, espiritualidad, historiografía y experiencia vivida. La imagen del palimpsesto urbano orienta la lectura de la ciudad de São Paulo como territorio en el que las historias indígenas permanecen bajo sucesivas capas de ocupación. Las contribuciones de John Monteiro, Pedro Puntoni y Guida Marques permiten comprender la esclavización indígena, las guerras de conquista y los discursos que legitimaron la violencia

colonial. En diálogo, la experiencia Ojibwe y el sistema canadiense de escuelas residenciales revelan otras formas de asimilación dirigidas a romper vínculos familiares, lingüísticos, culturales y espirituales. A pesar de las persecuciones, los conocimientos ancestrales permanecieron vivos mediante la memoria, la oralidad, los rituales y las relaciones comunitarias. El capítulo acompaña también el proceso contemporáneo de resurgimiento Dofurêm Guaianá, marcado por el reencuentro entre familias, la reorganización colectiva y la recuperación de prácticas espirituales. Así, la libertad religiosa se entiende no solo como un derecho jurídico, sino como condición para la continuidad de la memoria, la pertenencia y la propia existencia colectiva de los pueblos indígenas.

Palabras claves: libertad religiosa, memoria indígena, resurgimiento, Dofurêm Guaianá, Ojibwe

Introdução

O rosto no espelho. O pincel, o urucum, o jenipapo e os grafismos. Momaká vá... Momaká .³ A canção da onça nos ouvidos e os traços sendo pintados.

O rosto refletido não é apenas um rosto. É a continuidade da ancestralidade, da espiritualidade guardada como semente durante o inverno. Os traços, as vestes e os adereços trazem consigo a memória do passado, conectando gerações separadas pelo tempo, mas unidas pela mesma herança.

Para chegar à Hãivê ti Vaikiê⁴ é preciso pegar o metrô que cruza toda a zona leste da cidade de São Paulo até a estação Patriarca. O percurso atravessa terras que um dia foram nossas, hoje cobertas por casas, prédios, fábricas, ruas e negócios.

De repente, a visão se turva. O peito contrai e se expande.

Além dos prédios e de tudo o que vejo pela janela, minha mente atravessa outras paisagens. O metrô continua seu percurso pela zona leste de São Paulo; eu, porém, sigo para o Rio de

³ Momaká vá... momaká... “Vamos dançar... Vamos dançar...”

⁴ Hãivê ti Vaikiê: “Aldeia do Cemitério”

Janeiro, em direção ao Centro Nowa Cumig, onde aprofundi minha jornada espiritual ao conhecer o povo Ojibwe, antes mesmo de reencontrar meu próprio povo.

O povo Ojibwe, integrante da Nação Anishinaabe, cujos territórios tradicionais se estendem pelo norte dos Estados Unidos e sul do Canadá, também conheceu profundamente a violência da intolerância e da imposição cultural. Durante gerações, milhares de crianças indígenas foram afastadas de suas famílias e enviadas para escolas residenciais administradas por instituições religiosas. Ali, línguas, crenças, práticas espirituais e formas de compreender o mundo foram reprimidas em nome de um projeto de assimilação cultural.

As consequências desse sistema atravessaram gerações, afetando indivíduos, famílias e comunidades inteiras. Ainda assim, a espiritualidade, a memória e os saberes ancestrais sobreviveram. Como sementes durante o inverno, permaneceram ocultos até encontrarem condições para florescer novamente.

Diante dos olhos abrem-se então as retinas da História. A liberdade de antes. A complexa trama de violências sofridas. As estratégias de sobrevivência construídas ao longo dos séculos. O apagamento e, ao mesmo tempo, a continuidade silenciosa das crenças e tradições.

Então o metrô, a cidade, o caminho para a aldeia, o Centro Nowa Cumig e o Veingraniã⁵, que está prestes a começar, deixam de ser apenas parte da paisagem. Tornam-se testemunhas de uma série de perguntas.

Quantos caminhos o apagamento sofrido pelos Dofurêm Guaianá me levou a percorrer até esse reencontro? Quantas dúvidas me conduziram por territórios, histórias e tradições distintas até que eu pudesse compreender melhor a minha própria?

O que acontece com um povo quando lhe é negado o direito de transmitir sua espiritualidade aos seus filhos?

Como as tradições ancestrais conseguem sobreviver quando suas cerimônias são proibidas, suas línguas silenciadas e suas formas de compreender o mundo consideradas ilegítimas?

⁵ Veingraniã: ritual tradicional Dofurêm Guaianá correspondente ao batismo.

E de que maneira a retomada dessas tradições se transforma não apenas em recuperação cultural, mas também em um caminho de cura, pertencimento e reconstrução coletiva?

Foram essas perguntas que transformaram minha busca pessoal em uma investigação histórica. Ao seguir seus rastros, compreendi que minha trajetória individual fazia parte de uma história muito mais ampla, compartilhada por diferentes povos indígenas que, apesar da perseguição e do apagamento, encontraram maneiras de manter viva a própria espiritualidade. Caminhos que me formaram e que hoje se entrelaçam como as estações do metrô.

Embora separados por milhares de quilômetros e por contextos históricos distintos, os Dofurêm Guaianá e os Ojibwe compartilham experiências marcadas por tentativas de controle sobre suas espiritualidades, seus modos de vida e suas formas de transmitir conhecimentos às novas gerações. As aproximações entre essas trajetórias não pretendem apagar suas especificidades históricas e culturais, mas evidenciar que diferentes povos indígenas enfrentaram processos de apagamento cujos efeitos ainda repercutem no presente.

É a partir dessa travessia que este artigo propõe refletir sobre a liberdade religiosa entre povos indígenas, colocando em diálogo as experiências dos Dofurêm Guaianá e dos Ojibwe. Mais do que comparar histórias, busca compreender como espiritualidades ancestrais atravessaram longos períodos de perseguição, silenciamento e invisibilização sem deixarem de existir. Assim como sementes permanecem ocultas durante o inverno até encontrarem condições para florescer, memórias, práticas espirituais e formas próprias de compreender o mundo também resistem ao silêncio, transmitidas entre gerações até voltarem a orientar a vida coletiva. Nesse sentido, a liberdade religiosa não é tratada apenas como um direito assegurado por normas jurídicas, mas como condição para a continuidade da memória, da identidade e da própria existência dos povos indígenas.

Compreender essas trajetórias exige escutar diferentes formas de memória. A reconstrução de suas histórias não pode apoiar-se exclusivamente em documentos produzidos por observadores externos, que muitas vezes desconheciam as cosmologias, as lín-

guas e os modos de vida dos povos que descreviam. É necessário colocar essas fontes em diálogo com as memórias preservadas pelas próprias comunidades, transmitidas por anciãos e anciãs, guardiões das histórias, das canções, dos rituais, das línguas e dos conhecimentos ancestrais. Elas são fontes legítimas de conhecimento, preservação histórica e continuidade espiritual.

Ao mesmo tempo, indígenas contemporâneos vêm ocupando espaços na História, na Arqueologia, na Arte, na Biologia, na Genética e em muitos outros campos do conhecimento. Esse movimento permite que conhecimentos tradicionais e pesquisas acadêmicas dialoguem entre si, fazendo com que documentos, evidências e investigações científicas confirmem, ampliem e iluminem aquilo que os povos indígenas preservaram ao longo de séculos por meio da memória, da oralidade e da espiritualidade.

Esse diálogo entre memória, história e espiritualidade não apenas orienta esta pesquisa; ele também expressa uma forma indígena de produzir conhecimento, na qual experiência vivida, tradição oral, documentação histórica e investigação acadêmica não se excluem, mas se fortalecem mutuamente.

Esta é uma travessia entre territórios, tempos e experiências. Uma travessia que começa com uma pergunta pessoal, passa pela história dos Dofurêm Guaianá e dos Ojibwe e retorna a uma questão universal: o direito humano de permanecer fiel às próprias crenças, memórias e formas de existir.

1. Sobre terras e memórias Guaianá

Enquanto o metrô segue seu percurso, não consigo evitar um pensamento curioso. Hoje, a inteligência artificial é capaz de apagar pessoas e objetos de fotografias, reconstruir cenários e criar imagens de realidades que já não existem.

Minha imaginação também.

No lugar dos prédios que ocupam a paisagem, vejo árvores gigantescas. A ponte desaparece. Apenas o rio permanece corren-

do livremente. Consigo imaginar nossas aldeias⁶ e o conforto das casas de inverno, construídas parcialmente sob a terra. Eram circulares e, no centro, mantinha-se acesa a fogueira que jamais deveria se apagar. Sobre peles e kunrú⁷, famílias inteiras passavam as noites reunidas.

Os mais velhos contavam histórias. Algumas divertiam, outras ensinavam, e havia aquelas que despertavam medo. Entre elas estavam os relatos sobre Ikatotê, uma entidade descrita como uma espécie de homem-macaco que podia surgir a qualquer momento. Dizia-se que gostava de levar os colares que produzíamos, mas também podia ser encontrado nas matas. Ninguém sabia ao certo o que aconteceria nesse encontro. Por precaução, o melhor era evitá-lo. E, caso isso não fosse possível, correr.

Nunca estávamos sozinhos.

Pelos caminhos, os Bonang⁸ acompanhavam os viajantes. Os Iangrô podiam assumir diferentes formas — humanas, animais ou mesmo objetos — para auxiliar, orientar ou, em determinadas circunstâncias, causar danos. Em outras dimensões habitavam os Dongrevê, e acreditava-se que os próprios seres humanos podiam existir simultaneamente em diferentes planos da realidade.

Talvez por isso poucos desejassem tornar-se Cuiã.

O Cuiã era a principal liderança espiritual do povo. Não se tratava de uma escolha, mas de uma condição recebida ao nascer. Negar esse destino não era possível. Sua responsabilidade era imensa, pois lhe cabia conhecer as plantas medicinais, conduzir os cantos apropriados para a cura, orientar espiritualmente a comunidade e proteger o povo contra ameaças invisíveis.

Dizia-se que tudo aquilo que se dirigia ao povo passava primeiro pelo Cuiã. Em experiências físicas e espirituais, sonhos e

⁶ As informações sobre a cosmologia, a organização social, os ritos, as práticas cotidianas e as tradições Dofurê Guaianá apresentadas nesta seção provêm da tradição oral do povo, preservada e transmitida entre gerações por seus membros e suas lideranças.

⁷ Kunrú: tipo de manto utilizado sobre as roupas e também para se deitar ou cobrir durante as longas caminhadas.

⁸ Bonang: espíritos, geralmente na forma de animais, que apenas observam, sem interferir.

visões, ele recebia sinais, advertências e ensinamentos. Em determinadas circunstâncias, podia inclusive incorporar um Acupli⁹, um Acupli Iamã¹⁰ ou um Dongrevê. Talvez por isso os Cuiã fossem frequentemente descritos como pessoas reservadas, rigorosas e misteriosas.

Durante os rituais utilizavam máscaras e adornos confeccionados com ossos e crânios de animais de grande porte, como onças e macacos. Esses elementos não eram simples ornamentos, mas expressões visíveis de uma cosmologia complexa que conectava seres humanos, animais, espíritos e diferentes dimensões da existência.

Essa mesma compreensão do mundo também orientava a forma como o povo organizava sua vida coletiva.

Nossa organização social estava estruturada em quatro clãs distribuídos em duas metades complementares. À metade Opê Cuxón pertenciam os clãs Longuiô e Ienguê. À metade Opê Chaig pertenciam os clãs Minguê e Cohú. Os casamentos deveriam ocorrer entre pessoas de metades opostas, fortalecendo as relações de reciprocidade e equilíbrio. As meninas herdavam o clã materno, enquanto os meninos herdavam o clã paterno. Dessa forma, uma mesma família frequentemente reunia representantes dos quatro clãs, preservando a harmonia social e espiritual do povo.

Essa organização também se expressava visualmente. Éramos um povo vaidoso. As vestimentas confeccionadas com fibras de caraguatá recebiam bordados representando os kaingrá¹¹ de cada clã. Os grafismos também eram pintados sobre o corpo e os pés. As mulheres pintavam o corpo de urucum. Aquelas pertencentes à metade Opê Cuxón também pintavam os pés de vermelho, enquanto as pertencentes à metade Opê Chaig utilizavam a cor preta.

Os ritos funerários revelam uma compreensão singular da vida e da morte. Quando alguém da Hãivê¹² falecia, era construída uma canoa onde o corpo era depositado. Sobre ela erguia-se uma cober-

⁹ Acupli: espírito que não passou pela morte.

¹⁰ Acupli Iamã: espírito de alguém que viveu e morreu.

¹¹ Kaingrá: grafismos.

¹² Hãivê: aldeia.

tura semelhante a um alpendre. Durante o período de despedida, familiares e membros da comunidade permaneciam reunidos, compartilhando gonheré¹³ e prestando homenagens ao falecido.

Ao final desse período, a canoa era entregue ao rio, responsável por conduzir o espírito até um lugar descrito como abundante em alimento, alegria e celebração. Entretanto, era necessário evitar que o espírito permanecesse excessivamente apegado aos parentes ou ao local onde vivera. Para facilitar sua partida, os pertences eram queimados e a comunidade frequentemente se deslocava para outro lugar. Caso um viúvo ou uma viúva comesse a definhar pela saudade, o Cuiã utilizava determinadas plantas para torná-lo invisível ao espírito do falecido, permitindo que este seguisse sua jornada.

A reputação guerreira dos Guaianá era conhecida por diversos povos vizinhos. A própria etimologia frequentemente atribuída ao nome do povo remete à ideia de “povo bravo que segura o arco”. Essa fama estava relacionada, entre outros fatores, ao formato peculiar de nossos arcos, geralmente maiores do que os utilizados por muitos grupos com os quais mantínhamos contato.

Nossas técnicas de fabricação de machados e facas também eram amplamente respeitadas. Havia, porém, uma particularidade. Quando uma arma permanecia cravada no corpo de um inimigo durante uma batalha, ela não era recuperada. Permanecia onde estava. Mais do que uma simples escolha prática, essa atitude expressava princípios sobre combate, honra e a relação entre guerreiros.

A relação com os inimigos possuía significados próprios. Quando um adversário importante era derrotado em combate, sua cabeça podia ser preservada, ornamentada e mantida como troféu. Longe de representar apenas humilhação ou violência, essa prática expressava respeito pela coragem do inimigo e reconhecimento de sua importância.

Entretanto, a imagem de povo guerreiro não resume quem éramos.

Entre nós havia riso, afeto e hospitalidade. Quando estabelecíamos vínculos com alguém vindo de fora, essa pessoa podia

¹³ Gonheré: bebida fermentada de frutas ou legumes.

ser acolhida pela comunidade e integrada à vida coletiva. Para isso existia um lugar específico em nossa organização social: o clã Ienguê. Por meio dele, indivíduos de outras origens podiam ser incorporados ao povo, recebendo pertencimento, proteção e responsabilidades dentro da comunidade. Pertencer, portanto, não significava apenas compartilhar uma origem, mas assumir responsabilidades recíprocas dentro da comunidade. Essa prática revela que, embora a identidade Guaianá estivesse profundamente ligada à ancestralidade e aos laços familiares, ela também reconhecia a possibilidade de construir parentesco por meio da convivência, da aliança e da reciprocidade.

2. Filtro dos sonhos

O metrô segue em silêncio.

As imagens da aldeia ainda estão comigo quando um movimento no corredor interrompe o devaneio.

Um vendedor ambulante entra no vagão. Nas mãos, pequenos círculos trançados com fios e penas coloridas.

— Filtro dos sonhos.

Por um instante, aqueles mundos deixam de parecer tão distantes.

Os Ojibwe contam uma antiga narrativa¹⁴ segundo a qual, certa vez, perguntaram aos anciãos por que, em tempos antigos, parecia haver menos sofrimento. Eles buscaram a resposta na memória e lembraram as manhãs em que caminhavam pela floresta. Sobre os galhos, inúmeras teias de aranha cobertas pelo orvalho refletiam a primeira luz do sol, transformando a mata em um imenso tecido luminoso.

Foi então que compreenderam que aquelas teias protegiam o mundo, impedindo que a maldade alcançasse as pessoas.

Nessa lembrança nasceu o filtro dos sonhos. Entre os Ojibwe, ele é muito mais que um objeto artesanal. É um presente oferecido

¹⁴ A narrativa sobre o filtro dos sonhos apresentada nesta seção integra os conhecimentos da tradição Ojibwe transmitidos às autoras no contexto de sua aproximação e vivência com essa tradição no Centro de Tradições Nativas Nowa Cumig-RJ.

a cada novo ser que chega ao mundo, colocado sobre seu berço para que os bons sonhos encontrem o caminho da criança enquanto aquilo que provoca desequilíbrio permanece preso na trama até desaparecer com a luz da manhã.

Olho novamente para o círculo tecido pelas mãos do vendedor e penso na Roda da Medicina¹⁵, a grande roda da vida Anishinaabe. Ali compreendo que ela não representa apenas um símbolo, mas uma forma de compreender a existência: um mundo organizado pelo movimento contínuo das estações, das direções, do corpo, da mente, do espírito e das emoções. Um mundo onde nascimento, infância, juventude, maturidade e velhice não são etapas a serem vencidas, mas momentos necessários de um mesmo ciclo.

Como devia ser reconfortante viver em um tempo em que cada fase da existência possuía um lugar conhecido, em que o equilíbrio entre pessoas, território, ancestrais e mundo espiritual orientava a vida cotidiana.

Por lá e por aqui, entre os Anishinaabe e os Dofurê Guaianá, os anciãos sempre ocuparam um lugar de honra. Eram eles que guardavam e transmitiam as histórias, as canções, os remédios, os rituais e a memória do povo. Enquanto o mundo contemporâneo parece recusar o envelhecimento, nossas tradições compreendem a velhice como a estação da sabedoria, quando a vida finalmente pode ser contemplada como um círculo completo.

O metrô continua seu caminho. O vendedor já atravessou para outro vagão, mas o pequeno círculo tecido permanece diante dos meus olhos. Penso que talvez a liberdade de crer seja justamente isso: conservar intacta a trama que une gerações, territórios e memórias para que nenhum sonho — e nenhum povo — se perca pelo caminho.

Então o metrô, a cidade e o caminho para a Hãivê ti Vaikiê deixam de ser apenas parte da paisagem cotidiana. Tornam-se tes-

¹⁵ As referências à Roda da Medicina e aos ciclos da vida apresentadas neste trecho decorrem igualmente dos conhecimentos da tradição Ojibwe/Anishinaabe transmitidos no contexto das vivências e ensinamentos realizados no Centro de Tradições Nativas Nowa Cumig-RJ.

temunhos de um tempo em que diferentes povos aprenderam a preservar suas tramas mesmo quando quase tudo parecia destinado a rompê-las.

3. Sob o concreto: palimpsestos, Guerra Justa e violência colonial

Capítulo 6

A voz metálica soou pelo vagão:

— “Estação Patriarca. Desça pelo lado esquerdo do trem.”

A saída do metrô fica na parte suspensa da estação. Para chegar ao local onde pego o Uber em direção à Hãivê, é preciso atravessar um pontilhão sobre a Radial Leste, uma das principais vias que ligam o centro de São Paulo ao extremo leste da cidade, em direção a Guaianazes.

Eu, uma Dofurêm Guaianá, caminho sobre quinhentos anos de história. Paro por alguns instantes. Observo o movimento dos carros, das pessoas que emprestam vida ao concreto e às sucessivas camadas de um mundo construído sobre outro que existia antes.

Penso nos palimpsestos.

Originalmente, um palimpsesto era um pergaminho cujo texto antigo era raspado para que outro pudesse ser escrito sobre ele. Como a raspagem jamais eliminava completamente a escrita anterior, ainda era possível perceber seus vestígios sob a nova inscrição.

A paisagem urbana que observo do alto do pontilhão não substituiu completamente os territórios onde existiam outras formas de circulação, pertencimento e vida coletiva. Ela foi escrita sobre eles. Sob o asfalto, as avenidas, a ferrovia e o metrô permanecem marcas — muitas vezes invisíveis — de antigos caminhos, aldeias, relações e memórias.

Foi justamente essa imagem que encontrei em Andreas Huyssen ao ler *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*.¹⁶ Ao refletir sobre as cidades contemporâneas, ele propõe que passemos a lê-las como palimpsestos, onde diferentes tempos permanecem sobrepostos e continuam dialogando entre si.

¹⁶ HUYSEN, A., *Present Pasts*.

“We have come to read cities and buildings as palimpsests of space...”¹⁷

Mais adiante, Huyssen acrescenta:

“...an urban imaginary in its temporal reach may well put different things in one place: memories of what there was before, imagined alternatives to what there is. The strong marks of present space merge in the imaginary with traces of the past, erasures, losses...”¹⁸

Enquanto observo aquela paisagem, as perguntas começam a surgir.

O que permanece escondido sob essas camadas?

Como nosso mundo foi desintegrado para que outro pudesse ser construído sobre ele?

Qual foi o papel da chamada Guerra Justa nesse processo de apagamento e reescrita da história?

Responder a essas perguntas exigia mais do que imaginação. Exigia pesquisa histórica.

Foi nesse momento que encontrei três autores que passaram a acompanhar essa travessia: John Monteiro, Pedro Puntoni e Guida Marques.¹⁹ Suas pesquisas funcionaram, para mim, como instrumentos de escavação, permitindo remover as camadas mais recentes da cidade e reencontrar os vestígios das violências que moldaram aquele território.

Foi John Monteiro quem primeiro deslocou meu olhar. Em *Negros da Terra*, ele abandona a pergunta tradicional da historiografia — como São Paulo foi construída? — para provocar outro deslocamento: o que aconteceu com os povos indígenas para que São Paulo pudesse ser construída?²⁰

¹⁷ HUYSEN, A., *Present Pasts*, p. 7. Tradução: “Passamos a ler as cidades e os edifícios como palimpsestos do espaço...”.

¹⁸ HUYSEN, A., *Present Pasts*, p. 7. Tradução livre: “O imaginário urbano, em sua dimensão temporal, pode reunir diferentes realidades em um mesmo lugar: as memórias do que existiu antes e as alternativas imaginadas ao que existe hoje. As marcas fortes do espaço presente fundem-se, no imaginário, com os vestígios do passado, seus apagamentos e suas perdas.”

¹⁹ MONTEIRO, J. M., *Negros da Terra*; PUNTONI, P., *A Guerra dos Bárbaros*; MARQUES, G., “O índio gentio ao gentio bárbaro”.

²⁰ MONTEIRO, J. M., *Negros da Terra*.

A mudança parece simples, mas altera completamente o ponto de vista da narrativa. Os povos indígenas deixam de ocupar o lugar de figurantes da expansão colonial para se tornarem sujeitos centrais da própria história.

A partir dessa inversão, torna-se impossível sustentar a ideia de um “sertão vazio”. O território onde surgiria São Paulo já era habitado por diferentes povos indígenas, entre eles grupos de língua Tupi e povos pertencentes ao tronco Macro-Jê. Existiam caminhos ancestrais, redes de troca, formas próprias de organização política e sistemas complexos de ocupação do espaço. Os colonizadores não chegaram a um vazio. Chegaram a um mundo já organizado.

Monteiro demonstra ainda que a escravização indígena não foi um aspecto secundário da sociedade paulista, mas um de seus principais sustentáculos econômicos. A expressão “negros da terra” designava indígenas submetidos ao trabalho compulsório nos campos, no transporte de cargas, na construção de moradias e em inúmeras outras atividades indispensáveis à sobrevivência da própria vila de São Paulo. Sem essa exploração, dificilmente ela teria se consolidado.

Essa interpretação também transforma nossa compreensão das bandeiras. Muito além da imagem heróica construída posteriormente, elas funcionaram, em grande medida, como grandes expedições de captura de indígenas. Milhares de pessoas foram aprisionadas, deslocadas e escravizadas.

As missões jesuíticas, por sua vez, ocupavam uma posição mais complexa do que normalmente se apresenta. Ao mesmo tempo em que protegiam indígenas da escravização ilegal e denunciavam abusos, também concentravam populações em aldeamentos, reorganizando formas de trabalho, circulação e vida comunitária. A oposição simplificada entre “jesuítas bons” e “bandeirantes maus” torna-se insuficiente para compreender a complexidade da dominação colonial.

É nesse contexto que a chamada Guerra Justa assume papel central. Embora apresentada juridicamente como autorização para combater povos considerados hostis ou resistentes à evangelização, Monteiro demonstra que ela frequentemente serviu para legitimar interesses econômicos e ampliar a captura de mão de obra indígena.

Mas Monteiro também mostra outra dimensão dessa história: a resistência indígena. Fugas, alianças, negociações, reorganizações militares e reconstrução de comunidades revelam que os povos indígenas jamais ocuparam uma posição passiva diante da colonização.

Continuamos.

E talvez esta própria escrita seja também uma forma dessa continuidade.

Se Monteiro ajuda a compreender a lógica da escravização indígena em São Paulo, Pedro Puntoni amplia essa análise ao investigar a chamada Guerra dos Bárbaros.²¹ Em vez de conflitos isolados, ele demonstra a existência de um amplo projeto colonial de ocupação territorial, impulsionado pela expansão da pecuária, pela abertura de caminhos e pela submissão dos povos indígenas que habitavam o sertão nordestino.

Os mecanismos variavam, mas a lógica permanecia semelhante. Enquanto, em São Paulo, a necessidade de mão de obra impulsionava a escravização indígena, no Nordeste a expansão territorial alimentava as guerras de conquista.

Guida Marques acrescenta uma terceira dimensão a essa reflexão.²² Seu interesse desloca-se da guerra propriamente dita para a linguagem que a tornou possível. Ao longo do século XVII, observa como os documentos passam gradualmente a substituir a categoria “gentio” por “gentio bárbaro”. Não se trata apenas de uma mudança vocabular, mas da construção de uma categoria política capaz de justificar moralmente a violência colonial.

Os três autores, assim, dialogam entre si.

Monteiro evidencia as consequências da escravização indígena para a formação de São Paulo.

Puntoni demonstra o funcionamento das guerras de conquista.

Guida Marques revela como o próprio discurso colonial construiu a legitimidade dessas guerras.

O percurso torna-se claro:

²¹ PUNTONI, P., *A Guerra dos Bárbaros*.

²² MARQUES, G., “O índio gentio ao gentio bárbaro”.

Primeiro constrói-se o inimigo; depois legitima-se a guerra; por fim reorganiza-se o território.

Atravesso a rua em direção à lanchonete de onde chamarei o Uber.

As pesquisas de Monteiro, Puntoni e Marques permanecem comigo como instrumentos de arqueologia histórica. Elas permitem escavar o concreto dos apagamentos e ler a cidade como um palimpsesto, reconhecendo que suas camadas mais recentes não eliminaram as anteriores; apenas as tornaram menos visíveis.

O concreto cobre a terra, mas não apaga a memória.

4. Escolas residenciais: a tentativa de destruição das espiritualidades e dos vínculos familiares

“Um café e um pão de queijo, por favor!”, peço à atendente da lanchonete. Sento-me a uma pequena mesa enquanto aguardo meu pedido. No instante em que começo a comer, o celular toca. É minha professora, Athamis. Ela sabe que sigo para a Hãivê e comenta que compreender a experiência entre os Ojibwe exige conhecer também uma das páginas mais dolorosas da história indígena no Canadá: as escolas residenciais.

Enquanto a escuto, percebo que aquela conversa acrescentava outra camada ao palimpsesto que eu acabara de descrever. Se, em São Paulo, o apagamento ocorreu pela guerra, pela escravização e pela ocupação do território, no Canadá, alcançou também as crianças, suas línguas e sua espiritualidade.

As escolas residenciais constituíram um dos principais instrumentos da política de assimilação dos povos indígenas no Canadá. Inspirado nas recomendações do Relatório Davin (1879),²³ o governo canadense adotou um modelo educacional que retirava crianças indígenas de suas famílias para internatos localizados longe de suas comunidades, com o objetivo explícito de romper seus vínculos culturais, linguísticos e espirituais.

²³ DAVIN, N. F., Report on Industrial Schools for Indians and Half-Breeds. O relatório foi apresentado em 1879 e recomendava a adoção de escolas industriais para crianças indígenas no Canadá.

O sistema não buscava simplesmente escolarizar essas crianças. Sua lógica estava vinculada à assimilação e à ruptura dos vínculos que permitiam a transmissão das culturas indígenas entre gerações. O afastamento das famílias, a educação cristã e a desvalorização das línguas e formas indígenas de compreender o mundo faziam parte desse processo.²⁴

Os relatos reunidos em *A Knock on the Door: The Essential History of Residential Schools from the Truth and Reconciliation Commission of Canada*,²⁵ bem como o trabalho de Tamar Starblanket,²⁶ mostram que as crianças eram submetidas a um sistema disciplinar destinado a enfraquecer seus vínculos culturais e identitários. As línguas indígenas eram reprimidas, práticas culturais e espirituais eram desvalorizadas e a formação religiosa cristã ocupava lugar central no cotidiano das instituições.

Os testemunhos de sobreviventes revelam que, além da violência cultural, as escolas foram palco de abusos físicos, psicológicos e sexuais, negligência, desnutrição e profundas marcas emocionais. *A Knock on the Door*, construído a partir do trabalho da Comissão da Verdade e Reconciliação do Canadá, reúne uma história baseada em milhares de depoimentos de sobreviventes e milhões de documentos produzidos por governos, igrejas e escolas.²⁷

Essas violências não terminaram quando as crianças deixaram as instituições. Morningstar Mercredi, ao narrar sua própria trajetória e a de sua família, aborda os impactos geracionais das escolas residenciais.²⁸ Jesse Wente, por sua vez, recupera a ex-

²⁴ JOSEPH, B., 21 Things You May Not Know About the Indian Act.

²⁵ TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF CANADA, *A Knock on the Door*. A edição abreviada foi publicada pela University of Manitoba Press em 2015.

²⁶ STARBLANKET, T., *Suffer the Little Children: Genocide, Indigenous Nations and the Canadian State*.

²⁷ TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF CANADA, *A Knock on the Door*. A obra foi produzida a partir do trabalho da Comissão, que reuniu cerca de 7.000 depoimentos de sobreviventes e aproximadamente cinco milhões de documentos.

²⁸ MERCREDI, M., *Morningstar: A Warrior's Spirit*. A autora aborda em sua narrativa os impactos geracionais das escolas residenciais.

periência de sua avó no sistema residencial e mostra como seus efeitos alcançaram as gerações seguintes, interferindo na relação com a cultura, a identidade e o pertencimento.²⁹

Os impactos desse sistema, portanto, não se restringiram aos indivíduos diretamente matriculados nas escolas. A ruptura dos laços familiares, da transmissão dos conhecimentos tradicionais e das práticas espirituais produziu consequências intergeracionais que continuam presentes nas comunidades indígenas contemporâneas.

Apesar da violência sofrida, a espiritualidade indígena não desapareceu.

A partir das últimas décadas do século XX, sobreviventes passaram a tornar públicas suas experiências por meio de depoimentos, livros, obras de arte e ações judiciais. Esse movimento contribuiu para o reconhecimento oficial das violações cometidas pelo Estado canadense e para a criação da Comissão da Verdade e Reconciliação do Canadá. Em 11 de junho de 2008, o governo canadense apresentou formalmente um pedido de desculpas aos antigos alunos das escolas residenciais, reconhecendo os danos provocados pela política de assimilação³⁰.

Mais do que reconhecer os abusos do passado, esse processo evidenciou a capacidade de resistência dos povos indígenas e a retomada de suas línguas, cerimônias e formas próprias de espiritualidade.

Quando desliguei o telefone, o Uber já se aproximava. Enquanto caminhava em sua direção, comecei a compreender que aquelas histórias estavam profundamente ligadas ao que eu encontraria na Hãivê. Apesar de todo o esforço para apagar línguas, rituais e memórias, eu estava justamente a caminho de uma comunidade que continuava cantando, rezando e ensinando suas crianças.

Durante os últimos quilômetros, continuei refletindo sobre nossa conversa. Aos poucos compreendi que minha professora

²⁹ WENTE, J., *Unreconciled: Family, Truth, and Indigenous Resistance*. A obra recupera, entre outros elementos da história familiar do autor, a experiência de sua avó no sistema de escolas residenciais.

³⁰ CANADA, Prime Minister Harper Offers Full Apology on Behalf of Canadians for the Indian Residential Schools System, 11 jun. 2008.

não havia apenas me contado uma história. Ela própria carregava, em sua trajetória, as marcas profundas desse processo de apagamento e retomada. Seu interesse pelas escolas residenciais nasceu de uma busca pessoal pela compreensão das formas pelas quais os povos indígenas das Américas foram privados da liberdade de viver sua espiritualidade.

Capítulo 6

Ela costuma comparar a recuperação da memória indígena à montagem de um quebra-cabeça do qual restaram apenas alguns fragmentos. Parte dessas peças permanece enterrada nos antigos territórios ocupados por nossos ancestrais; outras sobrevivem nas histórias transmitidas pelos mais velhos, nas línguas que resistiram ao silêncio e nas práticas espirituais que atravessaram gerações, apesar de todas as tentativas de apagamento.

Ao longo de sua caminhada, aproximou-se de diferentes povos indígenas das Américas e encontrou, entre eles, experiências que revelavam tanto a violência da colonização quanto a extraordinária capacidade de resistência dessas comunidades. O encontro com os Ojibwe, em especial, tornou-se decisivo para sua própria compreensão da retomada. Ver cerimônias tradicionais novamente praticadas por pessoas que haviam sobrevivido às políticas de assimilação mostrou-lhe que a espiritualidade indígena não havia sido destruída. Ela permanecia viva, mesmo depois de décadas de perseguição.

Ao compartilhar essas experiências comigo, minha professora também ampliou minha própria compreensão sobre o significado da retomada. Percebi que reencontrar o povo Guaianá não significava reconstruir exatamente o passado, mas reconhecer os fragmentos que sobreviveram ao colonialismo e permitir que eles voltassem a dialogar com o presente. Foi por meio dessas conversas, das leituras que ela me apresentou e dos encontros que ela própria viveu que encontrei novas possibilidades para compreender minha própria história e continuar o caminho que me conduziu ao reencontro com meu povo.

5. O nascimento de Ponkry Cranguê e o cultivo da floresta espiritual Dofurêm Guaianá

O portão da Hãivê estava aberto. Pude enxergar meus parentes ali dentro, organizando o ritual e vivendo livremente sua própria espiritualidade.

A retomada não consiste apenas em recordar aquilo que foi perdido. Ela acontece quando uma memória deixa de ser apenas lembrança e volta a orientar a vida. Minha professora havia me mostrado um caminho até os Ojibwe; os Ojibwe ajudaram-me a reencontrar os Guaianá. O concreto cobre a terra, mas não apaga a memória. Quando a memória encontra novamente pessoas dispostas a vivê-la, deixa de ser apenas passado para voltar a ser caminho. Um caminho tecido por encontros.

Foi também por meio de um encontro que a ressurgência contemporânea do povo Dofurêm Guaianá começou.

Durante muitos anos, o Kénke do nosso povo não pensava nessa questão do ponto de vista da organização política. Os conhecimentos que recebera de sua avó permaneciam como uma herança familiar. Ele os guardava, mas não imaginava o que poderia fazer com eles.

Quando ingressou no curso de História, surgiu, no último ano da graduação, a possibilidade de desenvolver um Trabalho de Conclusão de Curso. Foi durante a busca pelo tema que surgiu a ideia de pesquisar a história do nosso povo.

Hoje, aquele Trabalho de Conclusão de Curso pode ser compreendido como um dos marcos do processo contemporâneo de ressurgência. Foi durante essa investigação que, pela primeira vez, ele afirmou publicamente: “O meu povo existe. O meu povo ainda existe.”³¹

A partir dali, aprofundou suas pesquisas, começou a falar sobre os conhecimentos que havia recebido da avó e do pai e passou a compartilhá-los em diferentes espaços. Durante muitos anos atuou como liderança na Aldeia Multiétnica de Suzano, mas, em 2012, desanimou. Naquele período ainda não existiam os instrumentos de

³¹ Entrevista com Kénke Luiz Canê Minguê, realizada em 29 jul. 2026

reconhecimento que existem hoje. Tinha a impressão de caminhar sozinho e de que todo aquele esforço não levaria a lugar algum.

Em 2015, porém, foi incentivado a retomar essa caminhada. Sua namorada, hoje esposa, Carô, insistia para que ele não abandonasse a história do nosso povo. Um amigo indígena também o convidava constantemente para participar de atividades. Nesse período, descobriu que um pesquisador chamado Danilo tentava entrar em contato com sua avó havia alguns anos e, finalmente, conseguiram se encontrar.

O primeiro encontro aconteceu em um café filosófico realizado no Sesc Itaquera. Conversaram longamente e, quando o Kénke comentou que desejava reunir novamente o nosso povo, mas não sabia onde estavam as famílias, Danilo respondeu:

— “Eu conheço todos eles. Entrevistei essas famílias durante minha pesquisa.”

Ele não acreditou. As pessoas estavam tão perto durante todo esse tempo — em São Miguel, Ermelino Matarazzo e Itaquera — e ele nunca havia conseguido encontrá-las.

A partir desse encontro começaram a organizar a Vemã,³² uma grande assembleia entre os parentes. Muitos dos mais velhos recusavam o convite porque acreditavam que poderia ser uma emboscada. Temiam que todos fossem reunidos em um único lugar para serem mortos.

Então, os dois passaram a visitar pessoalmente cada família, explicando que aquele encontro era seguro e que nada lhes aconteceria.

O Kénke se emociona ao contar que muitos deles já haviam ouvido falar dele e do trabalho que vinha realizando. Apesar de serem parentes, grande parte nunca havia se encontrado pessoalmente. Foi naquele momento que compreendeu que seria possível reunir novamente o povo. Até então, acreditava que tudo aquilo que aprendera com a avó morreria com ele.

A primeira Vemã aconteceu em 2015. Foi ali que discutiram a ressurgência da organização tradicional, a criação do Núcleo Cultural, as bases do reconhecimento do povo, as cláusulas pétreas e os princí-

³² Assembléia do povo Dofurê Guaianá.

pios que sustentariam a caminhada coletiva. Na mesma ocasião, ele foi eleito, por unanimidade, Kénke do povo Dofurêm Guaianá.

No ano seguinte realizou-se a Segunda Vemã, ampliando a participação das famílias. Muitos dos mais velhos já haviam falecido ou não tinham condições de participar, mas o processo continuava crescendo.

A partir daquele momento, teve clareza de como deveria agir. Passou a procurar os parentes que estavam mais próximos, criou uma página do povo no Facebook e ampliou as formas de comunicação.

A internet tornou-se um instrumento de reencontro. Muitas pessoas pesquisavam sua genealogia, encontravam a página do povo e diziam: “Então existe alguém do meu povo.” Assim, novos parentes começaram a chegar.

O encontro com Danilo Morcelli foi decisivo. Foi a partir dele que nasceram o Núcleo Cultural, posteriormente a ANAGUA, com a colaboração do Chambrá (Andrey Guaianá Zignnato) e dos parentes que passaram a fazer parte do núcleo cultural, e todo o processo de transmissão de conhecimentos que hoje existe. Não foi apenas um reencontro entre duas pessoas. Foi o encontro que permitiu lançar as bases da ressurgência contemporânea do povo Dofurêm Guaianá.

“Rumeroro Kenê...”³³

Cantamos chamando os espíritos dos ancestrais que habitam as montanhas. O ritual estava começando.

O Kénke, que também é o Cuiã, nosso líder espiritual, permanecia ao centro. À sua direita estava Carô Minguê (Jaguatirica); à sua esquerda, Kenê Taotã (Pedra que Canta), eu. Ambas, iniciadas como Cuiã, auxiliávamos no ritual.

À nossa frente estava Talita. Ela retirava, um a um, os adornos que trazia consigo. Era o seu Veingraniã: aquilo que, no passado, correspondia ao batismo das crianças e que, hoje, representa o ingresso no povo, no Núcleo Cultural e em nossa pátria.³⁴ Naquele instante nós nascemos para nossa espiritualidade.

³³ “Rumeroro Kenê...” Serra de Pedra.

³⁴ O povo Dofurêm Guaianá considera que sua organização cultural é a sua pátria ancestral.

Ela se aproximou e ajoelhou-se. As lágrimas escorriam pelo rosto. O Cuiã banhou seu corpo com plantas escolhidas especialmente para fortalecer seu espírito. Uma pedra foi passada sobre seu corpo e, em seguida, fincada em nosso solo. Recebeu as palavras que orientariam sua caminhada, as dádivas e as responsabilidades que passariam a acompanhá-la. Então, ao vesti-la com o Unamá, a veste tradicional Dofurêm Guaianá, declarou diante de todos:

— “Todos aqui são testemunhas. Daqui para a frente, você é Ponkry Cranguê (Grande Araucária).”

Que nome forte e significativo.

Ponkry Cranguê recebia seu nome, uma nova Dofurêm Guaianá nascia, mais uma memória encontrava seu povo, seu caminho, sua espiritualidade, sua cultura e seu pertencimento. Mais do que tudo, encontrava a si mesma.

Naquele instante compreendi que a ressurgência não consistia em recuperar um passado perdido, mas em permitir que a memória voltasse a orientar a vida coletiva. Era exatamente isso que eu buscara compreender desde o momento em que me vi diante do espelho, atravessei a cidade, percorri as camadas do palimpsesto e encontrei, nos Dofurêm Guaianá e nos Ojibwe, diferentes caminhos pelos quais a memória continuou resistindo.

Como o pinhão, protegido sob a araucária, atravessa silenciosamente o inverno até encontrar o tempo da germinação, nossa espiritualidade também atravessou séculos de perseguição sem desaparecer. A ressurgência continua cada vez que uma memória encontra novamente pessoas dispostas a vivê-la. Cada pessoa que retorna fortalece as raízes e amplia a floresta. Não é o crescimento de uma única árvore, mas a formação de uma floresta inteira. Ela não aconteceu porque uma única pessoa guardou a memória, mas porque muitas memórias voltaram a se encontrar.

Livres para crer. Livres para ser.

Referências bibliográficas

- CANADA. Prime Minister. Statement of Apology to Former Students of Indian Residential Schools. Ottawa, 11 jun. 2008.
- DAVIN, Nicholas Flood. Report on Industrial Schools for Indians and Half-Breeds. [Ottawa?]: [s.n.], 1879.
- HUYSEN, Andreas. Present Pasts: urban palimpsests and the politics of memory. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- JOSEPH, Bob. 21 Things You May Not Know About the Indian Act: helping Canadians make reconciliation with Indigenous Peoples a reality. Port Coquitlam, BC: Indigenous Relations Press, 2018.
- MARQUES, Guida. O índio gentio ao gentio bárbaro: usos e deslizes da Guerra Justa na Bahia seiscentista. Revista de História, São Paulo, n. 171, p. 15–48, 2014. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2014.89006.
- MERCREDI, Morningstar. Morningstar: a Warrior's Spirit. Regina: Coteau Books, 2006.
- MONTEIRO, John Manuel. Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- PUNTONI, Pedro. A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650–1720. São Paulo: Hucitec; Edusp, 2002.
- STARBLANKET, Tamara. Suffer the Little Children: genocide, Indigenous Nations and the Canadian State. Atlanta: Clarity Press, 2018.
- TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF CANADA. A Knock on the Door: the essential history of residential schools from the Truth and Reconciliation Commission of Canada. Winnipeg: University of Manitoba Press, 2015.
- WENTE, Jesse. Unreconciled: family, truth, and Indigenous resistance. Toronto: Allen Lane Canada, 2021.

Capítulo 7

Intolerância religiosa estrutural

Structural religious intolerance

Intolerancia religiosa estructural

Márcio de Jagun¹

Resumo

A partir da divindade *Èṣù*, de origem ioruba, analisaremos a construção do preconceito étnico religioso, constituído no Brasil em relação às religiões de matrizes africanas. Com base em uma ótica descolonial, abordamos sua origem, examinamos suas regências, a etimologia de seu nome e buscamos entender as principais bases das atinentes discriminações em nosso país, as quais identificamos como intolerância religiosa estrutural.

Palavras-chave: intolerância religiosa estrutural, descolonização de *Èṣù*.

Abstract

Drawing on the figure of *Èṣù*, of *yoruba* origin, we analyze the construction of ethno-religious prejudice in Brazil regarding African-derived religions. Adopting a decolonial perspective, we examine *Èṣù*'s origins, domains of influence, and name etymology, while seeking to understand the primary foundations of the discrimination involved, which we identify as structural religious intolerance.

Keywords: structural religious intolerance, decolonization of *Èṣù*.

¹ Pós-Doutor em Ciência da Religião; Pós-Doutor em Filosofia Africana; Doutor em Filosofia, com ênfase em Afro-Metafísica; Mestre em Educação; Graduado em Direito. Email: ori@ori.net.br. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/7397904899538656>.

Resumen

Centrándonos en la deidad *Èṣù*, de origen *yoruba*, analizamos la construcción del prejuicio etnorreligioso en Brasil respecto a las religiones de matrices africanas. Adoptando una perspectiva decolonial, examinamos los orígenes, los ámbitos de influencia y la etimología del nombre de la deidad, al tiempo que buscamos comprender las causas fundamentales de la discriminación prevaleciente en el país, fenómeno que identificamos como intolerancia religiosa estructural.

Palabras clave: intolerancia religiosa estructural, decolonización de *Èṣù*.

Introdução

O Candomblé é uma religião genuinamente brasileira, que tem origem em diversas matrizes étnico-culturais africanas. O processo de diáspora forçada de escravizados africanos para o Brasil durou cerca de quatrocentos anos, entre os diversos ciclos até o período da ilegalidade. Em todo esse tempo, aportaram aqui homens e mulheres de vários grupos culturais. A partir dessas fontes e, devido às mais diversas trocas interculturais, podemos entender a formação da religiosidade afro-brasileira. Logo, melhor seria depreender essa manifestação sociocultural no plural: os Candomblés. Há, no Brasil, portanto, Candomblés de origem bantu (Nações Angola e Congo), os Candomblés chamados “*jêji*” (Nações Mahi, Savalu, Daomé) e os Candomblés *Kétu* (Nações iorubas, como *Ifé*, *Oyo*, *Efon*, *Ijeṣa*, *Kétu*).

Apesar de identidades filosóficas e culturais, cada uma dessas Nações se caracteriza por ritos, mitos cosmogônicos, saudações, idiomas, trajes e deuses peculiares. Enquanto as Nações *jêji* têm, por base, os idiomas *fon* e *ewe* para cultuar os deuses que chamam de voduns, os Bantu utilizam os idiomas kimbundo, bundo, umbundo e bantu para celebrar seus *nkises*; já a Nação *Kétu* se vale do idioma ioruba para suas liturgias aos *òrìṣà*. Em que pese

as singularidades, podemos nitidamente perceber traços similares entre esses muitos grupos que convergem entre si: a relação com a natureza, a valorização da senioridade, reverência aos ancestrais, transmissão oral dos saberes, por exemplo.

O mais polêmico deus cultuado nos Candomblés brasileiros, não há dúvida, é *Èṣù*. Este tem sua origem entre os iorubas e, por conta do preconceito e das deturpações colonialistas, passou a ser associado ao demônio cristão. A partir de então, a pecha de maligno foi relacionada não apenas àquela divindade ou ao Candomblé de matriz ioruba, mas a todas as práticas religiosas africanas e afro-brasileiras. A demonização de *Èṣù* é, sem dúvida, um dos maiores símbolos da intolerância étnico-religiosa havida em nosso país.

A partir de então, apresentaremos nosso entendimento sobre o processo de demonização de *Èṣù*, bem como nossa percepção descolonial acerca do preconceito de crença no Brasil, que chamaremos de intolerância religiosa estrutural.

1. *Èṣù*, o negro deus da polêmica

Ònkànràn ou *Éjì Ogbè* – A Insubordinação – é o *odù* (percurso existencial) mais diretamente associado a *Èṣù*. Esse caminho é considerado o mais velho missionário de *Orínmilá*, o deus da sabedoria. Segundo Osamaro Ibíe (2022), esse *odù* teria retornado miticamente ao mundo sob o nome de *Ọmọ̀nìghorogbo*, tendo como missão ensinar à humanidade como viver em consonância com o Criador.

Em sua simbologia gráfica, o *odù Éjì Ogbè* é representado por um círculo desenhado em preto, com a parte interna branca. Tal símbolo é denominado de “O Universo conhecido e o desconhecido”². O interior da esfera é branco porque representa a jornada pelo mundo. Vale dizer que *Èṣù*, divindade que transita por este *odù*, é associado à esfera.

A etimologia da palavra *Èṣù*, conforme o idioma ioruba, remonta o verbo *ṣù* – transformar, circular. Na gramática ioruba, a substantivação do verbo decorre, muitas vezes, da vocalização

² MAUPOIL, B., A adivinhação na antiga Costa dos Escravos, p. 444.

deste. Assim, é colocada uma vogal diante do verbo e ele se transforma em substantivo. Dessa forma, a palavra *Èṣù*, por si só, é metamorfose; é o verbo convertido em substantivo. *Èṣù*, o Dono da Palavra, o Senhor da Comunicação, o Controverso, é o vocábulo que significa circularidade, transformação; a circularidade é uma condição ôntica do Ser.

A vida, para os iorubas, é boa quando é profícua. O conceito de vida ativa e inativa decorre da relação, da proporção das realizações com o tempo. Para suplantar a possibilidade de ser esquecida após a morte, a pessoa deve agir durante o período da vida, produzindo feitos que a tornem célebre, lembrada, imortal. O movimento de *Èṣù* é necessário à condição de viver. O próprio sexo, cujo desejo pertence à regência de *Èṣù*, é um ato inerente à geração de vida.

Nas práticas socio-litúrgicas reproduzidas nos Terreiros, destaca-se a proeminência de *Èṣù*. É Ele, sem dúvidas, o mais polêmico dos deuses iorubas cultuados; também é aquele que, por ter sido demonizado pelos cristãos, torna o Candomblé um enorme tabu. Para os iorubas, *Èṣù* é o primeiro ser individual a surgir neste mundo: é Ele quem recebe as oferendas antes de todo e qualquer *òrìṣà*. Compreender a contextualização de *Èṣù* nos ajuda a encontrar os alicerces do próprio culto aos deuses iorubas, como desatar o nó do preconceito étnico-religioso existente no Brasil.

O *òrìṣà Èṣù* é também chamado de *Bara*³. O vocábulo *Bara* é a assimilação dos seguintes vocábulos oriundos do idioma ioruba: *ba* (verbo esconder) + *ara* (substantivo corpo). Daí, tem-se que *Bara* ou *Èṣù* é a divindade que mora em nós.

Èlégbara é um dos títulos de *Èṣù*. Esta alcunha faz alusão ao seu poder sobre o corpo. Embora *Èṣù* seja entendido como uma divindade que habita a pessoa (*Bara* – o que se esconde no corpo), propomos uma análise mais ampla: entendemos que *Èṣù*, enquanto força vital, enquanto potência do movimento, não caberia apenas no corpo humano nem somente em nosso mundo. *Èṣù* é força que movimenta o Universo, portanto, Ele está em todos os transcurso: no suor, no sêmen, na lágrima, nos gestos, no desejo,

³ *Bara* = Vocábulo ioruba sinônimo de *Èṣù*.

no caos, no cometa, no surgimento das estrelas. *Èṣù* é a totalidade; tudo que se movimenta no corpo e no Universo experimenta *Èṣù*. Ele é o múltiplo denominador comum, o divisor do indivisível, que vai muito além da lógica da colonialidade.

Adotamos, assim, uma visão filosófica de que *Èṣù* está escondido em nosso próprio corpo. Logo, nós, humanos, assumimos as regências de *Èṣù*, tais como a ambição, a controvérsia, a comunicação, etc. Ao compreender que *Èṣù* mora dentro de si, o humano se reconhece como *Èṣù*. Por esta razão, os antigos costumavam dizer que *Bara* é “nossa energia vital”.

Partindo-se dessa premissa tanto por outros motivos quanto por esse apresentado, *Èṣù* jamais poderia ser comparado, associado ou confundido com o demônio judaico-cristão. Ele não é uma divindade que se ocupa em destruir a obra da Criação nem se coloca como figura confrontante em relação ao Criador. *Èṣù* é a energia presente em todos os seres humanos, que os torna ambíguos. E quem decide acerca dessas ambiguidades, é outra divindade que mora no corpo: *Orí*, a cabeça, considerada pelos iorubas como um deus subjetivo, pessoal, individual. É o *òrìṣà* que tem por atribuição conduzir o indivíduo pelo seu próprio destino.

O ser humano, portanto, tem a ambiguidade no corpo (*Èṣù*) e o poder divino e libertador de fazer suas próprias escolhas (*Orí*). O corpo material é, então, morada dos deuses, altar de divindades. O corpo concerne a gestão do presente, assim como do passado (ancestralidade) e do futuro (*futuralidade*). *Èṣù* – movimento divino – é, assim, condição do viver e do habitar o corpo. Na afro-metafísica ioruba, deus e corpo se somam; não se repartem.

Na tradição do Candomblé ioruba, *Èṣù* é cultuado como *òrìṣà* que é o dono dos caminhos, o interlocutor das divindades, portador das oferendas aos deuses. É o irmão primogênito de *Ògún* e *Òṣòṣì*, filho de *Òṣàlá* e *Yemoja*, originário da cidade ioruba de *Ìgbètì* (atual Nigéria). Ligado ao elemento fogo, tem por regências: a comunicação, a mídia, o sexo, a ambição e a ambiguidade. Sua ferramenta ritual é o *ògò* (um pênis ereto em forma de bastão), que representa a energia sexual e a fecundação. São muitos

os títulos atribuídos a *Èṣù*: *Àgbérù* (O que Carrega as Oferendas); *Ẹlẹ̀bọ* (O Transportador das Oferendas a Todas as Divindades); *Ẹlẹ̀gbára* ou *Ẹlẹ̀gbá* (O Dono do Poder, referindo-se à energia do corpo humano); *Òjísẹ́* (O Mensageiro); *Ṣìgìdì* (O Vulto), *Olònà* (O Senhor dos Caminhos).

A saudação a *Èṣù*, *Làròyẹ́*!⁴ (Ele é a Controvérsia!), e suas cores rituais – vermelho e preto –, com estes elementos e perfil, *Èṣù* é diariamente celebrado nos Terreiros de Candomblé, relembrando o início de tudo. Cada gota d'água espargida na rua em louvor a *Èṣù* é uma metáfora à nossa própria gênese. Cultuar *Èṣù* é aprender a recomeçar permanentemente.

Na cultura ioruba não existe nenhuma entidade, divindade, ente, ancestral ou espírito que se incumba de destruir a obra do Criador; nem mesmo *Èṣù* cumpre esse papel. Como já esclarecemos, *Èṣù* é um *òrìṣà*, uma divindade, de origem ioruba, que compõe o panteão deífico do Candomblé, notadamente em sua tradição nagô.

O caos é uma das regências de *Èṣù*, mas esta divindade ioruba não se torna má por isso. Até porque não é Ele quem causa o caos; não é *Èṣù* que provoca desespero nem dor nem agonia. O caos é obra dos humanos; mas a transformação renovadora que emerge do caos, esta, sim, é uma das potências de *Èṣù*.

2. A racialização de *Èṣù* e o processo de demonização

Na África, antes da colonização, não havia registros de que o tridente fosse um dos símbolos de *Èṣù*. Este elemento lhe é atribuído somente aqui, no Brasil, por membros das religiões afro, certamente impregnados pelo olhar preconceituoso e distorcido de religiosos de outros credos que associaram o revolucionário *òrìṣà* africano com o demônio da concepção judaico-cristã. O fato a observar é que o tridente reforça o preconceito: foi a força do próprio preconceito que pôs o tridente nas mãos de *Èṣù*.

⁴ *Làròyẹ́* = Lit.: l (forma modificada da palavra ni = v. ser) + *àròyẹ́* (substantivo debate, controvérsia, discussão).

Importante notar que o mesmo forçado de três dentes nas mãos do hindu Shiva, do romano Netuno ou do grego Poseidon não causam tamanho estardalhaço em torno destes deuses, mas quando o tridente é visto nas mãos de Èṣù, só a divindade africana é apontada como “demônio”. A origem negra de Èṣù o “desqualifica”, o torna “ruim”, “maligno”, “algo a ser combatido”. Este é um caso clássico de preconceito étnico-religioso (JAGUN, 2020).

Conforme lembra o teólogo Volney Berkenbrock⁵:

[...] a versão caricata do diabo como um serzinho vermelho e chifrudo é consequência daquilo que o cristianismo procurava combater, no início, ou seja, as crenças greco-romanas.⁶

Além disso,

[...] nos embates de culturas - e, no caso específico, de religiões - os símbolos da religião dos outros serão postos como algo extremamente ruim e malévolo. Dessa forma, Satanás ganhou adereços de quem se estava combatendo.⁷

E arremata:

Concretamente: o cristianismo, ao combater a religião grega – e também a romana – coloca chifres no diabo por conta do Deus grego Pã, uma figura representada como meio homem, meio carneiro chifrudo, que seduzia as jovens. Da mesma forma, usa o tridente, para combater Poseidon, o Deus grego dos mares – Netuno para os romanos –, pois o tridente era o símbolo dessa divindade.⁸

⁵ Sacerdote franciscano, ex-professor de Ciência da Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, entrevistado por Edison Veiga; texto publicado pela BBC News Brasil (2018).

⁶ VEIGA, E., Como o cristianismo moldou a figura de Satanás.

⁷ VEIGA, E., Como o cristianismo moldou a figura de Satanás.

⁸ VEIGA, E., Como o cristianismo moldou a figura de Satanás.

O mesmo processo de rejeição e preconceito se estabeleceu com a figura de *Èṣù*. Desde o período da colonização europeia na África, quando missionários cristãos entenderam as atribuições de *Èṣù*, estendendo-se do período escravagista em que clérigos católicos interagiam com a cultura africana, *Èṣù* foi sendo compreendido pelos cristãos e, assim, rejeitado. *Èṣù*, o negro, era a personificação do mal a ser combatido. O Prof. Berkenbrock (apud VEIGA, 2018) afirma nesse mesmo sentido: “Um exemplo típico é como algumas igrejas cristãs identificam a figura de Exu, advinda da religião africana dos iorubanos, como o demônio.”⁹

Não há dúvidas que *Èṣù* foi transformado no protagonista do preconceito contra as religiões de matrizes africanas. A maioria das referências pejorativas feitas por intolerantes, inclusive em pregações de maus religiosos, fazem referência a *Èṣù* como o “demônio”, sem qualquer base teológica ou filosófica que possa referendar tal conclusão.

O racismo estrutural¹⁰ brasileiro é sedimentado com uma arquitetura religiosa. E a intolerância religiosa, por sua vez, para que seja entendida, requer uma análise pelo viés racial, pois é óbvio que as religiões de matrizes africanas são muito mais afetadas pelo componente da racialidade no Brasil; mas o racismo vai além. Nesse amálgama brasileiro, nem São Benedito escapou do preconceito, que é santo católico, porém de tez negra.

A transcrição, abaixo, relata um episódio, em plena pandemia de febre amarela em nosso país, no século XIX.

Nestas ocasiões as irmandades se esforçavam em preparar com esmero as procissões de penitências aos seus santos padroeiros, como forma de arrependimentos pelos atos pecado-

⁹ VEIGA, E., Como o cristianismo moldou a figura de Satanás.

¹⁰ Racismo institucional é definido como manifestação de preconceito por parte de instituições públicas ou privadas, do Estado e das leis que, de forma indireta, promovem a exclusão ou o preconceito racial (PORFÍRIO, 2022). Segundo Almeida (2019), foi nos anos 1970 que Kwame Turu e Charles Hamilton, no livro *Black Power*, apresentaram pioneiramente o conceito de racismo institucional, demonstrando que o racismo está arraigado nas instituições e na cultura.

res praticados. Em especial a de São Roque e São Sebastião, considerados advogados contra as doenças epidêmicas, as pestes. Em épocas que a cidade era agravada pelas pestes, os periódicos listavam uma lista enorme de procissões em louvores aos santos, bem como preces e ladainhas, em especial em intenção a São Benedito, santo negro, que fora apontado como causador de uma das reincidências da peste após a procissão de cinzas de 1849. Carregados de preconceitos os participantes que integravam o cortejo, naquele ano, recusaram-se a carregar o andor com a imagem de São Benedito, ficando ele esquecido na sacristia da igreja, sob a alegação de que *“branco não carrega negro nas costas, mesmo que seja Santo”*. Uma grande epidemia atingiu a corte e foi entendida como vingança do Santo abandonado. No ano seguinte, São Benedito ocupou o seu lugar devido no séquito, ganhando novos adornos e não faltou quem lhe quisesse carregar o andor.¹¹

Ainda sobre o episódio do andor de São Benedito:

Enquanto estava observando o altar, estremeci de ouvir um gemido ao meu lado. Voltei-me e vi um homem branco, de quarenta ou cinquenta anos, ajoelhado, quase me roçando. Tinha-se aproximado com passos de lã. Um dos braços estava numa tipoia. Tinha o ar cadavérico. Seus olhos lânguidos estavam fixos numa das imagens, a quem começou a dirigir suas tristezas em voz abafada. Recuei e, chegando a H... apontei-lhe o indivíduo. “Sim”, disse H..., com um encolhimento de ombros, “ele disse-me ontem que viria para ver se Nossa Senhora do Rosário lhe curaria a ferida no braço”. “Mas por que veio a uma igreja de pretos?” Perguntei. “Porque nos últimos dezoito meses, percorri todas as igrejas de brancos sem que lograsse interessar qualquer santo em meu estado. A Virgem que ele agora está consultando tem seu altar neste lugar e tanto santos quanto

¹¹ SILVA, G. C. G., Munganga Nzambiri, p. 102-103. Grifo da autora.

médicos devem ser procurados em suas residências próprias. Muitos brancos vêm aqui pedir auxílio, e muitos fazem suas promessas a esta santa negra”¹².

O racismo, no Brasil, não abona nada, nem ninguém. Trata-se de um “cancro” a ser necessariamente identificado com lucidez e removido com dedicação. O exemplo acima demonstra que até mesmo referências católicas, socialmente importantes, foram discriminadas pela cor da pele. Seria ingênuo imaginar que ícones negros, trazidos do continente africano, em um contexto escravagista, não fossem impactados pela racialidade.

3. Sincretismo e resistência

No território brasileiro, as cerimônias dos pretos eram inviabilizadas pela violência político-religiosa dos opressores. Assim, os escravizados encontraram as próprias maneiras de reverenciar seus deuses, burlando o sistema. Dessa forma, em seus *pepêlé*¹³ e *ojúbô*¹⁴, colocavam ostensivamente os símbolos e imagens católicos, de modo que os feitores imaginassem que seus cultos eram aos santos cristãos, mas, embaixo dos altares, mantinham seus *igbá*¹⁵ e assentamentos exatamente como sua tradição propunha.

O fato é que as proibições aos cultos tradicionais africanos eram notórias, uma vez que os escravizados não podiam professar livremente sua fé, conforme suas práticas consuetudinárias. Dessa maneira, como eram obrigados a conviver com os católicos em suas missões catequistas, eles foram, gradativamente, conhecendo e aprendendo as histórias, milagres e simbologias dos

¹² EWBANK, 1971 apud SILVA, G. C. G., Munganga Nzambiri, p. 102-103.

¹³ *Pepêlé* = s. altar; prateleira. Lit.: *pepê* (s. altar) + *ilé* (s. casa) (JAGUN, M., Yorùbá, p. 1191. Grifo do autor).

¹⁴ *Ojúbô* = s. local de culto aos espíritos e divindades; altar; ambiente onde ficam os assentamentos e elementos rituais (*idí òrìṣà*); quarto de santo (JAGUN, M., Yorùbá, p. 1131. Grifo do autor).

¹⁵ *Igbá* = s. cabaça, cuia; fruto do cabaceiro - *Cucurbita lagenaria* (*Lagenaria vulgaris*). É usada como vasilha de culto, assentamento, dos deuses (JAGUN, M., Yorùbá, p. 1043. Grifo do autor).

santos. Obviamente, elaboraram associações diretas e indiretas às suas próprias referências religiosas e identificaram certas similaridades com as regências, contos e feitos de seus deuses.

Não se tem uma data específica na qual o sincretismo afrocatólico tenha sido instalado nem existem, ao menos, indícios de quando este processo teve início. Entretanto, ao que tudo indica, desde que os missionários católicos começaram suas investidas catequistas com mais empenho, mesmo no continente africano, certamente as associações entre santos e deuses africanos foram, paulatinamente, sendo criadas ainda que meramente no imaginário das pessoas.

Porém, já no território brasileiro pós-diáspora, é que certamente a edificação sincrética foi consolidada. Possivelmente, nos primeiros séculos do Holocausto negro, os africanos e os afrodescendentes foram buscando, a partir das associações simbólicas, os sincretismos religiosos como forma de minimizar os embargos aos seus cultos e maneira de evitar violências.

Sobre o convívio ioruba com o cristianismo e as trocas promovidas por este contato, Pierre Verger (1992 [1966]) é categórico no sentido de que as primeiras fontes de relatos europeus estavam eivadas de etnocentrismos inspirados pelo modelo religioso cristão. O etnógrafo francês destaca que tais fontes distorceram seriamente a percepção acerca da cultura local, promovendo muito mais preconceitos do que informações úteis.

Em seu artigo, *O Deus supremo ioruba: uma revisão das fontes*, Verger (1992 [1966]) elucida que, antes do século XIX, não havia informações precisas sobre a religiosidade ioruba fora do continente africano. Segundo o autor, teria sido em 1845, que D'Avezac publicara um trabalho sobre os *ijebus*.

Antes disso, Verger (1992 [1966]) aponta a existência de três tipos básicos de relatos sobre a África: antigos viajantes, missionários cristãos e antropólogos. Segundo o citado autor, os registros dos antigos viajantes seriam pitorescos e repletos de elementos exóticos, elaborados com o único propósito de entreter leitores curiosos e descompromissados com um conteúdo sério; os relatórios dos missionários cristãos espelham sua fundamenta-

ção dogmática; e os informes dos antropólogos acabam revelando a influência religiosa europeia, além de reproduzirem parte dos relatos dos missionários como suas fontes.

A denominação pejorativa dos cultos africanos como “fetiche” decorre de relatos dos antigos viajantes. A etimologia do vocábulo aponta para a palavra “feitiço”, vernáculo do português arcaico que significa algo que era “feito”, “formado”, “coisa feita”¹⁶. Estas expressões, até hoje, são largamente utilizadas para referência às religiões africanas e afro-brasileiras. No início do século XVI, Duarte Pacheco Pereira, em narrativa sobre o rio Formoso e as populações de seu entorno (1506-1508), já usava a palavra: “Há muitos usos errados na maneira com que vivem. Para não ser prolixo, não falarei de seus feitiços e ídolos”.¹⁷

Mas, segundo Verger (1992 [1966]), foi Brosses que, em 1760, mobilizado por relatos de viajantes, pela primeira vez, denomina as religiões africanas de “fetichismo”:

Os dois polos da teologia pagã são o culto dos corpos celestes conhecido como sabeísmo, e o culto, talvez menos antigo, de certos objetos materiais e terrestres chamados fetiches pelos pretos, entre os quais este culto subsiste - culto que eu chamarei, pois, de fetichismo. [...] Os negros, como a maioria dos povos selvagens, não conhecem a idolatria de homens deificados; entre eles, o Sol ou os fetiches são as verdadeiras divindades. A descrição do fetichismo praticado em Uidá, um pequeno reino da costa da Guiné, servirá bem como uma ilustração de fenômenos singulares onde quer que ocorra, por todo o resto da África.¹⁸

As referências feitas pelos antigos viajantes às religiões e à cultura iorubas são ridicularizantes e discriminatórias. Pertinente reproduzir aqui algumas, previamente selecionadas por Verger (1992 [1966]):

¹⁶ VERGER, P., *O Deus supremo iorubá*, p. 19.

¹⁷ PEREIRA, 1956 apud VERGER, P., *O Deus supremo iorubá*, p. 19.

¹⁸ BROSSES, 1760 apud VERGER, P., *O Deus supremo iorubá*, p. 20.

- “Uma massa confusa de superstições ridículas” (D’Elbée);
- “Eu não creio que haja na terra um povo mais supersticioso” (Bosman);
- “Sua religião é tão ridícula e tão confusa” (Nadel);
- “Supersticiosa, ridícula e sem fundamento” (Labat);
- “Um mundo de costumes supersticiosos” (Snelgrave);
- “Uma espécie de idolatria de um incrível absurdo” (Pruneau de Pomegorge);
- “Uma embrulhada de superstições absurdas” (Dalzel).¹⁹

Os relatos eternizados pelos missionários e antropólogos não ficam atrás. Seu conteúdo, fortemente preconceituoso, é desprezível; contudo, entendemos como cientificamente oportuno trazê-los à tona para bem compreendermos o quanto tais descrições afetaram negativamente pesquisadores que neles se inspiraram, assim como um imaginário popular tão avesso à cultura africana. Verger (1992 [1966]) os registrou:

- “Superstição é a filha da ignorância; e bem se poderia esperar que a devoção de pobres africanos deseducados fosse uma grosseira idolatria” (Adams);
- “O pior tipo de paganismo, o culto de demônios e outras práticas abomináveis” (Lander);
- “Um fetichismo brutalizador e supersticioso” (De Monleon).²⁰

Na última metade do século XIX, os relatos permanecem:

- “Fetichismo grosseiro, monstruoso e imodesto” para os leitores de revistas e periódicos “bem pensantes”: “Poli-teísmo grosseiro, incitando o ódio, o egoísmo e o crime” (R. Padre Borghero);
- “Liberdade religiosa, este chamado progresso das sociedades modernas, e que para certos intelectuais de vistas curtas, está na raiz de toda verdadeira civilização, existe no Daomé” (Abbé Lafitte);

¹⁹ VERGER, P., O Deus supremo iorubá, p. 19-20.

²⁰ VERGER, P., O Deus supremo iorubá, p. 20.

- “As estátuas e símbolos dos deuses são como as divindades que representam monstros, objetos ridículos, imagens de pássaros, répteis e outros animais; e essas representações são muitas vezes licenciosas e indecentes [...] o feiticeiro é um ser desprezível. Enganadores, hipócritas, luxuriosos, ladrões acabados, têm geralmente uma aparência suja, vestes ridículas e esfarrapadas, e os que mergulham suas mãos no sangue humano têm um aspecto repulsivo, bestial e feroz [...] Ídolos copiados dos mais horrorosos tipos de negros, com lábios grossos, nariz chato, e queixo fugidio, verdadeiras faces de velhos macacos” (R. P. Baudin).²¹

Somente o antropólogo Frobenius (2018 [1912] apud Verger (1992 [1966])), o primeiro na região que se mostra um tanto mais interessado em entender a religião local, no tempo em que relata o processo de consolidação e amálgama das tradições iorubas com outras matrizes, registra:

A religião dos iorubás torna-se gradualmente homogênea, e sua atual uniformidade é o resultado de uma longa evolução e da confluência de muitas correntes provindas de muitas fontes.²²

Como vimos, existe uma base etnocêntrica que alicerçou relatos, opiniões, descrições pseudocientíficas e perpetuou preconceitos sobre as práticas religiosas iorubas. O sincretismo afro-católico foi constituído ao longo de séculos, ainda no continente africano: existe desde antes do processo colonial moderno e foi consolidando-se na esteira do tempo, até chegar ao Brasil. Aqui, esse sincretismo ganhou outras representações e contextualizações devido às condições sociais, políticas, econômicas, geográficas e antropológicas.

Não há dúvida de que o olhar distorcido sobre *Èṣù* constituiu o mais grave exemplo de preconceito: a demonização desta divindade

²¹ VERGER, P., O Deus supremo iorubá, p. 21.

²² FROBENIUS (2018 [1912]) apud VERGER, P., O Deus supremo iorubá, p. 22.

ioruba. Tal fato é, até hoje, o maior símbolo da intolerância religiosa às religiões afro e afro-brasileiras não só no Brasil, mas mundo afora. Desde as primeiras investidas coloniais de Portugal sobre o território brasileiro do século XVI até o ano de 1890, o Brasil foi um país confessional católico, ou seja, adotou uma religião oficial do Estado, conforme o art. 5º, da Constituição Imperial de 1824.

Somente a partir do Decreto 119-A, publicado em 7 de janeiro de 1890, a situação muda e a laicidade, implementada. Um ano depois, quando da promulgação da primeira Constituição Federal Republicana, em 1891, a laicidade do Estado e a liberdade de cultos foram asseguradas, agora com maior *status* jurídico. Assim rege a Carta Magna de 1891, em seu art. 72, §3º: “Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observados as disposições do direito comum”.²³

Portanto, durante quase quatrocentos anos, a confessionalidade impôs um padrão hegemônico nestas terras. Este enorme lapso temporal abrangeu a fase colonial (1530 a 1822), o Primeiro Reinado (1822-1831), o Período Regencial (1831-1840), o Segundo Reinado (1840-1889), alcançando até o primeiro ano da Primeira República (1890).²⁴ Porém, mesmo sob a constitucionalidade republicana, a influência cultural e religiosa não esvaneceu; todo esse período de confessionalidade do Estado atravessou os quatro ciclos da escravidão.

Por tudo apresentado até aqui, podemos depreender que a investida colonial, em verdade, se estabeleceu através de uma compilação de interesses. Esse compêndio se estruturou em um tripé nitidamente identificado: imposição da força, imposição da fé e imposição da raça. Há um amálgama na problemática ora analisada: o racismo e a intolerância religiosa são aqui, gradativamente, alicerçados, estruturados.

²³ BRASIL, Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil.

²⁴ O início da Primeira República é demarcado, pelos historiadores, a partir de 1889, quando da sua Proclamação. No texto, ao mencionar o período pelo qual se estendeu a confessionalidade do Estado, o Autor cita aqui o ano de 1890, por ser a data da promulgação do Decreto 119-A, que institui a laicidade no Brasil.

Apesar dessa utilização reprovável da fé católica, cumpre-nos registrar uma indiscutível mudança de conduta. No Concílio do Vaticano II, em 1965, foi produzido o documento intitulado *Nostra Aetate*, afirmando que a Igreja:

[...] Exorta por isso seus filhos a que, com prudência e amor, através do diálogo e da colaboração com os seguidores de outras religiões, testemunhando sempre a fé e vida cristãs, reconheçam, mantenham e desenvolvam os bens espirituais e morais, como também os valores socioculturais que entre eles se encontram.²⁵

Diante disso, o “[...] diálogo inter-religioso passou a integrar formalmente a missão da Igreja Católica”²⁶, apesar de existir resistência de alguns segmentos até hoje.

Após trinta e quatro anos da convocação do Dia Mundial de Oração pela Paz, o Papa João Paulo II, em 27 de outubro de 1986, marcou história ao convidar lideranças de diversas religiões para um encontro de oração pela paz na cidade de Assis, na Itália. Este encontro significou um importante paradigma para o catolicismo, no que diz respeito ao diálogo inter-religioso. Na ocasião, o Papa João Paulo II (1986 apud JAGUN, 2022) declarou o seguinte:

Antes as religiões ou estavam umas contra as outras, ou eram indiferentes. Hoje, vemos que as religiões, fortes pelas suas diferenças, são colocadas a serviço de um projeto para a humanidade.²⁷

Desde aquele evento, a cada ano, novos encontros foram promovidos no mundo inteiro para repercutir o que os católicos passaram a chamar de “espírito de Assis”. Em 2016, trinta anos após o evento protagonizado por João Paulo II, o Papa Francisco

²⁵ JAGUN, M., O cardeal do diálogo.

²⁶ JAGUN, M., O cardeal do diálogo.

²⁷ JAGUN, M., O cardeal do diálogo.

repetiu o gesto. Entretanto, Francisco conferiu ao diálogo inter-religioso um *status* muito maior que exclusivamente um encontro de oração. Segundo o Papa Francisco:

O diálogo inter-religioso é uma condição necessária para a paz no mundo e, também, é um dever para os cristãos, como para outras comunidades religiosas.²⁸

Capítulo 7

Na esteira do papado de Francisco, o Cardeal Arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Orani João Tempesta, no ano de 2020, criou um fórum denominado Diálogos pela Paz, convidando líderes religiosos de diversas matrizes para integrá-lo. Dentre eles, judeus, muçulmanos, protestantes e de matrizes africanas.²⁹

Em sua Carta Encíclica *Magnifica Humanitas*, o Papa Leão XIV (2026) condena a escravidão e rejeita a lógica da violência, reiterando que o diálogo entre as religiões desempenha papel decisivo. Merecem transcrição os seguintes parágrafos da mesma:

176. Na maturação da sua doutrina, a Igreja foi progressivamente tomando consciência da gravidade destas realidades. É verdade que os acontecimentos do passado não podem ser considerados de forma a-histórica, como se os critérios amadurecidos ao longo do tempo tivessem estado sempre disponíveis. No entanto, não podemos negar ou minimizar o atraso com que a Igreja e a sociedade condenaram o flagelo da escravidão. Se na Antiguidade e na Idade Média, muitas pessoas e instituições eclesiais tinham escravos, durante a modernidade, a Sé Apostólica romana – instigada pelos pedidos dos soberanos – interveio várias vezes para regular e

²⁸ SANTOS, J. R. V., Contribuições do Papa Francisco para o diálogo inter-religioso, p. 3.

²⁹ O Autor é membro do grupo Diálogos pela Paz desde a sua fundação, como representante do Candomblé. A partir deste grupo, em 2021, foi constituída a primeira Comissão Inter-religiosa de Juristas do Brasil. Esta, é integrada por operadores do Direito de diversas confissões religiosas, tais como: Candomblé, Umbanda, Judaísmo, Islamismo, Católicos Romanos, Católicos Ortodoxos, Protestantes, Fé Bahá'í. Nessa Comissão, o Autor também representa o Candomblé.

legitimar as modalidades de submeter e, nalguns casos, reduzir à escravatura os “infiéis”. Foi preciso aguardar o século XIX para se encontrar uma condenação formal, absoluta e universal da escravatura, em particular com Leão XIII. Isto constitui um claro exemplo do crescimento na compreensão, por parte da Igreja, das verdades perenes da Revelação que ela guarda. Embora não encontremos homogeneidade na questão em si – tendo tolerado durante muito tempo a escravatura e só mais tarde condenando-a de forma absoluta –, há ao longo de toda a história uma continuidade no que respeita à convicção da dignidade de cada ser humano, criado à imagem de Deus, mesmo sem ter conseguido, em dezoito séculos, explicitar oficialmente a total incompatibilidade com a escravatura. Trata-se duma ferida na memória cristã, à qual não podemos ficar alheios. É impossível não sentir profunda dor, ao considerar o enorme sofrimento e humilhação que a escravatura significou para tantas pessoas, em contraste com a sua ilimitada dignidade, amada infinitamente pelo Senhor. Assim sendo, em nome da Igreja, peço sinceramente perdão. 177. Precisamente por isso, a memória da cumplicidade e da cegueira do passado face à injustiça da escravatura torna-se, para nós, apelo à vigilância: o que aprendemos deve traduzir-se em discernimento e responsabilidade no presente. Se não quisermos, no futuro, pedir perdão por termos sido infiéis ao tesouro da dignidade humana que a nossa fé encerra, cabe-nos hoje ser diretos e firmes em denunciar as múltiplas manifestações do tráfico humano e apoiar, passo a passo com todos os que nisso se empenham, percursos concretos de prevenção, proteção, libertação e reabilitação.³⁰

Em que pese a importante posição, o déficit ainda é grande. Ao longo da história, a racialidade e a verdade unicista de credo foram erguendo muros, segregando, dizimando, perseguindo, agredindo, invadindo. Só conseguiremos desatar esses nós, se

³⁰ PAPA LEÃO XIV, Carta Encíclica Magnifica Humanitas.

entendermos que a origem desses males está no arcabouço de nossa cultura eurocentrada, ainda presente na colonialidade.

A desconstrução do racismo, dos preconceitos e da intolerância religiosa passam pelo processo de reconhecimento desses alicerces estruturais. Só assim ganha consistência todo esforço para que esses engessamentos socioculturais sejam finalmente desarticulados. Somos uma sociedade múltipla e plural: este é nosso maior valor. Essa característica deve ser valorizada e preservada para garantirmos a paz, a equidade e os princípios da laicidade.

Capítulo 7

Conclusão

A intolerância religiosa no Brasil é estrutural e se constitui a partir de componentes raciais, sociais e culturais. Tais elementos foram sedimentados desde o processo de colonização do continente africano e consolidados no Brasil. O olhar etnocêntrico promoveu a descontextualização de práticas, símbolos e princípios teológicos africanos. O mais antológico de todos os exemplos é *Èṣù*, divindade de origem ioruba, que foi sistematicamente demonizado.

Contudo, em sua matriz, *Èṣù*, assim como nenhuma outra entidade de matriz afro, são entendidos como antagonistas ao Criador, ou seres maléficos. Desde a etimologia de seu nome, suas regências e conceitos teológicos, podemos entendê-lo como uma divindade com energia transformadora, disruptiva e promotora do movimento.

O sincretismo afrocatólico, pré e pós-diaspórico, acabou sendo permeado pelos elementos negativos atribuídos erroneamente a *Èṣù* e a religiosidade africana. O largo período da confessionalidade do Estado brasileiro contribuiu para que elementos culturais fossem sedimentados, dificultando a ideia de pluralidade identitária e multiplicidade de credos, mesmo após a instituição do regime laico. A Igreja Católica tem sido aliada importante para a construção do diálogo inter-religioso, a partir de iniciativas e reflexões de grande relevância.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891. **Diário Oficial da União**, 24/02/1891. Rio de Janeiro: Congresso Constituinte, 1891. [Arquivo eletrônico]. Brasília, DF: Presidência da República, 2021. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm>. Acesso em: 01 nov. 2022.

IBIE, Cromwell O. **Ifismo**: a obra completa de Orunmmila. v. 1. Tradução: G. Ramirez. São Paulo: Ed. Oséètùrà, 2022.

JAGUN, Márcio de. **Yorùbá**: vocabulário temático do Candomblé. Rio de Janeiro: Litteris, 2017.

JAGUN, Márcio de. **O Candomblé em tempos de crise**: pensando a religião antes, durante e após a pandemia. São Paulo: Arché, 2020.

JAGUN, Márcio de. **O cardeal do diálogo**. Publicado em: 29/04/2022. #ArqRio. Disponível em: <<https://arqrio.org.br/o-cardeal-do-dialogo/>>. Acesso em: 01 nov. 2022.

LEÃO XIV, Papa. Carta Encíclica *Magnifica Humanitas* do Santo Padre Leão XIV: sobre a salvaguarda da pessoa humana na era da Inteligência Artificial. 2026. **A Santa Sé**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/encyclicals/documents/20260515-magnifica-humanitas.html#_ftn174. Acesso em: 03 ago. 2026.

MAUPOIL, Bernard. **A adivinhação na antiga Costa dos Escravos**. Tradução: C. E. M. Moura. 2. ed. São Paulo: EdUSP, 2020.

PORFÍRIO, Francisco. Racismo. 2022. **Brasil Escola**. Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/sociologia/racismo.htm>>. Acesso em: 30 mar. 2022.

SANTOS, José Ronaldo Venâncio dos. Contribuições do Papa Francisco para o diálogo inter-religioso: um tópico a aprofundar a partir dos discursos do Papa Francisco em suas viagens internacionais. In: Seminário de Iniciação Científica da PUC-Rio, XXVII, Rio de Janeiro, 27 a 30 de agosto de 2019. Eixo: Culturas, Subjetividade e Diversidade, p. 1-16. **Anais...** Disponível em: <https://www.puc-rio.br/ensinopesq/ccpg/pibic/relatorio_resumo2019/download/relatorios/CTCH/TEO/TEO-Jose%20Ronaldo%20Ven%C3%A2ncio%20dos%20Santos.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2022.

SILVA, Glícia Caldas Gonçalves da. **“Munganga Nzambiri”**: um estudo comparativo das concepções populares de cura na corte imperial (1850-1888). 2008. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Departamento de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp145071.pdf>>. Acesso em: 21 mar. 2022.

VEIGA, Edison. Como o Cristianismo moldou a figura de Satanás para combater outras religiões. Publicado em: 08/08/2018. **BBC NEWS Brasil**. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-45108192>>. Acesso em: 14 out. 2024.

VERGER, Pierre. O Deus supremo iorubá: uma revisão das fontes. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 15, p. 18-35, 1992 [1966]. Disponível em: <<https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20832/13433>>. Acesso em: 16 jun. 2022.

Capítulo 8

Liberdade religiosa e interdependência: Uma perspectiva zen budista

*Religious freedom and interdependence:
A zen buddhist perspective*

*Libertad religiosa e interdependência:
Una perspectiva zen budista*

Monge Dōkan Sensei¹

Resumo

Refletimos acerca da liberdade religiosa a partir de ensinamentos zen budistas, tomando como ponto de partida a celebração dos quarenta e cinco anos da Resolução 36/55 da ONU. Argumentamos que o respeito à liberdade de crença pode ser compreendido, na perspectiva zen, como decorrência direta da realização da interdependência, princípio que desloca a compreensão do ser humano de uma lógica individualista para uma perspectiva radicalmente relacional. Nessa direção, sustenta-se que o caminho para superação dos sofrimentos e insatisfações implica igualmente o enfraquecimento do apego às identidades fixas, inclusive às próprias convicções religiosas, fazendo da sabedoria (prajñā) e da compaixão (karuṇā) dimensões inseparáveis de uma mesma prática. O texto enfatiza que essa compreensão não permanece no plano conceitual, mas se realiza por meio do zazen e da observância dos preceitos, cuja prática cotidiana favorece uma ética fundada

¹ Dōkan Sensei (nome civil Ericson Saint Clair) é monge zen budista formado pela tradição japonesa Sōtō-shū, discípulo da Monja Coen Rōshi e coordenador do Zen Rio de Janeiro. Doutor em Comunicação e Cultura (UFRJ), professor do Departamento de Artes e Estudos Culturais (RAE) e do Programa de pós-graduação em Cultura e Territorialidades (PPCULT), ambos da Universidade Federal Fluminense. E-mail: monge-dokan@gmail.com Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/7847523378294304> ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1177-9673>.

no reconhecimento do outro em sua singularidade. A partir dessa visada, a tolerância não é mera aceitação passiva da diferença, mas uma abertura positiva às múltiplas formas de vida, crença e pensamento. Ao mesmo tempo, sem idealizar a tradição, recuperamos exemplos históricos de convivência inter-religiosa, bem como episódios de intolerância envolvendo comunidades budistas, ressaltando que tais acontecimentos decorrem de circunstâncias históricas e políticas específicas. Defende-se, por fim, que o budismo oferece importantes recursos éticos e conceituais para a construção de uma cultura de paz fundada na prática da interdependência, da compaixão e do respeito à pluralidade religiosa.

Palavras-chave: liberdade religiosa, budismo, interdependência, tolerância, diálogo inter-religioso.

Abstract

This chapter proposes a reflection on religious freedom through traditional Buddhist categories, taking as its point of departure the forty-fifth anniversary of United Nations Resolution 36/55. It argues that, from a Buddhist perspective, respect for freedom of belief can be understood as a direct consequence of the realization of interdependence, a principle that shifts the understanding of the human being from an individualistic framework to a radically relational one. From this standpoint, the path toward overcoming suffering and dissatisfaction also entails loosening attachment to fixed identities, including one's own religious convictions, making wisdom (*prajñā*) and compassion (*karuṇā*) inseparable dimensions of the same practice. The chapter emphasizes that this understanding does not remain at the conceptual level but is embodied through the practice of *zazen* and the observance of the precepts, whose daily cultivation fosters an ethics grounded in the recognition of others in their singularity. Accordingly, tolerance is understood not as the passive acceptance of difference but as a positive openness to diverse ways of life, belief, and thought. Without idealizing the Buddhist tradition, the chapter also

examines historical examples of both interreligious coexistence and intolerance involving Buddhist communities, arguing that such episodes stem from specific historical and political circumstances rather than from the tradition's fundamental principles. Finally, it contends that Buddhism offers significant ethical and conceptual resources for fostering a culture of peace grounded in interdependence, compassion, and respect for religious pluralism.

Keywords: religious freedom, Buddhism, interdependence, tolerance, interreligious dialogue.

Resumem

Este capítulo se propone reflexionar sobre la libertad religiosa a partir de categorías tradicionales del budismo, tomando como punto de partida el cuadragésimo quinto aniversario de la Resolución 36/55 de las Naciones Unidas. Se sostiene que, desde la perspectiva budista, el respeto por la libertad de creencias puede comprenderse como una consecuencia directa de la realización de la interdependencia, principio que desplaza la comprensión del ser humano desde una lógica individualista hacia una perspectiva radicalmente relacional. En este sentido, el camino para superar el sufrimiento y la insatisfacción implica también debilitar el apego a las identidades fijas, incluidas las propias convicciones religiosas, haciendo de la sabiduría (*prajñā*) y la compasión (*karuṇā*) dimensiones inseparables de una misma práctica. El capítulo subraya que esta comprensión no permanece en el plano conceptual, sino que se encarna mediante la práctica del *zazen* y la observancia de los preceptos, cuya práctica cotidiana favorece una ética fundada en el reconocimiento del otro en su singularidad. Desde esta perspectiva, la tolerancia no consiste en una aceptación pasiva de la diferencia, sino en una apertura positiva hacia las múltiples formas de vida, de creencia y de pensamiento. Al mismo tiempo, sin idealizar la tradición budista, el capítulo examina tanto ejemplos históricos de convivencia interreligiosa como episodios de intolerancia protagonizados por comunidades budistas, argumentando que

tales acontecimientos responden a circunstancias históricas y políticas específicas, y no a los principios fundamentales de la tradición. Finalmente, sostiene que el budismo ofrece importantes recursos éticos y conceptuales para la construcción de una cultura de paz fundada en la interdependencia, la compasión y el respeto por el pluralismo religioso.

Palabras clave: libertad religiosa, budismo, interdependência, tolerância, diálogo interreligioso.

*“As pessoas possuem diferentes perspectivas;
é impossível fazer com que todas pensem da mesma maneira.
Assim como a terra não pode ser completamente nivelada,
também os seres humanos não podem ser todos iguais.”*
Śākyamuni Buda
Karandīya Jātaka (Jātaka n.º 356)

Introdução

Há quarenta e cinco anos, foi proclamada a Resolução 36/55 da Assembleia das Nações Unidas, que repudia todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou em convicções. A celebração do 45º aniversário da Resolução inspira os organizadores deste livro, que, com a iniciativa, nos convidam à reflexão a respeito da liberdade de crer com base em diferentes perspectivas religiosas. Este é um convite auspicioso. Nossa atualidade tem sido comumente qualificada como uma época de profundas crises, tensões e cisões. Hoje, fazem parte de nosso vocabulário expressões tais como *polarização*, *discurso de ódio*, *guerras culturais*, dentre outras. De tão repetidas, essas e outras palavras parecem não fazer outra coisa senão reiterar continuamente nosso espanto, lançando-nos em apatia e paralisia.

É preciso caminhar em outra direção para alimentar nossa capacidade reflexiva e ativar forças no sentido da criação de novos possíveis. Desse modo, podemos partir da Resolução 36/55 não para apontar *avanços* ou *retrocessos* em relação à sua

proclamação em 1981, e menos ainda para apenas tecer mais um diagnóstico acerca do complexo estado de coisas atual, mas para estimular outras maneiras de pensar e agir *aqui e agora*. Gostaria, assim, de articular a temática da liberdade religiosa a tradicionais ensinamentos budistas, notadamente do zen budismo, vertente da qual participo como membro da ordem japonesa Sōtō-Shū e como discípulo da mestra Coen Rōshi, cujas ações em benefício da inter-religiosidade são amplamente conhecidas.

Capítulo 8

A história do budismo abrange cerca de 2600 anos. Trata-se de uma das religiões mais antigas do mundo, com mais de 500 milhões de adeptos, segundo dados de 2015. No Brasil, é uma prática minoritária, com apenas 0,13% da população de praticantes declarados, de acordo com censo do IBGE de 2010. Em nosso país, pode-se dizer que o problema da liberdade de crença é particularmente relevante ao budismo em pelo menos dois sentidos: seja porque todas as religiões minoritárias dependem dos mecanismos regulatórios existentes para a proteção de seus direitos, seja porque podemos encontrar nos próprios ensinamentos budistas princípios coerentes com o respeito à liberdade de fé das demais crenças. Contudo, na qualidade de um sistema social territorializado em condições histórico-culturais específicas, apesar de seus princípios doutrinários inerentemente pacifistas, infelizmente não são estranhos ao budismo conflitos decorrentes de variadas formas de intolerância religiosa, assim como ocorre com as demais religiões².

O argumento central deste texto sugere que, na perspectiva budista, o respeito à liberdade religiosa decorre do exercício contínuo da prática cotidiana, calcado na compreensão profunda da interdependência de si mesmo com todos os seres. Tal compreen-

² A esse respeito, Frank Usarski adverte para a idealização do budismo como uma espécie de contramodelo em relação às demais tradições religiosas. Segundo o pesquisador, essa imagem favorece interpretações que tratam manifestações de violência ou intolerância envolvendo budistas como exceções ou traições aos princípios da religião, ignorando o fato de que o budismo, como qualquer sistema religioso, sempre se encontra historicamente situado. USARSKI, F. Conflitos religiosos no âmbito do Budismo internacional e suas repercussões no campo budista brasileiro, p. 11.

são relaciona-se com o aspecto não dogmático presente em ensinamentos da tradição, suscitando ainda uma postura ética fortemente ancorada no exercício de uma tolerância positiva. A seguir, trataremos dessas questões mais detalhadamente.

1. O princípio da interdependência

Para iniciarmos esta breve reflexão, é importante salientar que expressões como *liberdade de crença*, *direitos humanos*, *tolerância religiosa* e outras têm sua história diretamente vinculada à Modernidade e, frequentemente, são debatidas segundo a ótica sociocultural e religiosa dos chamados países ocidentais³. Apenas a título de exemplo, tomemos a expressão *direitos humanos*, que nos é tão familiar. Seu sentido, porém, não é absoluto, uma vez que refletir acerca de direitos humanos pressupõe partir de uma certa concepção do que seja um humano e, mais ainda, do que seja um indivíduo⁴. Portanto, ao evocarmos o arcabouço conceitual oriundo de outras culturas que não a ocidental, não basta aplicarmos conceitos de forma automatizada a problemas da *nossa* realidade, correndo-se dessa forma o risco de produzir anacronismos, preconceitos, inadequações culturais ou mera superficialidade retórica.

Feita essa ressalva, isso não nos impede, absolutamente, de pensarmos a liberdade religiosa individual contemporânea sob o ponto de vista budista.

De início, é preciso sublinhar que, ao partirmos de perspectivas budistas para tratar da questão da liberdade religiosa, estamos lidando com uma visão singular do que significa a palavra *humano*. Convém termos em mente que, ao acionar a referida palavra,

³ ABE, M. Religious tolerance and human rights: a buddhist perspective, p. 197. CHANAWANGSA, S. A Buddhist Perspective on Freedom of Religion, p. 4.

⁴ Noções aparentemente neutras, como as de humano ou de indivíduo, foram elaboradas com base em circunstâncias históricas e geopolíticas precisas, respondendo a demandas muito particulares. Michel Foucault, em perspectiva genealógica, demonstrou que o indivíduo não deve ser concebido como uma realidade anterior às relações de poder, como se existisse de forma contínua ao longo da história. Logo, o poder não atuaria sobre um sujeito previamente constituído; ao contrário, produz o próprio indivíduo, fazendo dele um de seus efeitos fundamentais. FOUCAULT, M. Microfísica do poder, p. 24.

o pensamento budista convoca obrigatoriamente uma perspectiva *relacional*. Para o budismo, um humano é sempre uma relação, nunca apenas um ser desvinculado do ecossistema, aqui entendido em sua acepção mais abrangente, o que inclui e ultrapassa as esferas ambiental, social, cultural etc. Como então pensar o direito à liberdade do indivíduo recorrendo a uma tradição que problematiza justamente a existência fixa de um eu individual, sem divisão? Essa questão merece nosso olhar mais atento, segundo sugere o filósofo budista japonês Masao Abe, em seu texto em torno da tolerância religiosa sob a ótica zen:

Capítulo 8

os direitos humanos e a liberdade humana não podem ser legitimamente compreendidos sem uma correta compreensão do problema do eu. O eu não constitui uma entidade absoluta, mas relativa. Tão logo se fala do eu, pressupõe-se a existência do outro. Não pode haver eu sem o outro, nem o outro sem o eu. Ambos são inteiramente interdependentes e constituem uma relação de mútua implicação⁵.

Destaque-se a elegante formulação do professor Abe: o eu e o outro “constituem uma relação de mútua implicação”, ou seja, embora aparentemente independentes, nem o eu nem o outro podem ser extraídos da realidade sem que se altere a rede de interdependência de que fazem parte. Logo, quando pensamos em *direitos humanos*, trazemos conosco a concepção de toda a rede de interconexão que atua nessa manifestação particular de vida que denominamos *humano*.

Mas é preciso observar que a dimensão relacional, no budismo, não se restringe à esfera social. Trata-se de uma doutrina que não parte do antropocentrismo, ou seja, não se baseia na prioridade ontológica do humano em relação a outras formas de vida. Note-se que, nesse ponto, o budismo tende a aproximar-se de outras perspectivas religiosas igualmente não hegemônicas, tais como as de religiões afrodiáspóricas e indígenas. O ensinamento de Buda não é calcado

⁵ ABE, M. Religious tolerance and human rights: a buddhist perspective, p. 210.

“em um ponto de vista antropocêntrico, mas em um horizonte muito mais amplo, transantropocêntrico e cosmológico”⁶. Através do olhar desperto, todas as formas de vida – sem distinção⁷ – pregam incessantemente os ensinamentos verdadeiros de Buda (o Dharma).

Assim, um ser *individual* apenas aparentemente dispõe de existência separada dos outros seres. De fato, todos os seres coexistem com tudo o que mais existe. Todos os fenômenos deste mundo são relativos, relacionais, destituídos de essência independente e permanentemente sujeitos à transformação. Śākyamuni Buda, o Buda histórico, expôs essa lição com palavras simples e sábias: “isto é porque aquilo é. Isto não é porque aquilo não é. Isto acontece porque aquilo acontece. Isto deixa de existir porque aquilo deixa de existir”. Pensadores budistas conceituaram essa percepção como o *princípio da originação dependente* (*pratītyasamutpāda*). Dada sua relevância para o budismo, tal princípio foi objeto de profundos debates por parte de escolas filosóficas que se constituíram após a passagem de Śākyamuni Buda por este planeta.

Observe-se que o budismo se dividiu em diversas correntes e escolas ao longo de seus primeiros séculos⁸. Entre elas, desenvolveram-se importantes divergências acerca da natureza da realidade e da interpretação da originação dependente. No que diz respeito ao tema da interdependência, vale destacar duas posições. A escola Sarvāstivāda negava a existência de um eu permanente, mas sustentava que os *dharma*s (elementos fundamentais da realidade) possuíam existência substancial e natureza própria (*svabhāva*), persistindo nos três tempos (passado, presente e futuro). Já a tradição Mahāyāna, da qual fazem parte o zen-budismo e diversas outras escolas⁹, levou às últimas consequências o princípio da originação dependente ao sustentar que todos os fenômenos são vazios de existência inerente, precisamente porque surgem apenas em dependência de causas e condições. Essa compreensão encontra sua formulação

⁶ ABE, M. Religious tolerance and human rights: a buddhist perspective, p. 208.

⁷ DŌGEN, Eihei. Mujo-seppo, p. 95-104.

⁸ OKUMURA, S. The structure of the self in Mahayana Buddhism, p. 25.

⁹ A corrente Mahāyāna contempla as escolas Zen, Tendai, Terra Pura, Nichiren, Vajrayana (tibetana) e Yogacara.

clássica nos *Sūtras* da *Prajñāpāramitā* e na filosofia da escola Mādhyamaka, fundada por Nāgārjuna. Em comum, ambas as tradições rejeitam a ideia de um eu substancial; diferem, contudo, quanto ao estatuto ontológico dos *dharma*s, uma vez que a tradição Mahāyāna também recusa que estes possuam natureza própria.

Vamos nos deter um pouco mais nesse tema. A corrente Mahāyāna, surgida na Índia no século I a.C., trouxe contribuições inestimáveis para a sistematização do ensinamento do Mestre Original. Aprofundando o ensinamento da originação dependente, formulou o importante conceito de vazio (*śūnyatā*). O princípio de vazio implica que *absolutamente nada* apresenta existência independente e fixa. Essa foi uma radicalização considerável em comparação às perspectivas antecedentes. É certo que as filosofias budistas anteriores afirmavam que a origem de todos os fenômenos que produzem a realidade era co-dependente e que o eu era impermanente (*anātman*). No entanto, tais escolas compreendiam que a impermanência do eu seria fruto de uma recombinação incessante de elementos básicos que compunham as coisas deste mundo, e esses elementos disporiam de *algum grau de permanência*. Em suma: eu impermanente (*anātman*), mas composto por uma conjunção de pequenos elementos sempre disponíveis seja no passado, no presente ou no futuro¹⁰. A corrente Mahāyāna, em contra partida, ao expandir o princípio da impermanência ainda mais, concluirá que nem mesmo os próprios elementos básicos que constituem o eu poderiam ter existência substancial: também eles seriam *vazios*.

Cabe aqui explicar que, quando dizemos que todos os fenômenos existentes são vazios, isto não implica uma espécie de negação da realidade, como se nada de fato existisse. Não se trata de niilismo, pois *vazio* não pode ser tomado como um sinônimo de *nada*. Para auxiliar nossa compreensão desse princípio, podemos procurar associar a palavra *vazio* à pequena preposição *de*, compondo assim a expressão *vazio de*. De modo didático, o monge zen vietnamita Thich Nhat Han assim ensina:

¹⁰ Para maior aprofundamento, confira OKUMURA, S. The structure of the self in Mahayana Buddhism.

Se estou segurando um copo d'água e pergunto: “Este copo está vazio?” você dirá: “Não, está cheio de água”. Mas se eu derramar a água e perguntar novamente, você pode dizer: “Sim, está vazio”. Mas vazio de quê? Vazio significa vazio de algo. A taça não pode estar vazia de nada. “Vazio” não significa nada, a menos que você saiba “vazio de quê?” Meu copo está vazio de água, mas não está vazio de ar. Estar vazio é estar vazio de algo. Esta é uma descoberta e tanto¹¹.

Vazio *de* identidade independente, e não *o* vazio. Não existiria algo como *o* vazio, de forma substancializada, como se um cenário desértico repousasse escondido em uma existência *por trás* do mundo transitório que conhecemos. Os fenômenos é que são vazios *de* uma essência fixa. Assim, não seria exagero afirmar que esse vazio é, na realidade, pleno de relações, pois se constitui das incontáveis causas e condições que se transformam continuamente no tempo e no espaço. Podemos pensar, por exemplo, em uma simples xícara de chá. À primeira vista, ela parece um objeto autônomo, claramente separado de tudo o que a cerca. Entretanto, ao observá-la atentamente, percebemos que ela só existe em razão de uma rede de condições: a argila de que foi feita, o solo de onde essa argila foi extraída, a chuva, o sol e os processos geológicos que a formaram, o oleiro que a moldou, o forno que a endureceu, o combustível ou a energia empregados na queima, os meios que a transportaram e todos aqueles que participaram, direta ou indiretamente, de sua produção e circulação. Se qualquer uma dessas condições fosse retirada, a xícara, tal como agora existe, deixaria de existir. Assim, aquilo que chamamos de *xícara* não possui uma existência independente ou autônoma, mas constitui a manifestação provisória de uma complexa rede de causas e condições.

O mesmo exercício poderia ser feito com os demais elementos de nosso exemplo: argila, chuva, oleiro, forno etc. Suas existências dependem da convergência de inúmeras relações; não

¹¹ NANH, Thich Nhat. *The Heart of Understanding: Commentaries on the Prajnaparamita Heart Sutra*, p. 6.

possuem, portanto, identidades autônomas ou essências independentes. É precisamente nesse sentido que o budismo afirma que todos os fenômenos são vazios de existência inerente: não porque sejam inexistentes, mas porque sua existência é necessariamente relacional e interdependente.

É preciso sublinhar que a interdependência se articula intimamente ao princípio da impermanência. Esse princípio ensina que todos os fenômenos deste mundo estão em transformação incessante, mesmo aqueles que ilusoriamente aparentam ser fixos. Seres humanos e não-humanos são sujeitos à transitoriedade. Ocorre que nós, humanos, ignoramos a verdade da impermanência. Eis, aqui, a descoberta de nosso Mestre fundador Śākyamuni Buda: é justamente a *ignorância* a respeito da interdependência e da impermanência a responsável por uma vida repleta de sofrimentos e insatisfações (*duḥkha*). Isto se dá porque a ignorância nos leva a crer que exista algo neste mundo que tenha uma essência independente, fixa ou permanente, o que nos conduz invariavelmente a apegos e a aversões.

Inadvertidamente, procurando evitar sofrimentos e suprimir insatisfações, apegamo-nos àquilo de que gostamos e repudiamos aquilo de que não gostamos. Tristemente, construímos uma existência pautada pelos ventos dos gostos e desgostos, que nos arrastam de um lado para o outro sem descanso. Em suma, para o budismo, uma existência centrada em si mesmo é qualificada como uma existência em sofrimento.

Apegamo-nos às coisas porque, em alguma medida — consciente ou inconscientemente —, supomos que elas possuem uma existência estável e permanente. Essa suposição, todavia, nasce da ignorância. Ao despertar para a impermanência e para a interdependência de todos os fenômenos, começamos também a enfraquecer nossos apegos e aversões. Nesse caminho, desenvolvemos simultaneamente a sabedoria (*prajñā*) e a compaixão (*karuṇā*), pois uma não floresce sem a outra. A compaixão surge quando compreendemos que nossa existência depende da existência dos demais. Eu só existo porque você existe. Somos expressões distintas de uma realidade em contínua transformação.

Assim, dado o destaque conferido pelo budismo ao princípio da interdependência, pode-se imaginar que não seria estranha a esta tradição a convivência pacífica com diferentes religiões e convicções. Ocorre que a compreensão *verdadeira* da interdependência não deve limitar-se a sua conceitualização intelectual. É preciso vivenciar, incorporar, exercer a interdependência no aqui e agora transitório de nossas vidas. Sendo assim, cabe agora, em nosso texto, tratarmos especificamente de práticas que, segundo o zen budismo, permitem-nos ver com clareza a interdependência de tudo o que existe, conduzindo-nos a um comprometimento ético com toda a vida da Terra. Abordemos, então, a prática do *zazen* e o cumprimento dos preceitos.

2. O exercício ético da interdependência: *zazen* e preceitos

Pertenço à ordem japonesa Sōtō-shū, fundada por Mestre Eihei Dōgen Zenji no século XIII. Segundo seus princípios, sustentamos que é com base no *zazen* (坐禪) – a *meditação*¹² zen – que se poderia fazer a passagem de uma compreensão meramente intelectual acerca da interdependência para uma profunda realização dessa verdade. Para fazer *zazen*, sentamo-nos em um assento de meditação, mantendo-nos imóveis tanto quanto possível, em postura ereta, com os olhos entreabertos, respirando naturalmente pelas narinas. Com uma postura ativa, observamos cada pensamento que surge e desaparece, sem, no entanto, sermos arrastados por nenhuma imagem, sentimento, percepção, pensamento em especial. Ficamos presentes no aqui-agora, conscientes da respiração e de cada estímulo que chega até nós, seja por meio de nossos sentidos, seja por sensações corporais quaisquer que porventura surjam e desapareçam enquanto estamos sentados.

Em silêncio, com humildade, simultaneamente reconhecemo-nos e nos surpreendemos conosco. A prática regular de *zazen* nos

¹² Embora seja comum traduzir *zazen* como meditação, a equivalência é apenas aproximativa. Na tradição Zen, *zazen* designa a prática de sentar-se em atenção plena e desperta, não sendo concebido apenas como uma técnica meditativa voltada à obtenção de estados mentais específicos.

mostrará aspectos nossos que podemos conhecer bem, e, da mesma forma, revelará características que podem ser verdadeiramente assustadoras. Nada a se apegar, nada a rejeitar. Aos poucos, perceberemos a complexidade de nossa mente – de qualquer mente humana – em que estão presentes sentimentos, memórias, expectativas, arrependimentos... Tudo o que compõe e recompõe uma vida. Durante o zazen, todavia, procuramos não analisar logicamente tais experiências. Apenas nos tornamos conscientes de sua existência, de sua recorrência e, também, de sua *impermanentia*. Pouco a pouco, percebemos como essa prática é sutil e, ao mesmo tempo, vigorosa.

O caminho é difícil. Não há falsas promessas ou garantias. Continuamente, frustramo-nos com relação a imagens idealizadas que talvez ainda tenhamos de nós mesmos. Percebemo-nos muito mais humanos, demasiadamente humanos do que gostaríamos de ser. Traços sombrios, contraditórios e sentimentos que nos envergonham convivem com alegrias, esperanças e qualidades admiráveis. Tal constatação de nossa complexidade, a lucidez que advém dessa observação profunda, porém, é a base para a verdadeira libertação de apegos e aversões a toda sorte de padrões fixos que se possam estabelecer.

Particularmente no que concerne ao respeito às diferentes formas de religião, a experiência de entrar em contato conosco mesmos durante o zazen pode nos surpreender ao revelar o quanto ainda somos preconceituosos ou intolerantes, a despeito da autoimagem que construímos. A prática nos torna humildes. Aos poucos, ao reconhecermos esses condicionamentos, tornamo-nos capazes de não mais agir automaticamente a partir deles, criando espaço para uma relação mais aberta e compassiva com o outro.

Entretanto, essa transformação não permanece restrita ao âmbito da experiência em zazen. No zen budismo, ela se desdobra em uma forma de vida orientada por princípios éticos que procuram traduzir, no plano das relações humanas, a compreensão da interdependência e da ausência de um eu substancial. É nesse contexto que se inserem os preceitos (*śīla*), expressão concreta do despertar cultivado na prática. A meditação e a conduta ética constituem, assim, aspectos inseparáveis de um mesmo caminho.

Embora a expressão *direitos humanos* tenha origem ocidental, “o conceito por ela veiculado está longe de ser novidade para os budistas, que já se encontram familiarizados, há cerca de 2.500 anos, com ensinamentos como os Cinco Preceitos e as Seis Direções”¹³. Com efeito, os ensinamentos tradicionais evidenciam que a tradição budista desenvolveu, muito antes da formulação moderna dos direitos humanos, uma ética voltada à proteção da vida, ao respeito mútuo e à responsabilidade nas relações sociais.

Apenas a título de exemplo, leiamos este trecho do *Upāsaka-sīla Sūtra*, texto da tradição Mahāyāna traduzido para o chinês em 427 d.C., que define orientações éticas para praticantes leigos (*upāsakas*), privilegiando a prática da virtude no cotidiano. Nele, Śākyamuni Buda disse: “ao encontrar pessoas em desarmonia, procure promover a harmonia. Fale bem dos outros e nunca de seus defeitos. Cultive uma mente benevolente até mesmo em relação aos seus inimigos. Mantenha a mente da compaixão e considere todos os seres como seus próprios pais”.

Com base nesse e em muitos outros ensinamentos, entendemos que, embora os preceitos sejam orientações para conduta individual de um praticante budista, os efeitos de seu cumprimento não se restringem aos indivíduos que com eles se comprometem. Isso se dá porque também a ética budista é calcada no princípio de interdependência de todos os seres. Sendo assim, nossas ações individuais repercutem direta e indiretamente nas vidas de outros seres com os quais estamos inevitavelmente interligados. Essa compreensão pode ser ilustrada por um dos Dez Preceitos de Bodhisattva: “não se elevar e rebaixar os outros, não se rebaixar e elevar os outros, nem mesmo se igualar aos outros”. Cientes de nossas diferenças, não visamos a atenuá-las, produzindo uma homogeneidade existencial forçada. Em outra direção, optamos por reconhecer nossas diferenças, acolhê-las e, com base nelas e em nossa interdependência, atuar no mundo a partir de um conjunto de ações éticas cuja bússola são os preceitos de Buda.

¹³ CHANAWANGSA, S. A Buddhist Perspective on Freedom of Religion, p. 4.

Os Cinco Preceitos e o ensinamento das Seis Direções pertencem ao núcleo mais antigo da tradição budista, preservado no Cânone Páli e amplamente reconhecido pelas diferentes escolas do budismo, ainda que interpretados segundo suas respectivas tradições.

Entre os Dez Preceitos de Bodhisattva, destaca-se ainda a virtude da paciência (*kṣānti*), frequentemente associada, em termos contemporâneos, à ideia de tolerância. Essa aproximação exige uma ressalva. Como observa Abe¹⁴, a tolerância budista não corresponde ao sentido moderno e liberal de simplesmente suportar ou aceitar a existência de posições divergentes. Ela decorre da própria realização da interdependência e do assim-como-é, isto é, da capacidade de reconhecer os seres e os fenômenos tal como são, sem projetar sobre eles as categorias fixas produzidas pelo eu. Por isso, o autor distingue uma tolerância meramente negativa — entendida como resignação ou convivência passiva com a diferença — de uma tolerância *positiva*, que nasce da experiência do despertar e se manifesta como abertura genuína às diferentes formas de vida, de crença e de pensamento.

É nesse sentido que Khantipolo¹⁵ afirma que o cultivo da paciência faz florescer “perseverança, tolerância, amabilidade e perdão”, mas adverte que, para um budista, a tolerância “é muito mais do que simplesmente ‘suportar’ alguém; é mais do que apenas ‘ter paciência’”. Em suas palavras, “a tolerância budista fundamenta-se em fatores profundamente positivos” e “não decorre da ignorância ou da indiferença, mas encontra expressão em um elevado grau de cultura e nos mais sublimes ensinamentos religiosos”. Assim, a tolerância não é compreendida como simplesmente contenção da hostilidade. Mais do que isso, tolerar positivamente implica uma disposição ativa de acolhimento do outro, fundada no entendimento de que todos os seres compartilham as mesmas condições nesta existência.

No último movimento deste capítulo, analisaremos alguns exemplos históricos envolvendo o budismo em questões relativas à liberdade religiosa. Alguns deles são dignos de admiração; outros, contudo, revelam limites e ambiguidades que não podem ser ignorados.

¹⁴ ABE, M. Religious tolerance and human rights: a buddhist perspective, p. 203.

¹⁵ KHANTIPOLO, P. Tolerance, p. 19.

3. Budismo e liberdade religiosa: aproximações e tensões históricas

A compreensão budista da tolerância, baseada na interdependência e na ausência de um eu substancial, também influenciou a relação histórica do budismo com outras tradições religiosas. A esse respeito, entre os exemplos frequentemente mobilizados para ilustrar a relação entre budismo e liberdade religiosa, destaca-se o décimo segundo Édito do imperador Aśoka (século III a.C.). Durante o reinado desse eminente imperador, o budismo disseminou-se pela maior parte do subcontinente indiano e além dele. O governante “adotou a ética social do budismo como princípio norteador de seu governo, sendo visto pelos budistas como o modelo de um governante budista compassivo”¹⁶. Após sua conversão ao budismo, Aśoka passou a defender uma política de respeito às diferentes tradições religiosas presentes em seu império. Em seu décimo segundo Édito, afirma que não se deve honrar apenas a própria religião enquanto se condenam as demais; ao contrário, é preciso reconhecer o valor das outras tradições, pois, ao fazê-lo, fortalece-se simultaneamente a própria religião e presta-se um serviço às demais. Afirma ainda que aquele que exalta sua própria tradição mediante a desqualificação das outras, acreditando engrandecê-la, acaba por prejudicá-la. Por isso, a harmonia é desejável, e todos deveriam estar dispostos a ouvir os ensinamentos professados pelos outros.

Posteriormente, conforme observa Abe¹⁷, ao difundir-se pelo Sul e Leste da Ásia, o budismo, em regra, não procurou eliminar as religiões locais, mas coexistir com elas, estabelecendo, em diferentes contextos, relações de assimilação, diálogo e influência recíproca. É certo que sua introdução na China e no Japão foi acompanhada por tensões com tradições como o confucionismo, o taoísmo e o xintoísmo. Tais conflitos, entretanto, não decorreram exclusivamente de divergências doutrinárias,

¹⁶ HARVEY, P. A tradição do budismo, p. 129.

¹⁷ ABE, M. Religious tolerance and human rights: a buddhist perspective, p. 207.

mas estiveram frequentemente associados a disputas políticas, interesses estatais e movimentos nacionalistas. Apesar de episódios de perseguição, sobretudo na China entre os séculos V e X e, em momentos específicos, no Japão, o budismo acabou por integrar-se ao tecido religioso desses países, convivendo por longos períodos com as tradições locais.

Essa constatação, contudo, não deve conduzir à idealização do budismo como uma tradição historicamente imune à intolerância ou à violência. A historiografia recente tem demonstrado que comunidades e instituições budistas também participaram, em diferentes épocas e contextos, de processos de exclusão, perseguição e legitimação da violência¹⁸. Entre os exemplos mais conhecidos encontram-se a instrumentalização do budismo pelo nacionalismo em Mianmar e no Sri Lanka, o apoio de setores do budismo japonês ao expansionismo imperial durante a Segunda Guerra Mundial¹⁹ e a participação de instituições budistas na reprodução de mecanismos de discriminação. Esses episódios evidenciam que a prática histórica do budismo nem sempre correspondeu aos princípios éticos formulados por sua tradição, revelando que, como ocorre com outras religiões, seus ensinamentos podem ser apropriados de modo não benéfico.

Porém, em direção oposta, como um bom antídoto a tais desvirtuações, apostamos na tradição e nos inúmeros bons exemplos de monges e monjas, leigos e leigas do Caminho. Lembremos que o próprio estilo de ensinamento do mestre original Śākyamuni Buda já refletia seu não dogmatismo. Buda viveu em uma época de grande efervescência intelectual na Índia antiga, e estimulava seus discípulos “a não reagir emocionalmente quando ouvissem alguém culpando-o ou elogiando-o, dizendo que deviam avaliar com calma se o que fora dito era verdadeiro ou falso”²⁰. A esse respeito, vale a pena apreciarmos o trecho do *Kālāma Sutta* abaixo reproduzido:

¹⁸ DEMIÉVILLE, P. Buddhism at war, p. 18.

¹⁹ VICTORIA, B. Zen at war.

²⁰ HARVEY, P. A tradição do budismo, p. 59.

Vocês não devem concordar com uma coisa por causa do que lhes disseram, por causa da autoridade, por causa da tradição, por causa da conformidade com um texto transmitido, com base na razão, com base na lógica, por causa da reflexão teórica abstrata, por causa da aparência do orador ou porque um asceta é seu mestre. Quando souberem por si mesmos que determinadas qualidades são prejudiciais, culpáveis, censuradas pelos sábios e conduzem ao dano e ao sofrimento quando adquiridas e buscadas, deverão desistir delas²¹.

A postura do Mestre evidenciada no trecho acima destacado indica que o ensinamento budista não se funda na imposição de verdades inquestionáveis, mas na investigação e na experiência. Talvez resida aí uma de suas principais contribuições para o debate sobre a liberdade religiosa: a fé autêntica não necessita da coerção nem da desqualificação das demais crenças para se sustentar. Precisamente, a compreensão da interdependência deve logicamente e eticamente gerar o respeito a todas as formas de crença e não-crença.

Se nada possui uma existência independente, tampouco faz sentido apegar-se às identidades religiosas como se fossem essências fixas e imutáveis. A ignorância reside no egocentrismo e no apego a qualquer coisa. Nesse ponto, evidencia-se a radicalidade do ensinamento budista: a superação do sofrimento não exige apenas o abandono do apego aos bens materiais ou ao próprio eu, mas também às concepções absolutas acerca das próprias convicções religiosas. Não devemos nos apegar a nada, *nem mesmo aos próprios ensinamentos budistas*. Como sustenta Abe:

[...] como caminho para a libertação do sofrimento humano, o budismo enfatiza a necessidade de despertar para a lei da origem dependente, superando a ignorância inerente à existência humana, isto é, o egocentrismo e o apego a qualquer coisa, seja ela divina ou humana²².

²¹ HARVEY, P. A tradição do budismo, p. 59.

²² ABE, M. Religious tolerance and human rights: a buddhist perspective, p. 199.

Ainda segundo Abe:

no budismo, cuja base é a doutrina do Caminho do Meio, nem Buda nem os grandes mestres da tradição afirmaram que “apenas os meus ensinamentos são verdadeiros”. [...] Isso, contudo, não significa que tenham defendido a ideia de que todos os ensinamentos são igualmente verdadeiros²³.

Capítulo 8

Assim, por um lado, os ensinamentos de diferentes tradições são respeitados segundo suas próprias singularidades. A afirmação da diferença aqui é relevante: embora possa haver pontos de contato e questões comuns, eles não são a mesma coisa nem desaguam no mesmo lugar. Por outro lado, é exatamente a afirmação radical da singularidade dos ensinamentos religiosos que permite ao budismo não sustentar que “apenas os meus ensinamentos são verdadeiros”. Evitam-se, desse modo, os dois extremos: seja o do relativismo absoluto, seja o do exclusivismo religioso.

Conclusão

Neste capítulo, sugerimos que a contribuição budista para o debate sobre a liberdade religiosa pode ser pensada e praticada a partir da própria base de seus ensinamentos tradicionais. Ao reconhecer que todos os fenômenos surgem em dependência de causas e condições, o budismo desloca o centro da experiência religiosa da afirmação de identidades fixas para o reconhecimento da interdependência. A superação do sofrimento (*duḥkha*) exige, antes de tudo, o abandono do apego às construções que tomamos como permanentes, inclusive às imagens que fazemos de nós mesmos, dos outros e de nossas próprias convicções religiosas.

Essa perspectiva permite compreender por que, na tradição budista, a sabedoria (*prajñā*) e a compaixão (*karuṇā*) constituem aspectos inseparáveis do mesmo caminho. À medida que se dissolve a ilusão de um eu autônomo e substancial, enfraquecem-se também

²³ ABE, M. Religious tolerance and human rights: a buddhist perspective, p. 206.

as fronteiras rígidas entre *nós* e *eles*, criando as condições para uma relação ética fundada na escuta presente e no respeito. Não se trata de negar as distinções entre as religiões nem de reduzir todas elas a uma mesma verdade, mas de reconhecer que o apego às próprias certezas pode converter-se em uma das expressões mais sutis da ignorância.

A abertura ao outro não representa uma ameaça à própria fé; ao contrário, pode constituir uma expressão concreta da sabedoria e da compaixão cultivadas no caminho do despertar. Assim, nossa aposta é a de que o contato com referências budistas possa ajudar a ampliar o escopo de recursos disponíveis para a construção e manutenção de uma vigorosa cultura de paz. Em solo brasileiro, mais do que uma ampliação de vocabulário para abordar problemas relativos à liberdade de crença, o contato com referências religiosas minoritárias como o budismo pode auxiliar a produção efetiva de uma nova sensibilidade, necessariamente plural e inclusiva em relação a outros modos éticos de perceber, pensar e agir.

Para concluir, refletimos a respeito de um ensinamento do *Dhammapada*, coleção de versos éticos pertencente ao Cânone Páli, compilada entre os séculos III e I a.C., que sintetiza de forma acessível aspectos centrais da ética budista: “Assim como uma bela flor que encanta aos olhos, mas não tem perfume, também são infrutíferas as belas palavras de quem não as pratica”. Pratiquemos, pois, incessantemente. Lembremos que o respeito ao outro não se esgota em um princípio abstrato, mas constitui um exercício diário de sabedoria, compaixão e reconhecimento da interdependência que nos une.

Referências bibliográficas

ABE, Masao. Religious tolerance and human rights: a buddhist perspective. In: HEINE, Steven. (Org.). **Zen and comparative studies**. Londres: Palgrave Macmillan, 1997. p. 197-217.

CHANAWANGSA, Somseen. A Buddhist Perspective on Freedom of Religion. **The Journal of the Royal Institute of Thailand**, v. 3, p. 1-15, 2011. Disponível em: <http://legacy.orst.go.th/royin2014/upload/246/FileUpload/2521_4746.pdf>. Acesso em: 22 jul. 2026.

DEMIÉVILLE, Paul. Buddhism at war. In: JERRYSON, Michael; JUERGENS-MEYER, Mark (org.). **Buddhist Warfare**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2010.

DŌGEN, Eihei. Mujo-seppo. In: **Shōbōgenzō**. Londres/Tóquio: Windbell Publications, 1994.

DŌKAN, Monge. Zen budismo e convivência interreligiosa: sabedoria, compaixão, interdependência. In: GONZAGA, Waldecir; SILVA, Claudio Jacinto da. (Orgs.). **Religiões em diálogo**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. p. 158-172.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Paz&Terra, 2026.

HARVEY, Peter. **A tradição do Budismo**: história, filosofia, literatura, ensinamentos e práticas. São Paulo: Cultrix, 2019.

KHANTIPOLO, Phra. **Tolerance**: a study form Buddhist sources. Londres: Rider, 1964.

NANH, Thich Nhat. **The heart of understanding**: commentaries on the Prajnaparamita Heart Sutra. Berkeley: Parallax Press, 2009.

OKUMURA, Shohaku. **The structure of the self in Mahayana Buddhism**: self, no-self, universal self. Bloomington: Dogen Institute, 2022.

USARSKI, Frank. Conflitos religiosos no âmbito do Budismo internacional e suas repercussões no campo budista brasileiro. **Religião e Sociedade**, v. 26, n. 1, p. 11-30, 2006. Disponível em: <https://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/28192/ssoar-2006-1-usarski-conflitos_religiosos_no_ambito_do.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2026.

VICTORIA, Brian Daizen. **Zen at War**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2006.

Capítulo 9

Hinduísmo/Sathya Sai Baba

Hinduism/Sathya Sai Baba

Hinduismo/Sathya Sai Baba

Gonçalo Vicente de Medeiros¹

Resumo

O presente trabalho apresenta uma reflexão autobiográfica e filosófica sobre a complementação da educação formal acadêmica por meio da espiritualidade integrativa, fundamentada na vivência do autor no hinduísmo e no programa de Educação Sai Amor em Valores Humanos. A partir da crítica à educação estritamente intelectualizada, discute-se o processo de unificação dos corpos internos pela meditação silenciosa e pelo despertar do Eu Superior. O artigo contextualiza as origens e os pilares do Sanātana Dharma (Hinduísmo), detalhando as divisões dos textos védicos (Vedas, Upanishads, Bhagavad Gita), os objetivos da vida humana (puruṣarthas) e as bases das correntes filosóficas como o Smartismo e as escolas astika (ortodoxas). Conclui-se que a verdadeira educação exige a indissociabilidade entre mente e coração, expressa em ações altruístas pro bono e na promoção de valores humanos universais na sociedade global.

Palavras-chave: Educação em Valores Humanos, Sathya Sai Baba, Sanātana Dharma, Filosofia Hindu, Meditação.

¹ Formado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, presidente e fundador do Instituto Sai Amor de Valores Humanos, Doutor Honoris causa pela Universidade da Ordem dos Capelães do Brasil, formado em Educação Sai Amor em Valores Humanos no Ashram de Bhagawan Sri Sathya Sai Baba, na Índia. E-mail: yatra@uol.com.br. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/5863608876065756>, e ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-5985-1996>.

Abstract

This work presents an autobiographical and philosophical reflection on the complementation of formal academic education through integrative spirituality, based on the author's lifelong experience in Hinduism and the Sai Love in Human Values Education program. Stemming from a critique of strictly intellectualized education, it discusses the process of unifying inner bodies through silent meditation and the awakening of the Higher Self. The paper contextualizes the origins and pillars of Sanātana Dharma (Hinduism), detailing the divisions of Vedic texts (Vedas, Upanishads, Bhagavad Gita), the goals of human life (puruṣarthas), and the foundations of philosophical currents such as Smartism and the astika (orthodox) schools. It concludes that true education requires the indivisibility of mind and heart, expressed through pro bono altruistic actions and the promotion of universal human values in global society.

Keywords: Education in Human Values, Sathya Sai Baba, Sanātana Dharma, Hindu Philosophy, Meditation.

Resumen

El presente trabajo presenta una reflexión autobiográfica y filosófica sobre la complementación de la educación académica formal a través de la espiritualidad integradora, basada en la vivencia del autor en el hinduismo y en el programa de Educación Sai Amor en Valores Humanos. A partir de una crítica a la educación estrictamente intelectualizada, se discute el proceso de unificación de los cuerpos internos mediante la meditación silenciosa y el despertar del Yo Superior. El artículo contextualiza los orígenes y pilares del Sanātana Dharma (Hinduismo), detallando las divisiones de los textos védicos (Vedas, Upanishads, Bhagavad Gita), los objetivos de la vida humana (puruṣarthas) y las bases de corrientes filosóficas como el Smartismo y las escuelas astika (ortodoxas). Se concluye que la verdadera educación requiere la indisolubilidad entre

mente y corazón, expresada en acciones altruistas *pro bono* y en la promoción de valores humanos universales en la sociedad global.

Palabras claves: Educación en Valores Humanos, Sathya Sai Baba, Sanātana Dharma, Filosofía Hindú, Meditación.

Introdução

Sou graduado em Filosofia. O professor transmitia o conhecimento por meio de livros, eu estudava os assuntos por meio de livros, realizava as provas estudando por meio de livros e me formei graças aos livros. Minha natureza possui diversos níveis de consciência, mas apenas a mente e o intelecto participaram de minha formação universitária; foram excluídas as células físicas, o duplo etéreo, o corpo emocional e o corpo causal.

Educar a mente sem educar o coração não é educação².

Aristóteles

Sou formado em Educação Sai Amor em Valores Humanos, em reconhecimento aos meus 40 anos de devoção a Sathya Sai Baba, às minhas 71 viagens à Índia e à minha prática dos fundamentos do hinduísmo, que consiste na unificação dos corpos internos por meio da meditação silenciosa, em busca do Ser no coração. Gradualmente, a natureza interna do emocional e do mental humano passou a se sintonizar com a dimensão da mente infinita, o Eu Superior ou Mestre Interno. Esse processo de transmutação da natureza animal racional em direção ao divino permitiu a expressão de sentimentos de natureza superior, tais como a verdade, a retidão, a paz, o amor desinteressado, a não violência, a paciência, a tolerância, a aceitação do outro como ele é (alteridade), a harmonia, o comedimento, o altruísmo, a perseverança, a sabedoria, a resiliência, a autoconfiança, a pureza e o perdão.

Aprendi que amar a mim mesmo não significa amar a forma humana, mas sim o Ser, o Espírito, o Deus interno, que reside no

² <https://www.instagram.com/p/DC0CJ63Sp09/>, consultado em 23 de julho de 2026.

coração direito, graças à orientação do Mestre Shirdi Sai Baba³ durante uma das minhas meditações. Com isso, alcancei o desenvolvimento do sétimo corpo, o Eu Superior, o Buda ou Cristo interno. Ao atingir esse estágio, a alma se torna imortal, praticando o milenar ensinamento do hinduísmo.

Como ensinava Bhagawan Sri Sathya Sai Baba, *aquilo que se ganha de graça da sociedade deve ser devolvido também de graça para a sociedade*, razão pela qual desde 1994 fiz documentários na Zâmbia⁴, Tailândia⁵ e Brasil⁶, ministrei cursos de Educação Sai Amor de Valores Humanos a professores no México, Estados Unidos, Tailândia, Argentina e no Brasil, em São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Brasília, Goiás, Bahia, Pernambuco, Pará, Amazonas e no Espírito Santo⁷, onde também foram realizados cursos para o Ministério Público, Tribunal de Justiça e Centros Educativos de Menores Infratores. Tudo pro bono!

A UNESCO participou dos eventos do programa Educação Sai Amor de Valores Humanos em Toledo e Marechal Rondon, no Paraná, e em Serra⁸, no Espírito Santo. Durante sua viagem ao Brasil em 2018, Sathya Sai Baba, em corpo sutil, me presenteou com um anel de ouro com sua fotografia. Também tive a oportunidade de testemunhar na Índia sua materialização mais famosa: uma Bíblia de papel com capa de ouro, durante seu discurso de Natal de 1996⁹ em Prasanthi Nilayam.

³ <https://sai.org.in/>, consultado em 18 de maio de 2026.

⁴ https://www.youtube.com/watch?v=haF_6cbwbWo, consultado em 22 de junho de 2026.

⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=byGURieJIUU>, consultado em 22 de junho de 2026.

⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=nsVMN6gMSbg>, consultado em 22 de junho de 2026.

⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=VqLmv3Y99nE&t=83s>, consultado em 22 de junho de 2026.

⁸ https://www.youtube.com/watch?v=9nt3GgHL_eA, consultado em 22 de junho de 2026.

⁹ <https://youtu.be/Ppkuxd5UFHw?t=1943>, Discurso de Natal 1996 –Micro Bíblia Materializada.

1. Hinduísmo

Hinduísmo¹⁰ é um termo genérico para uma ampla gama de tradições religiosas e espirituais indianas que são unificadas pelo conceito de dharma (dharma hindu), uma ordem universal mantida por seus seguidores por meio de rituais e vida justa. A palavra hindu é um exônimo e, embora o hinduísmo tenha sido considerado a religião mais antiga do mundo, também foi descrito como Sanātana Dharma (dharma eterno). Outro endônimo para o hinduísmo é Vaidika Dharma (dharma védico).

O significado da palavra “dharma” depende do contexto, e seu significado evoluiu à medida que as ideias do hinduísmo se desenvolveram ao longo de sua longa história. Nos textos mais antigos, o dharma significava a lei cósmica. Em Vedas posteriores, o significado tornou-se refinado, mais rico, complexo, e a palavra “dharma” foi aplicada em contextos diversos. Em certos contextos, o dharma designa comportamentos humanos considerados necessários no universo, princípios que impedem o caos, os comportamentos e as ações necessárias a toda a vida na natureza, na sociedade, na família e no nível individual. Com respeito ao seu significado espiritual, pode ser considerado como o “Caminho para a Verdade Superior”. O dharma é a base das filosofias, crenças e práticas que se originaram na Índia.

A mais antiga dessas, conhecida como hinduísmo, é o Sana-tana Dharma (ou Darma Eterno).

O hinduísmo é a terceira maior religião do mundo, com aproximadamente 1,2 bilhão de seguidores, ou cerca de 15% da população global, conhecidos como hindus. É a fé mais amplamente professada na Índia, Nepal, Maurício e em Bali, Indonésia. Um número significativo de comunidades hindus é encontrado nos países do Sul da Ásia, Sudeste Asiático, Caribe, Oriente Médio, América do Norte, Europa, Oceania, África e em outras regiões do mundo.

¹⁰ <https://en.wikipedia.org/wiki/Hinduism>, tradução automática da página pelo Google, consulta em 25 de maio de 2026.

O hinduísmo envolve diversos sistemas de pensamento, marcados por uma gama de conceitos compartilhados que discutem teologia, mitologia, entre outros tópicos em fontes textuais.

Os textos sagrados do hinduísmo são vastos, divididos principalmente em Shruti (“ouvido”, revelação) e Smriti (“lembrado”, tradição), com os Vedas sendo os mais antigos e autoritativos.

Vedas (Os quatro Vedas):

Rig	Veda: O mais antigo, composto de hinos aos deuses.
Yajur	Veda: Fórmulas rituais para sacrifícios.
Sama	Veda: Melodias e cânticos sagrados.
Atharva	Veda: Encantamentos, fórmulas mágicas e vida cotidiana.

Upanishads: Textos filosóficos focados na natureza da alma (Atman) e da realidade universal (Brahman), considerados a essência dos Vedas.

Bhagavad Gita: Um dos textos mais populares, parte do épico Mahabharata, contendo um diálogo crucial sobre dever (dharma) e ioga.

Mahabharata: A maior epopeia do mundo, incluindo o Bhagavad Gita, Ramayana e os Ágamas.

Temas proeminentes nas crenças hindus incluem karma (ação, intenção e consequências), saṃsara (o ciclo de morte e renascimento) e os quatro puruṣarthas, objetivos ou metas adequadas da vida humana, a saber: dharma (ética/deveres), artha (prosperidade/trabalho), kama (desejos/paixões) e moksha (libertação/liberdade das paixões e, finalmente, o saṃsara).

As práticas religiosas hindus incluem devoção (bhakti), adoração (puja), ritos de sacrifício (yajna), meditação (dhyana) e ioga. As duas principais denominações hindus são o vishnuísmo e o shivaísmo, além de outras denominações, como o shaktismo e

smartismo. O smartismo¹¹ (ou tradição Smarta) é uma das principais vertentes do hinduísmo. Ele se destaca por sua abordagem filosófica inclusiva e não sectária, permitindo a adoração de múltiplas divindades.

Seu foco central baseia-se nos seguintes pilares:

- As 5 divindades (Panchayatana Puja): Em vez de cultuar um único deus, os smartas veneram simultaneamente cinco divindades tratadas com igualdade: Ganesha, Shiva, Shakti, Vishnu e Surya.
- Filosofia Advaita Vedanta: Acredita na não dualidade, ou seja, que todas as divindades são apenas diferentes manifestações ou aspectos do Brahman (a realidade suprema universal).
- Origem e Textos: Desenvolveu-se a partir dos textos Puranas e baseia-se nos ensinamentos do filósofo Adi Shankara (século VII), que unificou as diversas seitas sob uma única filosofia.
- O Caminho da Liberação: Embora valorize o conhecimento (Jnana) para alcançar a libertação espiritual (Moksha), também integra a devoção (Bhakti) e a ação desinteressada.

As seis principais escolas da filosofia hindu que reconhecem a autoridade dos Vedas são chamadas de escolas astika¹² (ortodoxas):

1. Samkhya: Fundada pelo sábio Kapila, é uma filosofia dualista que explica a criação e a realidade através de dois princípios eternos: *Purusha* (consciência) e *Prakriti* (matéria).
2. Yoga: Baseada nos ensinamentos de Patanjali e muito ligada ao Samkhya, é a escola prática focada no autodomínio, na meditação e na expansão da consciência através dos oito passos do *Ashtanga Yoga*.
3. Nyaya: Fundada por Gautama, é a escola focada na lógica, na epistemologia e no raciocínio científico como meios para alcançar a libertação.

¹¹ <https://pt.wikipedia.org/wiki/Smarta>, consulta 5 de junho de 2026.

¹² https://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%81stica_e_n%C3%A1stica

4. Vaisesika: Estabelecida por Kaṇada, é uma escola realista e atomista que estuda a constituição do universo e as categorias da realidade.
5. Purva Mimamsa: Fundada por Jaimini, foca na interpretação dos textos védicos e na execução correta de rituais e deveres (*dharma*) como meio para manter a ordem cósmica.
6. Vedanta (ou Uttara Mimamsa): Baseada nos *Upanishads* e nos *Brahma Sutras* (codificados por Vyasa/Badarayana), é a escola metafísica que investiga a natureza da realidade última (*Brahman*) e a relação com o Eu interior (*Atman*).

Essas tradições são consideradas complementares, atuando como diferentes caminhos para a compreensão da realidade e a busca pela iluminação.

Resolução 36/55 da ONU: tolerância espiritual da tradição védica

Desde o século XIX, o hinduísmo moderno, influenciado pela cultura ocidental, adquiriu grande apelo no Ocidente, refletido principalmente na popularização do ioga e de várias seitas, como a meditação transcendental, o movimento Hare Krishna e a expansão dos ensinamentos de Bhagawan Sri Sathya Sai Baba¹³ em mais de 100 países, a partir de *Prasanthi Nilayam*, no hoje município Puttaparthi, transformada de uma pequena vila em um grande centro espiritual e educacional pelo guru, abriga o famoso ashram *Prasanthi Nilayam* (Morada da Paz Suprema). A cidade atrai milhares de peregrinos anualmente para vivenciar seus ensinamentos, sem nada pagar, e abriga um complexo que inclui um aeroporto privado, hospitais de alta complexidade que atendem gratuitamente e escolas e universidades que oferecem ensino sem custo algum.

O símbolo Sarva Dharma foi criado pessoalmente por Sri Sathya Sai Baba como um esboço à caneta durante o Shivaratri, em 1967. Ele desenhou o símbolo para representar visualmente sua mensagem de que todas as principais religiões são caminhos dife-

¹³ <https://www.sathyasai.org/annual-report-2024/>, consultado em 31 de maio de 2026.

rentes que conduzem ao mesmo Deus universal: Hinduísmo: Om (ॐ) ou a Flor de Lótus, Budismo: A Roda do Dharma, Zoroastrismo: O Fogo Sagrado, Islamismo: A Lua Crescente e a Estrela, Cristianismo: A Cruz.

E Sai Baba popularizou uma oração Sarva Dharma que invoca os nomes de Deus em diferentes tradições – como Allah, Jesus, Buda, Zoroastro, Maomé e Krishna – celebrando a divindade única por trás de todas as formas.

O conflito que se manifesta globalmente advém da recusa em reconhecer que a outra via, igualmente conducente ao mesmo Deus, não pode divergir daquele que minha tradição religiosa trilha.

Assim, a ancestralidade milenar dos povos indígenas nas Américas foi sendo paulatinamente eliminada, ou pela assimilação de outra cultura, ou pela simples eliminação física dos dissidentes.

Da mesma forma, a cultura espiritual desde a origem da espécie humana na África foi sendo transformada, pela imposição de que a religião do conquistador era superior, e as práticas, o culto milenar aos deuses, indignos.

O mesmo conflito se deu na Índia, quando a partir de Goa dominada pelos portugueses começa a perseguição aos nativos praticantes do hinduísmo e islamismo, através do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição¹⁴. Os fundamentos do hinduísmo são todos originários dos deuses, bebemos a água que vem dos deuses, comemos os alimentos criados pelos deuses, o corpo funciona graças às habilidades geneticistas dos deuses. Todos somos frutos dos 5 elementos, controlados pelos deuses. Tudo na Índia se fundamenta na relação com o divino, Deus, que também passa pela relação com os deuses.

Basta observar a perseguição religiosa no Brasil¹⁵ promovida por lideranças religiosas cristãs contra Umbanda, Candomblé, Espiritismo, Ifá, e outras denominações. A diferença é que em outros pontos do planeta os cristãos se tornaram maioria ou tomaram o poder político nacional.

¹⁴ https://www.snh2019.anpuh.org/resources/anais/8/1565278110_ARQUIVO_textoanpuh.pdf, consultado em 25-07-2026.

¹⁵ <https://jornal.usp.br/campus-ribeirao-preto/religioes-de-matriz-africana-sao-os-principais-alvos-de-intolerancia-e-racismo-no-brasil/>, consultado em 25-07-2026.

E na Índia sua população é majoritariamente conectada com os deuses através dos milhares e milhares de templos existentes em todo o país, e por isso os cristãos se sentem perseguidos, quando ao longo da história mundial foram eles os perseguidores.

Bhagawan Sri Sathya Sai Baba deu o exemplo: em todos os seus Ashram os caminhos religiosos são bem-vindos, pois, como ele sempre disse, Deus está no coração de cada um, independentemente de religião professada. Sempre no dia 24 de dezembro havia procissão de devotos de Cristo, e no dia seguinte, seu discurso sobre Jesus.

Capítulo 9

1.1 Etimologia

Hindu é originalmente um termo persa, em uso desde os tempos do Sultanato de Déli, e que se referia a qualquer tradição nativa da Índia, em contraste com o islã. A característica da tolerância compreensiva às diferenças de credo e a abertura dogmática do hinduísmo o tornam difícil de ser definido como uma religião de acordo com o conceito ocidental tradicional. Muitas pessoas manifestam algum tipo de problema ao tentar chegar a uma definição do termo, principalmente devido à ampla gama de tradições e ideias incorporadas ou cobertas por ele. Embora seja descrito como uma religião, o hinduísmo costuma ser definido com mais frequência como uma ‘tradição religiosa’. É descrito como a mais antiga das religiões mundiais, e mais diversa em tradições religiosas.

A maior parte das tradições hindus reverencia um corpo de literatura sagrada ou religiosa, os Vedas, embora existam exceções; algumas tradições religiosas acreditam que certos rituais específicos sejam essenciais para a salvação, mas diversos pontos de vista sobre o assunto podem coexistir. Algumas filosofias hindus postulam uma ontologia teística da criação, sustento e destruição do universo, enquanto outros hindus são ateus. O hinduísmo por vezes é caracterizado pela crença na reencarnação (samsara), determinada pela lei do karma (karma), e que a salvação é a liberdade deste ciclo de sucessivos nascimentos e mortes; outras religiões da região, no entanto, como o budismo

e o jainismo, também acreditam nisto, mesmo estando fora do escopo do hinduísmo. O hinduísmo é visto como a mais complexa de todas as religiões históricas vivas do mundo, porém, a despeito desta complexidade, é não apenas numericamente a maior delas, como também a mais antiga tradição em existência na Terra, com raízes que se estendem até a pré-história.

Uma definição do hinduísmo dada pelo primeiro vice-presidente da Índia, o reputado teólogo Sarvepalli Radhakrishnan¹⁶, diz que ele não é “apenas uma fé”, mas que, por estar ele próprio relacionado à união da razão e intuição, não pode ser definido, apenas experimentado. De maneira similar, alguns acadêmicos sugerem que o hinduísmo pode ser visto como uma categoria com seus limites pouco definidos, e não uma entidade rígida e bem-definida. Algumas formas de expressão religiosa são centrais ao hinduísmo, enquanto outras não são tão centrais, porém ainda se enquadram dentro da categoria; com base nisto, desenvolveram-se algumas teorias acerca da definição do hinduísmo, como a ‘teoria dos protótipos’.

Os problemas com uma única definição do que realmente se quer dizer pelo termo ‘hinduísmo’ frequentemente são atribuídos ao fato de que o hinduísmo não tem um fundador histórico único ou comum. O hinduísmo ou, como alguns dizem, ‘hinduísmos’, não tem um sistema único de salvação, e apresenta diferentes metas de acordo com a seita ou denominação. As formas da religião védica são vistas não como uma alternativa ao hinduísmo, mas como a sua forma mais antiga, e praticamente não há justificativa para as divisões estabelecidas pela maior parte dos acadêmicos ocidentais entre o vedismo, o bramanismo e o próprio hinduísmo.

Uma possível definição de hinduísmo é ainda mais complicada pelo uso frequente do termo “fé” como sinônimo para “religião”. Alguns acadêmicos e diversos praticantes se referem ao hinduísmo com uma definição nativa, como ‘Sanatana Dharma’, uma frase em sânscrito que significa “a eterna lei” ou “eterno caminho”. Num sentido mais abrangente, o hinduísmo engloba o

¹⁶ https://en.wikipedia.org/wiki/Sarvepalli_Radhakrishnan, consultado em 31 de maio de 2026.

bramanismo, isto é, a crença na “Alma Universal”, Braman; num sentido mais específico, o termo é empregado para designar apenas o sistema cultural e religioso da Índia medieval e posterior. De acordo com o livro *História das Grandes Religiões*, “o hinduísmo é um estado de espírito, uma atitude mental dentro de seu quadro peculiar, socialmente dividido, teologicamente sem crença, desprovido de veneração em conjunto e de formalidades eclesiásticas ou de congregação: e ainda substitui o nacionalismo”.

Capítulo 9

1.2 Crenças

O hinduísmo é uma corrente religiosa que evoluiu organicamente através de um grande território marcado por uma diversidade étnica e cultural significativa. Esta corrente evoluiu tanto através da inovação interior quanto pela assimilação de tradições ou cultos externos ao próprio hinduísmo. O resultado foi uma variedade enorme de tradições religiosas, que vai de cultos pequenos e pouco sofisticados aos principais movimentos da religião, que contam com milhões de aderentes espalhados por todo o subcontinente indiano e outras regiões do mundo. A identificação do hinduísmo como uma religião independente, separada do budismo e do jainismo, depende muitas vezes da afirmação dos próprios fiéis de que ela o é.

Temas proeminentes nas (porém não restritos às) crenças hinduístas incluem o dharma (ética hindu), samsara (o contínuo ciclo do nascimento, morte e renascimento), karma (ação e consequente reação), moksha (libertação do samsara), e as diversas iogas (caminhos ou práticas).

1.3 Conceito de Deus

O hinduísmo é um sistema diversificado de pensamento, com crenças que abrangem o monoteísmo, politeísmo, panenteísmo, panteísmo, monismo e ateísmo, e o seu conceito de Deus é complexo, e está vinculado a cada uma das suas tradições e filosofias. Por vezes é tido como uma religião henoteísta (isto é, que envolve

a devoção a um único deus, embora aceite a existência de outros), porém o termo é visto, da mesma maneira que os outros, como uma generalização excessiva.

A maior parte dos hindus acredita que o espírito ou a alma - o “eu” verdadeiro de cada pessoa, chamado de atman — é eterno. De acordo com as teologias monistas/panteístas do hinduísmo (tais como a escola Advaita Vedanta), este Atman não pode ser distinguido, em última instância, do Brahman, o espírito supremo; estas escolas são, portanto, chamadas de não dualistas. A meta da vida, de acordo com a escola Advaita, é chegar à conclusão de que o seu atman é idêntico ao Brahman, a alma suprema. Os Upanishads afirmam que quem tome consciência do atman como o âmago de si próprio estabelece uma identidade com Brahman, atingindo assim o moksha (“liberação do ciclo de nascimento e morte”).

Escolas dualísticas (Ver Dvaita e Bhakti) compreendem Brahman como um Ser Supremo que possui personalidade, e o/a veneram como Vishnu, Brahma, Shiva ou Shakti, dependendo da seita. O atman é dependente de Deus, enquanto o moksha depende do amor a Deus e da graça de Deus. Quando Deus é visto como um ser supremo pessoal (em lugar do princípio infinito), Deus é chamado de Ishvara (“O Senhor”, Bhagavan (“O Auspicioso”) ou Parameshwara (“O Senhor Supremo”). As interpretações de Ishvara variam, no entanto, da não crença no Ishvara dos seguidores do Mimamsakas, até a sua identificação com Brahman, pelo Advaita. Na maior parte das tradições do vishnuísmo Deus é Vishnu, e o texto das escrituras desta denominação identifica este Ser como Krishna, por vezes chamado de svayam bhagavan. Também existem escolas, como o Sânquia, que têm tendências ateias.

1.4 Devas e avatares

As escrituras hindus se referem a entidades celestiais chamadas devas (ou devi, na sua forma feminina; devata é usado como sinônimo de Deva em hindi), “os brilhantes”, que podem ser traduzidos como “deuses” ou “seres celestiais”. Os devas são uma parte inte-

grante da cultura hindu, e foram retratados na sua arte, arquitetura, e através de ícones, e histórias mitológicas sobre eles foram relatadas nas escrituras da religião, particularmente na poesia épica indiana e nos Puranas. Frequentemente são, no entanto, dissociados de Ishvara, um deus pessoal supremo que muitos hindus veneram de uma forma particular, como seu *isha devata*, ou “ideal escolhido”. A escolha é uma questão de preferência individual e tradições regionais e familiares.

Os épicos hindus e os Puranas relatam diversos episódios da descida de Deus à Terra em sua forma corpórea para restaurar o dharma da sociedade e guiar os humanos ao moksha. Tal encarnação é chamada de avatar. Os avatares mais conhecidos são os de Vishnu, e incluem Rama (protagonista do Ramaiana) e Krishna (figura central do épico Mahabharata).

Capítulo 9

1.5 Karma e Sansara

Karma pode ser traduzido literalmente como “ação”, “obra” ou “feito” e pode ser descrito como a “lei moral de causa e efeito”. De acordo com os Upanishads, um indivíduo, conhecido como o *jivatma*, desenvolve *samskaras* (impressões) a partir das ações, sejam elas físicas ou mentais. O *linga sharira*, um corpo mais sutil que o físico, porém menos sutil que a alma, *armazena as impressões e lhes carrega à vida seguinte, estabelecendo uma trajetória única para o indivíduo*. Assim, o conceito de um karma infalível, neutro e universal, relaciona-se intrinsecamente à reencarnação, assim como à personalidade, característica e família de cada um. O karma une os conceitos de livre-arbítrio e destino.

O ciclo de ação, reação, nascimento, morte e renascimento é um contínuo, chamado de *samsara*. A noção de reencarnação e karma é uma premissa forte do pensamento hindu. O Bhagavad Gita afirma que:

“Assim como uma pessoa veste roupas novas e joga fora as roupas antigas e rasgadas, uma alma encarnada entra em novos corpos materiais, abandonando os antigos.”

A samsara dá prazeres efêmeros, que levam as pessoas a desejarem o renascimento para gozar dos prazeres de um corpo perecível. No entanto, acredita-se que escapar do mundo da samsara através do moksha assegura felicidade e paz duradouras. Acredita-se que depois de diversas reencarnações um atman eventualmente procura a união com o espírito cósmico (Brahman/Paramatman).

A meta final da vida, referida como moksha, nirvana ou samadhi, é compreendida de diversas maneiras diferentes: como uma realização da união de alguém com Deus; como a realização da relação eterna de alguém com Deus; realização da unidade de toda a existência; abnegação total e conhecimento perfeito do próprio Eu; como o alcance de uma paz mental perfeita; e como o desprendimento dos desejos mundanos. Tal realização libera o indivíduo da samsara e termina com o ciclo de renascimentos.

A conceitualização do moksha difere entre as várias escolas de pensamento hindu. O Advaita Vedanta, por exemplo, sustenta que após alcançar o moksha um atman não mais identifica a si próprio como um indivíduo, mas sim como sendo idêntico a Brahman em todos os aspectos. Os seguidores das escolas Dvaita (dualísticas) se identificam como parte de Brahman, e, após atingir o moksha, esperam passar a eternidade num loka (céu), na companhia de sua forma escolhida de Ishvara. Assim, diz-se que os seguidores do Dvaita desejam “provar o açúcar”, enquanto os seguidores do Advaita querem “se tornar açúcar”.

1.6. Purusharthas

O pensamento hindu clássico aceita os seguintes objetivos da vida humana, conhecidos como os purusharthas ou “quatro objetivos da vida”: dharma “retidão”, artha “sustento”, “riqueza”, kama “prazer sensual”, moksha “liberação”, “liberdade” (do samsara).

1.7 Ioga

Qualquer que seja a maneira na qual o hindu defina a meta de sua vida, existem diversos métodos (iogas) que os sábios ensinaram para se atingir aquela meta. Textos dedicados à ioga incluem o Bhagavad Gita, os Ioga Sutras, o Hatha Ioga Pradipika, o Gheranda Samhita, entre outros, e, como sua base filosófica-histórica, os Upanishads. Os caminhos que um indivíduo pode seguir para atingir a meta espiritual da vida (moksha ou samadhi) incluem, entre outros: Bhakti-ioga (o caminho do amor e da devoção); Karma-ioga (o caminho da ação correta); Raja-ioga (o caminho da meditação); Jnana-ioga (o caminho da sabedoria) e Raja-ioga (o caminho da união real). Um indivíduo pode preferir um ou algumas iogas sobre os outros, de acordo com a sua inclinação e entendimento.

Algumas escolas devocionais ensinam que o Bhakti é, para a maior parte das pessoas, o único caminho prático para se alcançar a perfeição espiritual, com base em sua crença de que o mundo atualmente estaria no Kali Yuga (uma das quatro épocas que formam o ciclo Yuga). A prática de uma ioga não exclui as outras, e muitos estudiosos acreditam que as diferentes iogas se misturam naturalmente e auxiliam na prática das outras iogas. Por exemplo, acredita-se que a prática da Jnana-ioga inevitavelmente leve ao amor puro (a meta do Bhakti-ioga), e vice-versa. Alguém que pratica a meditação profunda (como no Raja-ioga) deve incorporar os princípios centrais do Karma-ioga, do Jnana-ioga e do Bhakti-ioga, seja direta ou indiretamente.

2. Práticas

As práticas hinduístas geralmente envolvem a procura da consciência de Deus, e por vezes também a procura de bênçãos dos devas. Assim, o hinduísmo desenvolveu muitas destas práticas como forma de ajudar o indivíduo a pensar na divindade em meio à vida cotidiana. Os hindus podem praticar o puja (culto ou veneração) tanto em casa como num templo. Em seus próprios lares,

os hindus frequentemente costumam criar um altar, com ícones dedicados às suas formas escolhidas de Deus. Os templos costumam ser dedicados a uma divindade primária e às divindades subordinadas que lhe são associadas, embora alguns templos sejam dedicados a mais de uma divindade. A visita a templos não é obrigatória, e muitos os visitam apenas durante os festivais religiosos. Os hindus realizam seu culto através dos murtis (imagens, estátuas ou representações sagradas de divindades no hinduísmo), ícones (representação gráfica); o ícone serve como uma ligação tangível entre o fiel e Deus. A imagem costuma ser considerada uma manifestação de Deus, já que Ele é imanente. O Padma Purana afirma que o murti não deve ser visto como apenas pedra ou madeira, mas sim como uma forma manifesta da Divindade.

2.1 Rituais

A imensa maioria dos hindus pratica rituais religiosos diariamente, porém a observância destes rituais varia enormemente de acordo com as regiões, cidades ou aldeias e indivíduos. A maior parte dos hindus segue estes rituais religiosos em seus lares. Os hindus mais devotos também executam tarefas diárias, como venerar durante a alvorada, depois de se banhar (normalmente num santuário familiar, num ritual que também envolve o acendimento de uma lâmpada e a colocação de oferendas de alimentos diante de imagens das divindades), recitar os escritos religiosos, cantar hinos devocionais, meditar, cantar mantras, entre outros. Um fator de destaque nos rituais religiosos é a divisão entre o puro e o impuro (ou poluído). Atos religiosos pressupõem algum grau de impureza ou poluição para o seu praticamente, que devem ser anulados ou neutralizados antes ou durante o decorrer do ritual. A purificação, feita geralmente com água, é, portanto, um aspecto típico da maior parte dos atos religiosos do hinduísmo.

Outras características incluem a crença na eficácia do sacrifício e do conceito de mérito, ganho através da realização da caridade ou de bons atos, que acumulam com o tempo e reduzem o sofrimento

no próximo mundo. Os ritos védicos da oblação pelo fogo (yajna) são atualmente apenas práticas ocasionais, embora sejam altamente reverenciadas na teoria. Nas cerimônias de casamentos e funerais hindus, no entanto, o Yajna (ou Yagna) é um ritual védico hindu de devoção e adoração realizado perante um fogo sagrado (*agni*), servindo como oferta aos deuses e meio de transformação espiritual. E o entoamento de mantras védicos ainda é a norma.

Ocasões como nascimentos, casamentos e mortes envolvem o que são frequentemente conjuntos elaborados de costumes religiosos. No hinduísmo, os rituais que tratam do ciclo da vida incluem o Annaprashan (a primeira ingestão de comida sólida por um bebê), Upanayanam (“cerimônia do fio sagrado” pela qual passam as crianças de castas elevadas em sua iniciação na educação formal) e Shraadh (ritual de conceder banquetes em nome dos falecidos). Para a maior parte das pessoas na Índia, o noivado de um jovem casal e a data e hora exatas do casamento são questões decididas pelos pais, em consultas com astrólogos.

3. Escrituras

O Rig Veda é um dos mais antigos textos religiosos. O hinduísmo baseia-se no “tesouro acumulado de leis espirituais descobertas por diferentes pessoas em diferentes tempos”. As escrituras foram transmitidas oralmente, na forma de versos - para auxiliar na sua memorização, muitos séculos antes de serem escritos. Ao longo dos séculos, diversos sábios refinaram estes ensinamentos e expandiram o cânone. Na crença hindu pós-védica e moderna, a maior parte das escrituras não costuma ser interpretada literalmente; dá-se mais importância aos significados éticos e metafóricos derivados delas.

3.1 Shruti

Shruti (“aquilo que é ouvido”) refere-se primordialmente aos Vedas, que compõem o mais antigo registro das escrituras hindus. Enquanto muitos hindus veneram os Vedas como

verdades eternas reveladas aos antigos sábios Rishis, alguns devotos não associam a criação deles com qualquer divindade ou pessoa, acreditando serem leis do mundo espiritual, que existiriam mesmo se não tivessem sido reveladas aos sábios. Os hindus acreditam que, como as verdades espirituais dos Vedas são eternas, elas estão sendo expressas continuamente, de diferentes maneiras.

3.2 Vedas

Capítulo 9

Os Vedas são os textos mais antigos do hinduísmo, e também influenciaram o budismo, o jainismo e o siquismo. Os Vedas contêm hinos, encantamentos e rituais da Índia antiga. Juntamente com o Livro dos Mortos, com o Enuma Elish, I Ching e o Avestá, eles estão entre os mais antigos textos religiosos existentes. Além de seu valor espiritual, eles também oferecem uma visão única da vida cotidiana na Índia antiga. Enquanto a maioria dos hindus provavelmente nunca leu os Vedas, a reverência por mais uma noção abstrata de conhecimento (Veda significa “conhecimento” em sânscrito) está profundamente impregnada no coração daqueles que seguem o *Veda Darma*. Existem quatro Vedas: *Rig Veda*, *Sama Veda*, *Yajur Veda*, *Atarvaveda*. O *Rig Veda* é o primeiro e mais importante deles. Cada Veda se divide em quatro partes: a primeira, o Veda propriamente dito, é o *Samhita*, que contém mantras sagrados. As outras três partes formam um conjunto em três camadas de comentários, costumeiramente em prosa, tidos como feitos numa data um pouco posterior ao *Samhita*. São os *Brahmanas* (*Brahmanas*), *Aranyakas* e os *Upanishads*. As primeiras duas partes foram chamadas posteriormente de *Karmakaṇḍa* (parte ritualística), enquanto as últimas duas formam a *Jnanakaṇḍa* (parte do conhecimento). Embora os Vedas tenham como foco os rituais, os *Upanishads* se concentram numa abordagem espiritual e em ensinamentos filosóficos, discutindo Brahman e a reencarnação.

3.3 Upanishads

Os Upanishads são denominados *Vedanta*, porque eles contêm uma exposição da essência espiritual dos Vedas. Entretanto, é importante observar que os Upanishads são textos e Vedanta é uma filosofia. A palavra *Upanishads* significa “sentar-se próximo ou perto”, pois os estudantes costumavam sentar-se no solo, próximos a seus mestres. Os Upanishads organizaram mais precisamente a doutrina védica de autorrealização, *ioga* e meditação, *karma* e reencarnação, que eram veladas no simbolismo da antiga religião de mistérios. Os mais antigos Upanishads são geralmente associados a um Veda em particular, através da exposição de uma Brahmana ou *Aranyaka*, enquanto os mais recentes não. Formando o coração da Vedanta (*Final dos Vedas*), eles contêm a técnica de adoração aos deuses védicos e capturam a essência do dito do Rig Veda “*A Verdade é Uma*”. Eles colocam a filosofia hindu separada e acolhendo uma única e transcendente força imanente e inata na alma de cada ser humano, identificando o microcosmo e o macrocosmo como Um. Podemos dizer que enquanto o hinduísmo primitivo é fundamentado nos quatro Vedas, o hinduísmo clássico, a ioga e Vedanta, e correntes tântricas do Bhakti foram modelados com base nos Upanishads.

3.4 Smritis

Textos hindus além dos shrutis são chamados coletivamente de *smritos* (“memória”). Os mais célebres dentre os *smritos* são os poemas épicos, que consistem no *Maabárata* (*Mahābhārata*) e do *Ramáiana* (*Rāmāyaṇa*). O *Bagavadguitá* (*Bhagavad Gītā*), parte integral do *Maabárata*, é um dos mais populares textos sacros do hinduísmo, contém ensinamentos filosóficos de Krishna, uma encarnação de Vishnu, narrados ao príncipe Arjuna às vésperas de uma grande guerra. O *Bhagavad Gītā*, narrado por Krishna, é descrito como a essência dos Vedas. O *Gītā*, no entanto, por vezes também chamado de *Gitopanishad* (“Guitopanixade”), costuma ser categorizado com maior frequência entre os *shrutis*, por ter um

conteúdo de natureza upanixádica. Os *smritos* também incluem os *Puranas* (*Purāṇas*), que ilustram ideias hindus através de narrativas vívidas. Também existem textos de natureza sectária, como o *Devi Mahatmya* (*Devī Mahātmya*), os *Tantras*, os *Yoga Sutras*, *Tirumantiram*, *Shiva Sutras* e *Agamas* (*Āgamas*).

3.5 Puranas

Os Puranas são considerados *smriti*; ensinamentos não escritos passados oralmente de uma geração a outra. Eles são distintos dos *shrutis* ou ensinamentos em escritos tradicionais. Existem um total de 18 Puranas maiores, todos escritos em forma de versos. Acredita-se que estes textos foram escritos muito anteriormente ao Ramayana e ao Mahabarata. Acredita-se que o mais antigo Purana provém de cerca de 300 a.C., e os mais recentes de 1300-1400. Apesar de terem sido compostos em diferentes períodos, todos os Puranas parecem ter sido revisados. Tal pode ser notado quando se observa que todos eles comentam que o número de *Puranas* é 18. Os Puranas variam muito: o *Skanda Purana* é o mais longo com 81.000 versos, enquanto o *Brahma Purana* e o *Vamana Purana* são os mais curtos com 10.000 versos cada. O número total de versos em todos os 18 *Puranas* é 400.000.

Capítulo 9

3.6 Ramayana e Mahabarata

O *Ramayana* e o *Mahabarata* são os livros épicos nacionais da Índia. São provavelmente os poemas mais longos escritos em todo o mundo. A obra conta a história de um príncipe, Rama de Ayodhya, cuja esposa Sita é abduzida pelo demônio *Ravana*, rei de Lanka. O *Mahabarata* é atribuído ao sábio Vyasa, e foi escrito no período entre 540 e 300 a.C. A obra, que conta a lenda dos báratas, uma das tribos arianas, discute o tri-varga ou as três metas da vida humana: *kama* ou desfrute sensorial, *artha* ou desenvolvimento econômico e *dharma*, a religiosidade mundana que se resume em códigos de conduta moral e ritual. O *Ramayana* é atribuído ao poeta *Valmiki*, e foi escrito no século I, apesar de ser baseado em tradições orais que datam de seis ou sete séculos antes de Cristo.

3.7 Bhagavad Gita

Bagavadguitá¹⁷ em sânscrito: भगवद्गीता; romaniz.: Bhagavad Gītā: “Canção Divina”) é um texto religioso hindu escrito em sânscrito, parte do poema épico indiano Maabárata (escrito em partes e em épocas diferentes), datado do século IV a.C. (próximo ao advento da *era de Kali* ou era das desavenças), que relata o diálogo de Krishna (suprema personalidade de Deus) com o herói Arjuna (discípulo guerreiro) no campo de batalha de Kuruksetra.

Arjuna representa o papel de uma alma confusa sobre seu dever e recebe iluminação diretamente do Senhor Krishna, instruindo na ciência da autorrealização, ao explicar-lhe o sustentáculo do Reto Agir (dharma, o karma, a ioga, o serviço desinteressado). No desenrolar da conversa são colocados pontos importantes da filosofia divina, que incluía já na época elementos das filosofias religiosas bramanismo e *sânscrita*. Onde o primeiro ensinamento: ele é uma alma espiritual eterna que habita e dá vida ao corpo material.

A obra é a essência do conhecimento védico e sagrado da Índia e um dos maiores clássicos de filosofia perene e de espiritualidade do mundo, influenciando inúmeros movimentos espiritualistas. Compõe a principal obra do vishnuísmo, que envolve várias ramificações de fé em Vishnu ou Krishna, dentre as quais o popularmente conhecido movimento para consciência de Sri Krishna que a difundiu, a partir de 1965, no ocidente, através do líder religioso indiano Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Este traduziu e comentou, sem adulteração, com bênção de um mestre Parampara (sucessão discipular), dando origem ao livro *Bhagavad-Gita: Como Ele É*, contendo os principais ensinamentos do “caminho para a verdade superior” Dharma, religião Bagavata Purana e instruções a respeito do serviço devocional a Krishna, segundo os preceitos de inúmeros escritos sagrados védicos. Dentre esses preceitos, o livro apresenta a ciência da

¹⁷ <https://pt.wikipedia.org/wiki/Bagavadeguitá>, consultado em 15 de maio de 2026.

autorrealização e da consciência em Krishna através do serviço devocional da Bhakti Ioga.

4. Os deuses indianos

Os deuses indianos são entidades que compõem a religião hindu, uma religião politeísta, predominante na Índia. O hinduísmo possui mais de 330 milhões de entidades, entre deuses e suas manifestações corpóreas, chamadas de avatar. Alguns dos principais deuses indianos são: Brahma, Vishnu, Shiva, Saraswati, Lakshmi, Parvati, Kali, Ganesha, Rama, Hanuman, Shakti, Indra, Agni, Kamadeva.

Capítulo 9

4.1 Gratidão aos animais – A mãe vaca¹⁸

A tradição nasceu com o hinduísmo. Os Vedas, coletânea de textos religiosos de cerca de 1500 a.C., comentam a fertilidade do animal e o associam a várias divindades. Outra escritura hinduísta fundamental, o Manusmriti, compilado por volta do século I a.C., também enfatiza a importância da vaca para o homem. No sistema de castas que ainda vigora na sociedade indiana, a vaca é considerada mais “pura” do que os Brahmanes (indivíduos pertencentes à casta mais elevada, dos sacerdotes) – *por isso, não pode ser morta nem ferida e tem passe livre para circular pelas ruas sem ser incomodada*. O leite do animal, sua urina e até mesmo seus esterco são utilizados em rituais de purificação.

A vaca é considerada uma “mãe” da humanidade principalmente nas tradições e escrituras hindus, onde é chamada de Gau Mata (Mãe Vaca). Na visão hindu, ela é uma das sete mães da humanidade porque nos nutre com seu leite assim como uma mãe biológica nutre seus filhos

A relação dos indianos com os animais é definida por vários aspectos culturais e religiosos.

¹⁸ <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/por-que-a-vaca-e-sagrada-na-india/>, consultado em 31 de maio de 2026.

5. Conceito hinduísta de reencarnação

O conceito de 84 lakh yonis (8,4 milhões de formas de vida ou matrizes de nascimento) é uma crença central nas tradições dhármicas (hinduísmo, jainismo e siquismo) que descreve os ciclos de reencarnação da alma (atma) até alcançar a libertação.

Os principais textos sagrados e filosóficos da Índia que citam ou detalham essa cosmologia incluem:

- Garuda Purana: É a principal escritura sobre escatologia e detalha profundamente a jornada da alma, o ciclo de reencarnações e o processo de nascimento pelas 8,4 milhões de espécies.¹⁹
- Padma Purana: Um dos maiores e mais importantes *Puranas*, que contém descrições detalhadas da criação e da divisão das espécies vivas.²⁰
- Bhagavata Purana (ou Srimad Bhagavatam): Um dos textos mais reverenciados do hinduísmo, que discute a evolução cósmica e a transmigração da alma através dessas diferentes formas de vida.
- Bhagavati Sutra: Principal texto canônico do jainismo, que contém descrições detalhadas sobre os tipos de *yonis* e as causas do nascimento em cada uma delas.
- Upanishads: Textos filosóficos védicos, como a Chandogya Upanishad, que estabelecem as bases para o ciclo de renascimento e a transmigração.

5.1 O significado espiritual

Na tradição hindu, o número 8,4 milhões não é apenas literal, mas representa a vasta diversidade da criação e os diferentes estados de consciência. A alma transmigra por essas vidas

¹⁹ <https://www.scribd.com/document/873202952/84-Lakh-Yoni>, consultado em 8 de junho de 2026.

²⁰ <https://www.facebook.com/100063749424713/posts/the-84-lakh-yonis-the-journey-of-the-soul-through-various-life-formsthe-concept-/1067851208683183/>, consultado em 8 de junho de 2026.

através do *karma*. A vida humana é considerada o auge dessa jornada porque é a única em que o ser possui livre-arbítrio e discernimento moral para buscar o autoconhecimento e alcançar a liberação espiritual²¹ (*moksha*).

O número tradicional de seres criados é de 84 lakhs (8,4 milhões), e Bhagawan Sri Sathya Sai Baba também diz que o homem²² é o último item da procissão evolutiva; mas por que esse número parou em 84 lakhs? Parou porque o homem é o zênite, a plenitude; ele é Madhava, na verdade, embora tenha ignorado a verdade e se apegue à crença de que é apenas um homem. Ele é dotado de manas (mente), buddhi (inteligência), chiththa (consciência) e ahamkara (ego), todos os quatro, em uma personalidade integrada, enquanto os pássaros, os animais e todas as outras espécies possuem principalmente apenas ahamkara (ego). As vidas destas últimas são centradas no aham (ego) e em seus desejos e demandas. Mas o homem tem a capacidade de seguir sathya (verdade), dharma (dever), shanthi (paz) e prema (amor); somente o homem a possui. Se ele não demonstrar essa capacidade e não a desenvolver, será tão ruim quanto um vanara (macaco) ou um danava (macaco ou ogro). Quando o homem foi criado, não havia nada mais elevado a ser criado.

6. Bhagawan Sri Sathya Sai Baba – Avatar de Shiva

Bhagawan Sri Sathya Sai Baba não tem similar na história de nosso planeta, pois ele não foi formado por nenhum mestre, ele já nasceu Mestre, é um Ser Solar que tomou a forma humana para nos ajudar através de um novo caminho de evolução para a humanidade, que é a Educação em Valores Humanos²³, ou *educare*. Segundo o que ele sempre disse:

²¹ https://www.rudraksha-ratna.com/articles/spiritual-guide-for-reincarnation-in-hindu-philosophy?srsId=AfmBOopJE4EONlueXFdxBDKz4BQ4sE0XsLPiCXUfYSIe6w6_u8515zL2, consultado em 8 de junho de 2026.

²² Sri Sathya Sai Speaks, Volume 6 (1966), capítulo 15, consultado em 16 de junho de 2026.

²³ <https://www.youtube.com/watch?v=fkhCKQQWkCQ&t=20s>, Aula magna sobre valores humanos, consultado em 22 de junho de 2026.

"Não vim para criar uma nova religião. Todas as religiões levam ao mesmo Deus. O que falta é seus devotos praticarem os seus ensinamentos.

Vim para acender a chama do Amor em seus corações, para que ela brilhe dia a dia com mais esplendor.

Não vim em benefício de alguma religião em particular.

Não vim em nenhuma missão de publicidade para qualquer seita, credo ou causa, nem vim reunir seguidores para nenhuma doutrina.

Não tenho planos para atrair discípulos ou devotos ao meu rebanho ou a algum outro rebanho.

Vim para falar-lhes desta Fé Unitária Universal, deste Princípio Divino, deste Caminho de Amor, desta Ação de Amor, deste Dever de Amor, desta Obrigação de Amor."

Sri Sathya Sai Baba

6.1 Biografia: início da vida²⁴

Sathyānarayana Raju nasceu em 23 de novembro de 1926, filho de Namagiriamma (Easwaramma) e Peddavenkama Raju Ratnakaram, em uma família Bhatraju de língua Telugu, uma comunidade de músicos religiosos e cantores de baladas, na vila de Puttaparthi, na Presidência de Madras da Índia Britânica (atual Andhra Pradesh, Índia). Seu nascimento foi considerado por sua mãe, Easwaramma, como uma concepção milagrosa. Ele era o quarto de cinco filhos.

Os irmãos de Sathya Sai Baba incluíam o irmão mais velho Ratnakaram Seshama Raju (1911–1985), as irmãs mais velhas Venkamma (1918–1993) e Parvathamma (1920–1998) e o irmão mais novo Janakiramaiah (1931–2003).

6.2 Reconhecimento

Em janeiro de 2007, um evento foi realizado no Estádio Nehru de Chennai, organizado pelo Conclave de Cidadãos de Chennai, para agradecer a Sai Baba pelo projeto de 2 bilhões de dólares em

²⁴ https://pt.wikipedia.org/wiki/Sathya_Sai_Baba, consultado em 18 de maio de 2026.

água, que trouxe água do Rio Krishna, em Andhra Pradesh, para a cidade de Chennai. Quatro governadores compareceram ao evento.

Em novembro de 2025, foi lançada pelo Governo da Índia a moeda comemorativa de 100 rúpias para celebrar o centenário²⁵ de nascimento de Sathya Sai Baba. Trata-se de uma peça oficial emitida pela Casa da Moeda indiana, com tiragem especial e acabamento não circulado (UNC).

Sathya Sai Baba fundou um grande número de escolas e faculdades, hospitais e outras instituições de caridade na Índia e no exterior, cujo capital financeiro líquido é geralmente estimado em ₹ 400 bilhões (US\$ 9 bilhões). No entanto, estimativas de até ₹ 1,4 trilhão (cerca de US\$ 31,5 bilhões) também foram feitas.

Referências bibliográficas

BABA, Sathya Sai. The Zenith of creation. Sri Sathya Sai Speaks, v. 6 (1966), n. 15. Disponível em: <<https://saispeaks.sathyasai.org/discourse/zenith-creation>>. Acesso em: 16 jun. 2026.

ANPUH. **Tribunal do Santo Ofício da Inquisição em Goa**. Disponível em: https://www.snh2019.anpuh.org/resources/anais/8/1565278110_ARQUIVO_textoanpuh.pdf. Acesso em: 25 jul. 2026.

BABA, Sathya Sai. The Zenith of creation. Sri Sathya Sai Speaks, v. 6 (1966), n. 15. Disponível em: <https://saispeaks.sathyasai.org/discourse/zenith-creation>. Acesso em: 16 jun. 2026.

FACEBOOK. **The 84 Lakh Yonis – The Journey of the Soul**. Disponível em: <https://www.facebook.com/100063749424713/posts/the-84-lakh-yonis-the-journey-of-the-soul-through-various-life-formsthe-concept-/1067851208683183/>. Acesso em: 8 jun. 2026.

INDIA GOVT MINT. **Birth Centenary of Bhagawan Sri Sathya Sai Baba – Rs. 100 UNC Coin**. Disponível em: <https://www.indiagovtmint.in/product/birth-centenary-of-bhagawan-sri-sathya-sai-baba-rs-100-unc-coin-3-fold-pack/>. Acesso em: 24 jun. 2026.

INSTAGRAM. **Publicação de 23 de julho de 2026**. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DC0CJ63Sp09/>. Acesso em: 23 jul. 2026.

JORNAL DA USP. **Religiões de matriz africana são os principais alvos de intolerância e racismo no Brasil**. Disponível em: <https://jornal.usp.br/campus-ribeirao-preto/religoes-de-matriz-africana-sao-os-principais-alvos-de-intolerancia-e-racismo-no-brasil/>. Acesso em: 25 jul. 2026.

²⁵ <https://www.indiagovtmint.in/product/birth-centenary-of-bhagawan-sri-sathya-sai-baba-rs-100-unc-coin-3-fold-pack/>, consultado em 24 de junho de 2026.

RUDRAKSHA RATNA. **Spiritual Guide for Reincarnation in Hindu Philosophy**. Disponível em: <https://www.rudraksha-ratna.com/articles/spiritual-guide-for-reincarnation-in-hindu-philosophy>. Acesso em: 8 jun. 2026.

SAI.ORG.IN. Disponível em: <https://sai.org.in/>. Acesso em: 18 maio 2026.

SATHYA SAI ORGANISATION. **Annual Report 2024**. Disponível em: <https://www.sathyasai.org/annual-report-2024/>. Acesso em: 31 maio 2026.

SCRIBD. **84 Lakh Yoni**. Disponível em: <https://www.scribd.com/document/873202952/84-Lakh-Yoni>. Acesso em: 8 jun. 2026.

SUPERINTERESSANTE. **Por que a vaca é sagrada na Índia?**. Disponível em: <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/por-que-a-vaca-e-sagrada-na-india/>. Acesso em: 31 maio 2026.

WIKIPÉDIA. **Bagavadeguitá**. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Bagavadeguitá>. Acesso em: 15 maio 2026.

WIKIPÉDIA. **Hinduism**. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Hinduism>. Acesso em: 25 maio 2026.

WIKIPÉDIA. **Sarvepalli Radhakrishnan**. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Sarvepalli_Radhakrishnan. Acesso em: 31 maio 2026.

WIKIPÉDIA. **Sathya Sai Baba**. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Sathya_Sai_Baba. Acesso em: 18 maio 2026.

WIKIPÉDIA. **Smarta**. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Smarta>. Acesso em: 5 jun. 2026.

WIKIPÉDIA. **Ástica e nástica**. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%81stica_e_n%C3%A1stica. Acesso em: 5 jun. 2026.

YOUTUBE. **Aula magna sobre valores humanos**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fkhCKQWkCQ&t=20s>. Acesso em: 22 jun. 2026.

YOUTUBE. **Curso de Educação Sai Amor no Espírito Santo**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VqLmv3Y99nE&t=83s>. Acesso em: 22 jun. 2026.

YOUTUBE. **Discurso de Natal de 1996 – Micro Bíblia Materializada**. Disponível em: <https://youtu.be/Ppkuxd5UFHw?t=1943>. Acesso em: 22 jun. 2026.

YOUTUBE. **Documentário na Tailândia**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=byGURieJIUU>. Acesso em: 22 jun. 2026.

YOUTUBE. **Documentário na Zâmbia**. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=haF_6cbwbWo. Acesso em: 22 jun. 2026.

YOUTUBE. **Documentário no Brasil**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nsVMN6gMSbg>. Acesso em: 22 jun. 2026.

YOUTUBE. **Evento da UNESCO em Serra/ES**. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=9nt3GgHL_eA. Acesso em: 22 jun. 2026.

Capítulo 10

Bhakti-Yoga e liberdade: A não-violência védica

Bhakti-Yoga and liberation: Vedic non-violence

Bhakti-Yoga y liberación: La no-violencia védica

Romero Bittencourt e Carvalho (Sri Krishna Murti Dasa)¹

Maria Helena Oliveira Lemos (Kunti Devi Dasi)²

Resumo

Este capítulo investiga a relação entre o exercício da devoção pública no *bhakti-yoga* e a filosofia védica da não-violência (*ahimsā*), argumentando que ambos os fenômenos derivam de um mesmo princípio teológico. A partir dos fundamentos do *dharma* e da igualdade ontológica de todas as almas, constituídas de *sat-cit-ānanda*, eternidade, conhecimento e bem-aventurança, mostra-se como a tradição Vaiṣṇava (Hare Krishna) concebe a não-violência não como norma externa, mas como consequência natural de um estado de consciência devocional. O texto examina, em seguida, o *sankīrtana* e o *harinama*, o canto congregacional dos nomes sagrados em espaços públicos, sistematizado por Caitanya Mahāprabhu e difundido no Ocidente por Swami Prabhupāda a partir de 1966, como prática que opera estruturalmente por oferta e não por imposição, distinguindo-se de formas coercitivas de proselitismo religioso. Discute-se, também, a categoria de unidade na diversidade (Vasudhaiva Kuṭumbakam), articulando-a com ressonân-

http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-401-0_010

¹ Doutor em Ciências da Religião pela PUC-MG, em pesquisas voltadas ao Hinduísmo e diálogo hindu-cristão. Jornalista há 25 anos, radialista, editor e pós-graduado em Jornalismo Cultural. E-mail: sriksnamurti@gmail.com. Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0001-5299-5204>.

² Doutora Honoris Causa em Capelania pela Faculdade de Formação e Especialização Brasileira e Internacional de Capelania (FFBC) /Ordem dos Capelães do Brasil (OCB), Mestre em Educação e pedagoga formada pela UERJ.

cias éticas presentes em outras tradições religiosas, sem incorrer em sincretismo doutrinário. Conclui-se que a devoção pública do *bhakti-yoga* oferece uma contribuição concreta ao diálogo inter-religioso contemporâneo. Não uma doutrina adicional, mas um modo de estar em público, entre estranhos, que já manifesta, em ato, o princípio ético que sustenta.

Palavras-chave: Bhakti-yoga; Ahimsā; Vaiṣṇavismo; Diálogo inter-religioso; Devoção pública.

Abstract

This chapter examines the relationship between the public exercise of devotion in *bhakti-yoga* and the Vedic philosophy of non-violence (*ahimsā*), arguing that both phenomena stem from a single theological principle. Drawing on the foundations of dharma and the ontological equality of all souls, each constituted of *sat-cit-ānanda*, eternity, knowledge, and bliss, the chapter shows how the Vaiṣṇava tradition conceives non-violence not as an external norm but as the natural consequence of a devotional state of consciousness. It then examines *saṅkīrtana* and *harinama*, the congregational chanting of sacred names in public spaces, systematized by Caitanya Mahāprabhu and disseminated in the West by Swami Prabhupāda from 1966 onward, as a practice that operates structurally through offering rather than imposition, distinguishing it from coercive forms of religious proselytism. The chapter further discusses the category of unity in diversity (*Vasudhaiva Kuṭumbakam*), relating it to ethical resonances found in other religious traditions without collapsing into doctrinal syncretism. It concludes that the public devotion of *bhakti-yoga* offers a concrete contribution to contemporary interreligious dialogue: not an additional doctrine, but a way of being in public, among strangers, that already enacts the ethical principle it upholds.

Keywords: Bhakti-yoga; Ahimsā; Vaiṣṇavism; Interreligious dialogue; Public devotion.

Resumen

Este capítulo investiga la relación entre el ejercicio de la devoción pública en el *bhakti-yoga* y la filosofía védica de la no-violencia (*ahimsā*), argumentando que ambos fenómenos derivan de un mismo principio teológico. A partir de los fundamentos del *dharma* y de la igualdad ontológica de todas las almas, constituidas de *sat-cit-ānanda*, eternidad, conocimiento y bienaventuranza, se muestra cómo la tradición Vaiṣṇava concibe la no-violencia no como una norma externa, sino como consecuencia natural de un estado de conciencia devocional. El texto examina, a continuación, el *saṅkīrtana* y el *harinama*, el canto congregacional de los nombres sagrados en espacios públicos, sistematizado por Caitanya Mahāprabhu y difundido en Occidente por Swami Prabhupāda a partir de 1966, como práctica que opera estructuralmente por oferta, y no por imposición, distinguiéndose de formas coercitivas de proselitismo religioso. Se discute, asimismo, la categoría de unidad en la diversidad (Vasudhaiva Kuṭumbakam), articulándola con resonancias éticas presentes en otras tradiciones religiosas, sin incurrir en sincretismo doctrinal. Se concluye que la devoción pública del *bhakti-yoga* ofrece una contribución concreta al diálogo interreligioso contemporáneo: no una doctrina adicional, sino un modo de estar en público, entre extraños, que ya manifiesta, en acto, el principio ético que sustenta.

Palabras clave: Bhakti-yoga; Ahimsā; Vaiṣṇavismo; Diálogo interreligioso; Devoción pública.

Introdução

Compreender o lugar da não-violência no *bhakti-yoga* exige, antes de tudo, compreender o próprio lugar da devoção na vida pública. O *bhakti-yoga*, o caminho da devoção amorosa à Divindade nas tradições Vaiṣṇavas² da Índia, nunca foi concebido como

² Uma das quatro tradições que formam o que chamamos hoje genericamente de Hinduísmo.

uma prática de retiro solitário. Desde suas formulações mais antigas, a devoção (*bhakti*) pressupõe relação, seja com a Divindade, com os demais devotos e, por extensão, com toda a criação. É esse caráter relacional que explica por que o *bhakti-yoga*, ao longo de sua história, atravessou insistentemente os muros do templo e ocupou praças, mercados e ruas. No Ocidente, essa vocação pública tornou-se visível sobretudo a partir de 1966, quando Swami Prabhupāda fundou a ISKCON – Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna, popularmente conhecida como Movimento Hare Krishna – e levou o canto congregacional dos nomes sagrados (*saṅkīrtana*) para as calçadas e praças de Nova York e depois do mundo inteiro.

Este capítulo propõe uma reflexão sobre dois eixos que, à primeira vista, parecem pertencer a registros distintos: de um lado, o exercício da devoção no espaço público; de outro, a filosofia da não-violência (*ahimsā*) como princípio ético com origem védica. Argumentamos que esses dois eixos são, na verdade, uma só coisa vista de dois ângulos. A devoção pública do *bhakti-yoga* é, em sua própria estrutura, um ato de *ahimsā*: ela se oferece, não se impõe; convida, não constrange; celebra a diferença, não a apaga. É precisamente por operar dessa maneira que o *bhakti-yoga* pode oferecer uma contribuição concreta ao diálogo inter-religioso contemporâneo – não como um sistema doutrinário a ser aceito, mas sim como uma prática que manifesta, em ato, a unidade na diversidade (*ekatā vividhatāyām*, para usar uma formulação sânscrita aproximada do conhecido lema indiano de unidade na diversidade).

Este argumento tem implicações que ultrapassam o interesse específico pelo Movimento Hare Krishna. Em um contexto global marcado por crescente polarização religiosa, em que a visibilidade pública de uma fé é frequentemente lida como ameaça ou tentativa de imposição sobre as demais, examinar uma tradição cuja lógica devocional pública é estruturalmente avessa à coerção oferece um caso relevante para o próprio campo do diálogo inter-religioso. Não se trata de apresentar o *bhakti-yoga* como modelo superior ou isento de tensões. Como se verá adiante, a presença pública de

uma tradição minoritária nunca é inteiramente pacífica em termos sociais. O objetivo, contudo, visa reconhecer que sua gramática teológica interna oferece recursos conceituais e práticos genuinamente úteis para pensar a convivência entre religiões na esfera pública contemporânea.

Para sustentar esse argumento, começamos pelos fundamentos. O que as escrituras védicas, o imenso compêndio de milhares de livros ancestrais das tradições hindus, entendem por *dharma* e *ahimsā*, e como a igualdade ontológica das almas, todas constituídas de sat-cit-ānanda – eternidade, conhecimento e bem-aventurança –, fornece a base filosófica sobre a qual se ergue tanto a ética da não-violência quanto a prática devocional. Em seguida, examinamos como esse fundamento se traduz em prática pública concreta: o *harinama saṅkīrtana*, o canto e a distribuição dos nomes sagrados nas ruas, como exercício de devoção que é, ao mesmo tempo, oferta e não-imposição. Por fim, discutimos como essa lógica devocional dialoga com a categoria de unidade na diversidade, central tanto para as tradições Vaiṣṇava e hinduísmo em geral, quanto para o vocabulário do diálogo inter-religioso contemporâneo, encerrando com considerações sobre a contribuição desta espiritualidade ao diálogo global.

1. Fundamentos: Dharma, Ahimsā e a Alma como Sat-Cit-Ānanda

O conceito de *dharma* é um dos mais complexos e centrais de todas as tradições hindus, presente também no budismo e no jainismo, e aparece já no termo que originalmente designa o próprio conceito de religião dentro da literatura védica – Sanātana-Dharma, a religião ou dever eterno. Não há equivalente semântico exato à palavra nas línguas ocidentais e, assim, dependendo do contexto, *dharma* pode significar *conduta prescrita*, *ocupação*, *dever*, *virtude*, *moralidade*, *justiça*, *mérito religioso*, *lei*, *caráter*, *sacrifício*. Como observa o professor Ithamar Theodor (2010, p. 02) em seu estudo sobre o clássico Bhagavad-gītā, a mais

famosa e influente escritura da Índia, sob a definição de *dharma* está a natureza intrínseca, ontológica do ser, sua essência. “Dharma não é apenas externo ao ser humano, mas é percebido como algo que compreende a essência ou natureza de tudo. Sendo assim, aspira situar tudo – não apenas humano, mas todo o fenômeno, em seu devido lugar”. Neste conceito, conclui Theodor, o “*dharma* do professor é ensinar e o *dharma* do Sol é brilhar. O Dharma aspira estabelecer uma sociedade humana sobre uma base moral sólida e, como tal, define o ser humano por meio de dois parâmetros, que são o *status* pessoal e profissional”.

Dharma é, portanto, aquilo que não podemos deixar de ser. Segundo a quase unanimidade das tradições hindus, somos almas eternas, momentaneamente encarnadas em um corpo com o propósito de nos libertarmos da existência cíclica material. Desempenhamos um *dharma* enquanto seres encarnados em uma situação específica, seja profissional, familiar, social, mas temos também um *dharma* existencial eterno, enquanto almas. Em seu primeiro passo, o Hinduísmo de uma maneira geral recomenda que a pessoa compreenda a religião como *dharma* vivido em harmonia com a natureza, com preceitos éticos e com entendimentos concretos sobre a Divindade. Neste ponto, o agir correto, piedoso, veraz, compassivo e não-invejososo é inegociável, e o seguir do *dharma* nesta ética é o próprio *ahimsā*.

“*Ahimsā paramo dharmāḥ*” – “a não-violência é o mais elevado *dharma*” – é uma máxima que aparece tanto no *Mahābhārata*, o maior épico do mundo antigo, quanto no código de leis *Manu-smṛti*, como princípio ético fundamental e organizador social. É um fato que tal princípio se tornou quase universal para o Hinduísmo bramânico, a ponto de sacrifícios ritualísticos de animais ganharem substituições simbólicas ao longo do tempo. No *Yoga Sūtra* (2.35), lê-se que “*ahimsā* é não causar dor a nenhum ser vivo em nenhum momento, através das ações da mente, da fala ou do corpo, e que, quando a mente está firmemente baseada em ondas de *ahimsā*, todos os seres vivos cessam sua inimizade na presença de tal pessoa”. Trata-se de um princípio ético que vai além do especismo

antropocêntrico, que distingue seres humanos de outros animais. Aqui, a meta espiritual é ver-se como parte de uma grande família (*Vasudhaiva Kuṭumbakam*), incluindo os animais e a natureza. Por isso, o *Yajur Veda* (36.18) roga: “que todos os seres me olhem com olhar fraternal; que eu faça o mesmo e que todos nos olhem com os olhos fraternais”. E o *Mahābhārata* (18.116.37-41) reforça, em sequência quase litânica: “*ahiṃsā* é o *dharma* mais elevado, o melhor *tapas* [austeridade], o maior presente, o mais alto autocontrole, o maior sacrifício, o poder mais alto, o maior amigo, a verdade suprema, o ensinamento mais elevado”.

É no teísmo do Vaiṣṇavismo que este princípio se articula de modo mais direto com a prática devocional. O Vaiṣṇavismo entende que a vida humana se sustenta sobre quatro pilares: compaixão, veracidade, pureza e austeridade. *Ahiṃsā*, conectado à compaixão, converte-se em parte do próprio processo espiritual, com a alimentação vegetariana, por exemplo, tornando-se prática de piedade. Mesmo os vegetais são ritualmente oferecidos à Divindade antes de serem consumidos, na intenção de causar o mínimo de sofrimento possível a outras formas de vida. Esta ética é enfatizada pelos mestres *vaiṣṇavas* a partir da *Bhagavad-gītā*, na qual *Kṛṣṇa*, que se identifica como a Divindade Suprema, enfatiza *ahiṃsā*, em seu diálogo com o príncipe guerreiro Arjuna, como qualidade divina essencial no caminho da autorrealização.

É importante notar que a própria literatura védica reconhece a dificuldade prática de aplicar *ahiṃsā* de modo absoluto em todas as circunstâncias da vida encarnada, já que a agricultura, a defesa da família e da comunidade, e mesmo a manutenção do corpo físico envolvem, em algum grau, ações que podem causar dano a outros seres. Por isso, textos como o *Manusmṛti* distinguem entre violência evitável, motivada por ganância, crueldade ou negligência, e violência inevitável, decorrente das próprias condições da existência material, buscando minimizar esta última através de rituais de purificação, oferendas e disposição interior de gratidão e reverência para com a vida que se toma. Esta distinção evita que o ideal de *ahiṃsā* se torne uma abstração inatingível, reconhecendo

a condição real do praticante, ao mesmo tempo em que preserva a não-violência como horizonte normativo a ser continuamente buscado, e não como regra mecânica de fácil cumprimento.

O fundamento filosófico que sustenta essa ética é a igualdade ontológica de todas as almas. *Kṛṣṇa* declara que “os sábios humildes, em virtude do conhecimento verdadeiro, veem com uma visão equânime o *brāhmaṇa* erudito e cortês, a vaca, o elefante, o cachorro e o comedor de cachorro [pária]” (*Bhagavad-gītā*, 5.18). Veem sem distinção porque são capazes de perceber que, apesar de nascidos em corpos distintos, todos são almas – nossa verdadeira identidade, segundo a *Gītā*. Se o corpo é constituído de elementos materiais, a alma é constituída de *sat-cit-ānanda*: eternidade, conhecimento e bem-aventurança. Todo ser minimamente consciente possui uma alma, igualmente formada por *sat-cit-ānanda*, seja um mosquito, seja um ser celestial.

Em suas palestras e comentários sobre a *Bhagavad-gītā*, Prabhupāda insistia que a fórmula da paz reside precisamente neste princípio transcendentalista: não somos o corpo e, portanto, não portamos as identidades temporárias que nos dividem. Não somos hindus, muçulmanos, cristãos ou budistas, nem americanos, russos, chineses ou brasileiros, nem negros ou brancos, nem homens ou mulheres. Somos todos almas espirituais *sat-cit-ānanda*, com uma origem divina em comum, aqui para resgatar o relacionamento com o Ser Supremo. Para compreender o que significa, na prática, resgatar esse relacionamento, é preciso explicar brevemente o próprio conceito de *bhakti-yoga*.

O *Śrīmad-Bhāgavatam*, considerado pelos *vaiṣṇavas* o comentário natural da própria *Bhagavad-gītā* e a mais elevada escritura devocional da tradição, reforça essa mesma equação entre devoção e não-violência ao descrever o devoto avançado como aquele que não vê diferença essencial entre si e os demais seres, tratando a todos com a mesma benevolência que dedicaria à própria Divindade. Esta perspectiva evita duas armadilhas comuns na leitura apressada de tradições devocionais: de um lado, a redução da devoção a um sentimentalismo privado, desconectado de qual-

quer consequência ética concreta; de outro, a transformação da não-violência em regra meramente exterior, cumprida por obrigação e não por convicção. No *vaiṣṇavismo*, *ahiṃsā* não é imposta ao devoto como um mandamento estranho à sua fé, senão que ela emerge organicamente do próprio amor que o devoto cultiva pela Divindade e, por extensão, por tudo o que Lhe pertence, que é, em última análise, TODA a criação.

Em *bhakti-yoga*, a meta do praticante é desenvolver um relacionamento amoroso com a Divindade, ofertando-Lhe todas as suas ações, pensamentos e sentimentos, meditando constantemente Nela. Desta forma, o devoto desenvolve a consciência de que essa mesma Divindade está em tudo e em todos – onipresente, onisciente, onipenetrante –, de modo que nada está separado Dela. O mesmo sentimento amoroso devotado à Divindade passa, então, a ser ofertado a tudo ao redor, numa consciência plena e totalizante. É este o ponto de articulação entre *bhakti* e *ahiṃsā*: a não-violência deixa de ser apenas uma regra de conduta a ser observada e passa a ser consequência natural de um estado de consciência devocional. Quem ama a Divindade em cada ser não tem, estruturalmente, motivo para violentar nenhum deles. Convertendo-se em um *sarva-bhūta-suhṛtaḥ*, “amigo de todos os seres vivos”, o devoto exercita sua capacidade de amar, de desenvolver respeito e compaixão, mostrando-se sensível ao sofrimento alheio e engajado no bem-estar de todas as entidades vivas (*sarva-bhūta-hite ratāḥ*).

Cabe ainda observar que, para o *vaiṣṇavismo*, o conhecimento da igualdade ontológica das almas não é suficiente, por si só, para produzir a não-violência efetiva. É preciso que esse conhecimento seja interiorizado através da prática devocional constante – a lembrança meditativa da Divindade, o canto de Seus nomes, o serviço aos demais devotos e comunidade – para que se converta em disposição estável de caráter, e não permaneça apenas informação intelectual. Esta distinção é relevante para compreender por que o *bhakti-yoga* insiste tanto na repetição ritual e comunitária de suas práticas: não se trata de mero formalismo devocional, mas sim do reconhecimento de que a transformação ética duradoura raramen-

te decorre de convicção puramente racional, exigindo antes um cultivo contínuo, corporificado e compartilhado. É precisamente esse cultivo compartilhado que, na seção seguinte, se manifesta como devoção exercida no espaço público.

2. Bhakti-Yoga e o Exercício da Devoção Pública

Se a não-violência, em *bhakti-yoga*, é consequência de um estado de consciência e não apenas uma norma exterior, é preciso perguntar como esse estado de consciência se manifesta concretamente no mundo. A resposta tradicional do *vaiṣṇavismo* é o *saṅkīrtana*: o canto congregacional, em voz alta e em público, dos nomes sagrados da Divindade. Diferentemente de práticas meditativas mais silenciosas e reservadas ao ambiente do templo ou à devoção individual, o *saṅkīrtana* é concebido, desde sua sistematização por Caitanya Mahāprabhu no século XVI na região da Bengala, como um método essencialmente público. Caitanya organizava procissões pelas ruas de *Navadvīpa* cantando o *mahā-mantra* Hare Kṛṣṇa, e é essa mesma prática que, quatro séculos e meio depois, Prabhupāda levaria para o Tompkins Square Park de Nova York e, na sequência, para as principais capitais do Ocidente, incluindo as ruas brasileiras, onde o *harinama* segue sendo uma das expressões mais visíveis e reconhecíveis do Movimento Hare Krishna no espaço urbano.

Vale notar que *Caitanya* não inventou o canto dos nomes sagrados, prática já presente na tradição *bhakti* indiana desde muitos séculos antes dele, mas foi responsável por sistematizá-lo como método congregacional e deliberadamente público, apto a incluir pessoas de qualquer casta, gênero ou condição social – um gesto, em si, já carregado de significado igualitário em um contexto social profundamente hierarquizado como o da Bengala do século XVI. Ao insistir que o nome sagrado poderia ser cantado por qualquer pessoa, em qualquer lugar, sem necessidade de iniciação prévia, qualificação ritual ou pertencimento a uma casta específica, Caitanya antecipava, em termos práticos, o mesmo princípio

de igualdade ontológica das almas discutido na seção anterior. A rua, o mercado e a praça pública tornavam-se, assim, extensões legítimas do espaço sagrado, e não uma diluição ou profanação dele.

Este deslocamento do recinto sagrado para a rua não é um detalhe acessório da tradição, mas parte de sua lógica teológica mais profunda. Se toda alma é igualmente *sat-cit-ānanda*, e se a meta do devoto é oferecer o mesmo amor devotado à Divindade a tudo ao redor, então restringir a prática devocional a um espaço fechado, acessível apenas a quem já é iniciado ou já busca deliberadamente essa experiência, contradiria a própria universalidade do princípio. O *saṅkīrtana* no espaço público é a tradução prática da convicção de que a graça devocional não deve ser retida, mas sim distribuída, inclusive, e sobretudo, a quem não a pediu. Prabhupāda costumava descrever esse impulso como uma forma de amor e compaixão (*dayā*): quem possui algo de valor genuíno sente-se movido a compartilhá-lo, e não a guardá-lo para si.

É exatamente aqui que se revela o caráter não-violento dessa prática pública. O *saṅkīrtana* e o *harinama* operam por oferta e nunca por imposição. Não há, na estrutura da prática, nenhum mecanismo de coerção: os devotos cantam, dançam, distribuem literatura e alimento consagrado (*prasāda*), e quem passa pela rua permanece inteiramente livre para se aproximar, observar à distância ou seguir seu caminho sem qualquer interferência. Esta é uma distinção importante em relação a certas formas históricas de proselitismo religioso, que combinaram anúncio público da fé com pressão psicológica, dependência econômica ou coerção institucional sobre os convertidos. A devoção pública do *bhakti-yoga*, ao contrário, aposta deliberadamente na atração espontânea: o canto é doce, a dança é alegre, o alimento é oferecido gratuitamente e a experiência, quando toca alguém, o faz por ressonância, não por argumento imposto ou constrangimento social.

Um elemento frequentemente subestimado nesta análise é a própria natureza estética do *saṅkīrtana*. O canto congregacional se apoia em melodia, ritmo e dança, elementos que operam por sedução afetiva e não por persuasão argumentativa. Diferentemente

de uma pregação verbal, que se dirige à razão do ouvinte e busca convencê-lo através de proposições doutrinárias, a música e a dança se dirigem a uma camada da experiência humana anterior ao argumento, que são o corpo, o ritmo e a emoção compartilhada. Esta escolha não é incidental, pois, ao privilegiar a experiência estética e sensorial sobre o debate doutrinário, o *saṅkīrtana* reduz estruturalmente o espaço para a coerção intelectual, uma vez que não impõe premissas a serem aceitas ou refutadas, apenas oferece uma experiência a ser vivida ou não. Quem se aproxima do canto pode desfrutar do ritmo e da melodia sem qualquer compromisso doutrinário, o que amplia o alcance da prática precisamente por reduzir sua exigência de adesão.

Essa lógica de oferta sem imposição é, em si mesma, uma aplicação direta do princípio de *ahiṃsā* discutido anteriormente. Não causar dor a nenhum ser através de ações da mente, da fala ou do corpo. Uma devoção que se impõe pela fala (doutrinação agressiva), pela mente (manipulação psicológica) ou pelo corpo (coerção física ou social) seria, por definição, uma violação de *ahiṃsā*, ainda que travestida de zelo religioso. O *bhakti-yoga* público, quando fiel à sua própria lógica interna, exclui estruturalmente essa possibilidade. A prática só é bem-sucedida, em seus próprios termos, quando desperta uma resposta livre. Não por acaso, os próprios devotos descrevem o *harinama* como uma prática de dar, não de convencer ou converter. O *mantra* é oferecido como um presente e cabe a quem o recebe decidir o que fazer com ele.

Há ainda uma dimensão adicional, menos discutida, que fortalece essa leitura: o espaço público, ao acolher a devoção de uma tradição minoritária no Ocidente, torna-se palco de convivência entre diferentes formas de religiosidade e de secularidade. Um grupo de devotos cantando *mantras* sânscritos ao lado de uma banca de jornal, de uma igreja, de uma mesquita ou de uma feira de rua encena, na prática cotidiana da cidade, exatamente aquilo que o diálogo inter-religioso busca formular em termos conceituais: a possibilidade de coexistência entre tradições distintas sem que uma precise anular a outra. O exercício da devoção pública, neste

sentido, não é apenas uma estratégia de divulgação religiosa, mas um pequeno ensaio cotidiano de pluralismo, uma manifestação concreta, em escala de rua, daquilo que discutiremos em termos mais amplos na sequência, a unidade na diversidade.

No Brasil, essa dinâmica assume contornos próprios. Desde a chegada e formação dos primeiros devotos e devotas nos anos 1970, o *harinama* tornou-se presença relativamente familiar em centros urbanos como São Paulo, Rio de Janeiro, Curitiba, Salvador, Belo Horizonte e Porto Alegre, muitas vezes convivendo, na mesma calçada ou no mesmo espaço de feira livre, com procissões católicas, terreiros de matriz afro-brasileira e outras expressões religiosas do mosaico brasileiro. A distribuição de *prasāda* – alimento vegetariano previamente oferecido à Divindade – a transeuntes de qualquer credo, gratuitamente e sem condicionantes, reforça o caráter não coercitivo da prática: o gesto de alimentar o outro, tal como o de cantar para ele, não exige adesão prévia nem contrapartida, apenas disposição para receber. A repartição deste alimento, inclusive, tornou-se a maior rede de distribuição de refeições vegetarianas do mundo, intitulada Alimentos Para a Vida. Essa gratuidade sem cláusulas é, também ela, uma expressão concreta de *ahimsā*, ou seja, nutrir sem impor e servir sem cobrar.

Cabe reconhecer, contudo, que a devoção pública não está imune a tensões. A visibilidade de cantos, vestes e rituais estrangeiros em espaços urbanos ocidentais já produziu, em diferentes momentos e lugares, reações de estranhamento, e mesmo hostilidade, por parte de quem associa a diferença religiosa à ameaça cultural. O próprio movimento, por vezes, precisou negociar com autoridades municipais o direito de ocupar praças e calçadas para o *saṅkīrtana* e sofreu perseguições durante o período da Ditadura Militar. Estas tensões, entretanto, não desqualificam o argumento central deste capítulo. Antes, o confirmam por outra via de que é precisamente porque a prática se recusa a responder à hostilidade com hostilidade, insistindo em cantar, oferecer e servir mesmo diante de resistência, que ela permanece fiel ao princípio de *ahimsā* mesmo nos momentos em que este é posto à prova.

3. Unidade na Diversidade

O vocabulário do diálogo inter-religioso contemporâneo recorre com frequência à fórmula “unidade na diversidade” para descrever um ideal de convivência entre tradições distintas que reconhecem, para além de suas diferenças teológicas, alguma forma de parentesco ou origem comum. Interessa notar que esse ideal não é uma importação externa ao *bhakti-yoga*, mas encontra correspondência direta em sua própria lógica teológica, sobretudo na noção de *Vasudhaiva Kuṭumbakam*, “o mundo é uma só família”, e na já mencionada igualdade ontológica das almas. Além disso, o Hinduísmo com suas múltiplas religiões, rituais, entendimentos teológicos e filosóficos, constituiu um espaço ancestral de pluralismo religioso, sem registro de conflitos armados por conta de suas discordâncias.

Se todas as almas são igualmente constituídas de *sat-cit-ānanda*, então a diversidade de corpos, culturas, línguas, nações e mesmo tradições religiosas é, sob esta ótica, uma diversidade de vestimentas sobre uma mesma identidade essencial. Prabhupāda insistia que as identidades que costumamos considerar definitivas, como hindu, muçulmano, cristão, budista; americano, russo, chinês, brasileiro, são temporárias, ligadas ao corpo e à circunstância, e não à alma. Esta afirmação não pretende apagar as diferenças religiosas e culturais nem reduzi-las a uma indistinção genérica. Pelo contrário, ela reconhece plenamente a diversidade das formas enquanto relativiza sua capacidade de fundamentar hostilidade ou exclusão última entre os seres. É essa mesma lógica que sustenta o verso da *Bhagavad-gītā* (6.29) segundo o qual “o verdadeiro *yogī* Me observa em todos os seres e também vê todos os seres em Mim» – uma visão que não nivela as diferenças, mas as situa dentro de um horizonte comum de origem e destino. Além disso, se a Divindade é absoluta, como pensa a tradição de *bhakti-yoga*, a pluralidade da revelação desta Divindade é uma prova disso, não um desafio. A multiplicidade de relacionamentos e entendimentos sobre a Divindade é seu caráter infinito e plural externalizado. Uma Divindade capaz de falar apenas uma língua e se revelar ape-

nas para um povo específico, com apenas uma forma de entendimento, é algo limitado, não absoluto e ilimitado.

Esta compreensão tem uma consequência prática direta para o modo como o *bhakti-yoga* se relaciona com outras tradições religiosas no espaço público. Um devoto que canta o *mahā-mantra* numa praça não está, em princípio, competindo por um mesmo espaço simbólico com a igreja ou a mesquita ao lado, tampouco reivindicando que sua tradição substitua as demais. Ele está oferecendo sua própria forma de devoção como uma entre outras expressões legítimas do mesmo impulso humano de relação com o Sagrado. Esta postura encontra eco direto no próprio texto védico já citado do Yajur Veda, “que todos os seres me olhem com olhar fraternal; que eu faça o mesmo e que todos nos olhem com os olhos fraternais”, um princípio de reciprocidade que não exige uniformidade de crença para se realizar.

Um exemplo concreto ilustra essa postura: não é incomum que devotos do movimento Hare Krishna sejam recebidos, em contextos de diálogo inter-religioso organizados por universidades, associações civis ou iniciativas ecumênicas, ao lado de representantes de tradições cristãs, judaicas, muçulmanas, budistas e de matriz afro-brasileira, sem que a presença *vaiṣṇava* exija qualquer concessão doutrinária das demais partes, nem vice-versa. O que se compartilha nesses encontros não é um credo comum, impossível de se obter sem violência simbólica a alguma das tradições envolvidas, mas um compromisso ético comum com a dignidade do outro e com a recusa da violência como método de convencimento. É esse compromisso ético compartilhado, mais do que qualquer acordo teológico, que sustenta a possibilidade real de diálogo entre tradições cujos fundamentos cosmológicos permanecem, e devem permanecer, irredutíveis entre si.

É por esta via que o *bhakti-yoga* pode oferecer uma contribuição concreta, e não apenas retórica, ao diálogo global entre religiões. Diferentemente de modelos de diálogo inter-religioso centrados exclusivamente na comparação doutrinária, que frequentemente esbarram em incompatibilidades teológicas de difícil ou impossível

conciliação, a contribuição do *bhakti-yoga* se dá no nível da prática e da postura: uma espiritualidade que se exercita publicamente sem impor, que reconhece a igualdade ontológica de todos os seres sem apagar suas diferenças concretas, e que compreende a não-violência não como tolerância passiva, mas como amor ativo direcionado a toda forma de vida, é uma espiritualidade estruturalmente disposta ao encontro com o outro. Onde *ahimsā* é compreendida como o mais elevado *dharma*, e onde toda alma é reconhecida como parte da mesma família universal, a diversidade religiosa deixa de ser um problema a ser resolvido e passa a ser, ela mesma, uma manifestação da riqueza da criação — múltiplas vozes, um só amor.

4. Ressonâncias entre Tradições: um Vocabulário Comum para a Não-Violência

A contribuição do *bhakti-yoga* ao diálogo inter-religioso ganha ainda mais relevo quando colocada ao lado de formulações análogas em outras tradições. O gesto de oferecer devoção sem exigir reciprocidade nem impor adesão encontra ecos, guardadas as diferenças teológicas de cada tradição, no preceito cristão de amar o próximo e mesmo o inimigo, tal como formulado no Sermão da Montanha; na prática budista de *mettā*, o cultivo da benevolência incondicional dirigida a todos os seres sencientes, sem distinção; e no conceito hebraico de *shalom*, que designa não a mera ausência de conflito, mas uma plenitude relacional que inclui justiça, integridade e bem-estar compartilhado. Nenhuma dessas tradições reduz-se à outra, e seria um erro metodológico tratá-las como variações de um mesmo núcleo essencial. Cada uma floresce de pressupostos cosmológicos e soteriológicos próprios, muitas vezes incompatíveis entre si em termos estritamente doutrinários.

O que interessa ao diálogo inter-religioso, contudo, não é a fusão dessas tradições em uma síntese artificial, mas o reconhecimento de que, apesar de suas diferenças doutrinárias irreduzíveis, elas convergem em um vocabulário prático comum: a convicção, compartilhada por caminhos distintos, de que o re-

lacionamento com o sagrado se manifesta, necessariamente, em cuidado com o outro, e que esse cuidado não pode ser genuíno se for extraído à força. Um exemplo histórico amplamente discutido é o de Mahatma Gandhi, que releu a própria Bhagavad-gītā à luz do Sermão da Montanha e de princípios jainistas para formular o *satyāgraha* – a firmeza da verdade – como método de ação política não-violenta. Gandhi não pretendia sincretizar as tradições que o influenciaram, mas demonstrou, em sua prática, que era possível traduzir a gramática da não-violência de uma tradição para a linguagem política de outro contexto sem trair nenhuma delas. Algo semelhante ocorre, em escala menor e mais cotidiana, quando o *harinama* ocupa uma praça ao lado de outras expressões religiosas: não há sincretismo em jogo, apenas a coexistência prática de diferentes formas de buscar o sagrado, cada uma fiel à sua própria fonte.

É esse duplo movimento – fidelidade à própria tradição e abertura ao encontro com a diferença – que permite ao *bhakti-yoga* contribuir para o diálogo global sem abrir mão de sua identidade teológica específica. A tradição *vaiṣṇava* não precisa relativizar sua convicção de que Kṛṣṇa (em conjunto com sua consorte Rādhā) é a Divindade Suprema para reconhecer que outras tradições, a partir de seus próprios fundamentos, chegam a práticas de compaixão e não-violência estruturalmente análogas. Ao contrário: é justamente a convicção da igualdade essencial de todas as almas, todas constituídas de *sat-cit-ānanda*, que fornece à tradição *vaiṣṇava* as ferramentas conceituais para reconhecer, sem relativismo vazio, a legitimidade da busca religiosa alheia.

Esta convergência prática, aliás, não deve ser confundida com um relativismo que trataria todas as religiões como caminhos equivalentes para um mesmo destino – uma posição que, aliás, dificilmente encontraria respaldo dentro da própria teologia *vaiṣṇava*, que sustenta convicções específicas sobre a natureza e a supremacia de Kṛṣṇa como possibilidade máxima de intimidade com a Divindade. O que se defende aqui é mais modesto e, por isso mesmo, mais sustentável: que tradições distintas, a partir de fundamentos doutrinários

rios próprios e por vezes mutuamente incompatíveis, podem chegar a posturas éticas estruturalmente semelhantes diante do outro, e que é sobre essa semelhança prática, e não sobre uma hipotética identidade doutrinária subjacente, que o diálogo inter-religioso pode se apoiar de modo mais realista e duradouro.

Isso não isenta, porém, a tradição *vaiṣṇava*, nem qualquer outra tradição engajada em diálogo inter-religioso, de vigilância constante sobre suas próprias práticas concretas. A distância entre o ideal teológico de *ahimsā* e sua realização histórica nunca é automática, e a experiência de diferentes tradições religiosas ao longo do tempo demonstra que discursos de amor universal podem, na prática institucional, conviver com formas sutis de exclusão, hierarquia interna, desigualdade de gênero ou mesmo abuso de autoridade espiritual. Reconhecer esta distância não enfraquece o argumento deste capítulo, mas o qualifica de modo mais honesto: a contribuição do *bhakti-yoga* ao diálogo inter-religioso depende, em última instância, de que a prática cotidiana da devoção pública permaneça fiel ao seu próprio fundamento teológico de igualdade e não-violência, e não se converta, por comodismo institucional, em mera retórica desconectada da prática.

Considerações finais

O *bhakti-yoga* oferece ao diálogo inter-religioso contemporâneo algo mais raro do que argumentos, pois oferece uma prática. A devoção pública do *harinama saṅkīrtana*, ao operar estruturalmente por oferta e nunca por imposição, encena no cotidiano das cidades aquilo que o princípio de *ahimsā* formula em termos éticos, ou seja, a não-violência como amor ativo, dirigido a todo ser, e não apenas como abstenção de agressão. E a filosofia que sustenta essa prática, a igualdade ontológica das almas, todas constituídas de *sa-t-cit-ānanda*, todas parte de uma mesma família universal, fornece o fundamento teológico para que a diversidade religiosa seja vivida não como ameaça à própria fé, mas como manifestação legítima do mesmo impulso devocional que anima o próprio devoto.

Assim, o exercício da devoção no espaço público, longe de ser um detalhe folclórico ou uma estratégia de visibilidade, revela-se como o ponto exato em que a não-violência védica e a hospitalidade inter-religiosa se encontram. Ambas nascem da mesma convicção de que todo ser merece ser amado, e nenhum ser precisa ser convencido à força. É esta, talvez, a contribuição mais concreta que o *bhakti-yoga* tem a oferecer ao diálogo global entre as religiões. Um modo de estar em público, entre estranhos, que já é, em si mesmo, um pequeno ensaio de paz. Não uma doutrina a mais entre outras.

Este capítulo procurou mostrar que os dois eixos anunciados na introdução, devoção pública e não-violência, não são temas justapostos por conveniência editorial, mas duas faces de um mesmo princípio teológico. Quando a igualdade essencial das almas é levada a sério, a devoção deixa de poder se fechar sobre si mesma: ela se torna, necessariamente, pública, generosa e não coercitiva. E quando a não-violência é compreendida como consequência de um estado de consciência amoroso, não como norma externa, ela deixa de ser mero princípio abstrato e se converte em prática concreta, verificável nas ruas, nas praças e nas feiras onde o *saṅkīrtana* ainda ressoa. Fica, por fim, o convite implícito que esta tradição estende ao diálogo inter-religioso contemporâneo: que cada tradição, fiel à sua própria fonte, encontre em sua prática pública não um instrumento de conquista, mas um gesto de oferta, e que seja, precisamente nesse gesto, que a unidade na diversidade deixe de ser um ideal distante e se torne experiência cotidiana.

Como agenda para reflexões futuras, caberia investigar comparativamente como diferentes tradições religiosas presentes no espaço público brasileiro – *vaiṣṇavas*, cristãs, afro-brasileiras, budistas, islâmicas, espiritualidade indígena etc. – articulam, cada uma a seu modo, a tensão entre visibilidade pública da fé e respeito à liberdade religiosa alheia, e em que medida essas articulações concretas podem informar políticas públicas e práticas educacionais voltadas à convivência inter-religiosa. Se este capítulo se limitou a examinar o caso específico do *bhakti-yoga vaiṣṇava*, a pergunta que ele deixa em aberto – de como a devoção pública pode ser, ao mesmo tempo,

fiel à própria tradição e hospitaleira para com a diferença – permanece válida, e urgente, para o estudo de qualquer religiosidade que ocupe hoje as ruas e praças das cidades plurais.

Referências bibliográficas

BASHAM, Arthur L. **The wonder that was India**. Calcutá: Rupa & Co., 1982.

CARVALHO, Romero Bittencourt e. **Dharma e Libertação**: Correlações entre o conceito de Dharma na Teologia Vaiṣṇava Gauḍīya e Libertação na Teologia Latino-americana. Dissertação de mestrado — Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, orientação do Dr. Roberlei Panasiewicz. Belo Horizonte, 2020.

CARVALHO, Romero Bittencourt e. **O Sagrado e Feminino**: Uma aproximação entre a Mariologia Católica e as Deusas Vaiṣṇavas. Tese de doutorado — Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, orientação do Dr. Roberlei Panasiewicz. Belo Horizonte, 2025.

FLOOD, Gavin. **Uma introdução ao Hinduísmo**. Juiz de Fora: Editora Universidade Federal de Juiz de Fora, 2014.

MAHABHARATA. **Texto em sânscrito com tradução para o inglês de SHARMA**. 2008.

PRABHUPADA, Abhay C. Bhaktivedanta Swami. **Srimad Bhagavatam**. 19 volumes. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1995.

PRABHUPADA, Abhay C. Bhaktivedanta Swami. **O Bhagavad-gītā como Ele é**. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 2008.

THEODOR, Ithamar. **Exploring the Bhagavad Gītā**: Philosophy, structure and meaning. London: Ashgate, 2010.

Capítulo 11

Fé Bahá'í e a unidade do gênero humano

Bahá'í Faith and the oneness of humankind

Fe Bahá'í y la unidad del género humano

Marilucia Pinheiro³

Inaê Estrela R. Pinheiro⁴

Resumo

O artigo analisa a convergência entre os preceitos da Fé Bahá'í e as diretrizes de direitos humanos da ONU, com foco na Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), na Resolução 36/55, da Assembleia Geral da ONU, adotada em 25 de novembro de 1981, e o ordenamento jurídico internacional. Estruturado em dois eixos temáticos centrais, o trabalho investiga, primeiramente, o princípio da Unidade das Religiões sob a ótica da Revelação Progressiva, demonstrando como a teologia bahá'í concebe a história espiritual da humanidade como um processo educativo contínuo e unificado, que desmorona as barreiras do exclusivismo sectário. Em seguida, examina-se a correlação direta entre os ensinamentos oitocentistas de Bahá'u'lláh e as garantias fundamentais de igualdade de gênero, equidade racial, educação universal e liberdade de consciência consolidadas pela ONU em 1948. A análise aponta que, enquanto a jurisprudência internacional trata tais direitos sob o viés da justiça social e civil, a comunidade bahá'í os define como necessidades ontológicas e verdades espirituais orgânicas. Conclui-se que a superação das rupturas contemporâneas exige a transição para mecanismos mais robustos de segurança coletiva e governança mundial, am-

³ Bibliotecária aposentada. Membro da Comunidade bahá'í - Rio de Janeiro, RJ. maribahai@gmail.com. ID Lattes: 8982327516341191

⁴ Advogada. Membro da Comunidade bahá'í – São Paulo, SP. inacestrelabahai@gmail.com

parados na estratégia da resiliência construtiva e no reconhecimento da unidade intrínseca do gênero humano como alicerce definitivo para o estabelecimento de uma paz global perene.

Palavras-chave: Fé Bahá'í, Direitos Humanos, Unidade da Humanidade, Revelação Progressiva, Paz Global.

Abstract

This article examines the convergence between the principles of the Bahá'í Faith and the United Nations human rights framework, with particular emphasis on the Universal Declaration of Human Rights (UDHR), United Nations General Assembly Resolution 36/55, adopted on 25 November 1981, and the broader framework of international law. Structured around two main thematic axes, the study first explores the principle of the Oneness of Religion through the lens of Progressive Revelation, demonstrating how Bahá'í theology conceives humanity's spiritual history as a continuous and unified educational process that transcends the barriers of sectarian exclusivism. It then analyzes the correspondence between the nineteenth-century teachings of Bahá'u'lláh and the fundamental principles of gender equality, racial equity, universal education, and freedom of conscience enshrined in the 1948 Universal Declaration of Human Rights. The analysis argues that, whereas international human rights law approaches these principles primarily from the perspective of civil and social justice, the Bahá'í Faith understands them as ontological imperatives and expressions of an organic spiritual reality. The article concludes that overcoming contemporary global fractures requires a transition toward more robust mechanisms of collective security and global governance, grounded in the principle of constructive resilience and in the recognition of the intrinsic oneness of humankind as the indispensable foundation for the establishment of a just and lasting global peace.

Keywords: Bahá'í Faith; Human Rights; Oneness of Humankind; Progressive Revelation; Global Peace.

Resumen

El artículo analiza la convergencia entre los preceptos de la Fe Bahá'í y las directrices de derechos humanos de la ONU, con énfasis en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH), en la Resolución 36/55 de la Asamblea General de la ONU, adoptada el 25 de noviembre de 1981, y el ordenamiento jurídico internacional. Estructurado en dos ejes temáticos centrales, el trabajo investiga, en primer lugar, el principio de la Unidad de las Religiones bajo la óptica de la Revelación Progresiva, demostrando cómo la teología bahá'í concibe la historia espiritual de la humanidad como un proceso educativo continuo y unificado, que derrumba las barreras del exclusivismo sectario. A continuación, se examina la correlación directa entre las enseñanzas decimonónicas de Bahá'u'lláh y las garantías fundamentales de igualdad de género, equidad racial, educación universal y libertad de conciencia consolidadas por la ONU en 1948. El análisis señala que, mientras la jurisprudencia internacional aborda tales derechos desde la perspectiva de la justicia social y civil, la comunidad bahá'í los define como necesidades ontológicas y verdades espirituales orgánicas. Se concluye que la superación de las rupturas contemporáneas exige la transición hacia mecanismos más robustos de seguridad colectiva y gobernanza mundial, amparados en la estrategia de la resiliencia constructiva y en el reconocimiento de la unidad intrínseca del género humano como cimiento definitivo para el establecimiento de una paz global perenne.

Palabras clave: Fe Bahá'í, Derechos Humanos, Unidad de la Humanidad, Revelación Progresiva, Paz Global.

Introdução

A convergência entre as premissas da Fé Bahá'í e as diretrizes da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) da Organização das Nações Unidas (ONU) revela uma

profunda sinergia conceitual e prática, de modo que, sob a ótica bahá'í, o documento de 1948 representa um marco histórico crucial rumo à maturidade coletiva da humanidade.⁵

Os ensinamentos originais de Bahá'u'lláh, delineados quase um século antes da fundação da ONU, já antecipavam os direitos fundamentais modernos, oferecendo um alicerce ético-espiritual para as futuras estruturas do direito internacional. Esta interconexão fica evidente ao correlacionar artigos específicos da Declaração com os princípios da doutrina bahá'í, a começar pelo Artigo 1º, que trata da igualdade e dignidade humana; enquanto a jurisprudência internacional a aborda como uma norma civil e jurídica, a Fé Bahá'í a define como uma verdade espiritual orgânica decorrente da Unidade do Gênero Humano, interpretando qualquer ato de discriminação como uma violação direta da lei universal da criação.

Semelhantemente, a proteção ao direito de pensamento e religião, resguardada no Artigo 18º da DUDH, correlaciona-se com o preceito bahá'í da livre busca da verdade e com a abolição do clero e dos dogmas impostos, visando assegurar que cada indivíduo utilize a razão de forma autônoma⁶ e impedindo que o Estado ou a sociedade coajam a consciência individual. No que tange à igualdade de gênero presente no Artigo 2º da DUDH, a universalidade dos direitos sem distinção de sexo encontra paralelo na paridade defendida pela Fé Bahá'í desde o século XIX como condição para a paz global, acrescentando à visão jurídica de justiça social uma dimensão funcional: enquanto as mulheres não dispuserem de plena igualdade, o progresso real será obstaculizado, analogamente a um pássaro impedido de voar com uma de suas asas danificadas. Além disso, o mandamento do Artigo 26º da ONU para que a educação promova a tolerância e a amizade global converge diretamente com o princípio bahá'í da Educação Universal Obrigatória, cujas diretrizes determinam que todas as crianças recebam instrução acadêmica e moral para

⁵ ONU, Declaração Universal dos Direitos Humanos.

⁶ BAHÁ'U'LLÁH, Seleção dos Escritos de Bahá'u'lláh, p. 93

moldar uma mentalidade voltada à cidadania mundial e neutralizar preconceitos desde a infância.⁷

Essa sólida base jurídica estabelecida em 1948 expandiu-se e ganhou contornos específicos voltados à liberdade de crença com a promulgação da Resolução 36/55 da ONU, em 1981 (Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Crença). Ela garante a liberdade de pensamento, de consciência e de religião para todas as pessoas.⁸

Embora a resolução não mencione nominalmente a Fé Bahá'í, seus artigos específicos estabelecem conexões diretas com o princípio da Unidade do Gênero Humano e da Unicidade da Religião. Em seu Preâmbulo, o documento reafirma a “dignidade e igualdade inerentes a todos os seres humanos”, espelhando a premissa bahá'í de que a humanidade constitui uma única família espiritual cujos membros devem cooperar de maneira harmônica. Adiante, o Artigo 3º da Resolução estipula que a discriminação religiosa é uma afronta à dignidade humana e um “obstáculo às relações amistosas e pacíficas entre as nações”, o que valida juridicamente o ensinamento bahá'í de que a religião deve ser a causa do amor e da concórdia e de que a superação do preconceito clerical e confessional é imperativa para a edificação da paz global.

A responsabilidade institucional por essa transformação é compartilhada pelo Artigo 4º, que impõe aos Estados o dever de prevenir e eliminar a intolerância, alinhando-se ao esforço bahá'í de erradicar preconceitos de toda ordem na esfera civil. Por fim, o Artigo 5º (Parágrafo 3) determina que a criança deve ser educada num “espírito de compreensão, tolerância, amizade entre os povos, paz e fraternidade universal”, aprendendo que seus talentos devem ser “colocados a serviço de seus semelhantes”. Esse dispositivo sintetiza de forma precisa o modelo pedagógico bahá'í, que enxerga o ser humano como uma “mina rica em joias de inestimável valor”, cujo refinamento educacional visa unicamente ao desenvolvimento de virtudes para a promoção de uma civilização global em constante progresso.

⁷ CASA UNIVERSAL DE JUSTIÇA, *Aos Líderes Religiosos do Mundo*, p. 11.

⁸ ONU, Assembleia Geral, Resolução nº 36/55.

Apesar dos avanços representados tanto pela DUDH quanto pela Resolução 36/55, a Fé Bahá'í propõe operacionalizar esses direitos por meio de mecanismos mais robustos de segurança coletiva e governança mundial, pois, conforme o pensamento bahá'í adiantado por analistas pioneiros, a plena proteção dos direitos exige uma “Corte de Arbitragem Internacional [...] a fim de que qualquer diferença que surja entre as nações possa ser ajustada de acordo com a justiça e a razão”.⁹ Desse modo, a defesa de um Parlamento Mundial e de um Tribunal Internacional dotados de autoridade legítima para coibir a perseguição a minorias forneceria o suporte político e jurídico necessário para tornar a Declaração um instrumento inviolável, compromisso com o aprimoramento institucional da ordem global que se reflete na atuação contemporânea da Comunidade Internacional Bahá'í (BIC) como órgão consultivo oficial junto às Nações Unidas.¹⁰

Capítulo 11

1 A Fé Bahá'í

A Fé Bahá'í é uma religião mundial independente, com suas próprias escrituras sagradas, leis, calendário e instituições. Ela não é uma seita, uma ramificação de outra religião ou uma mistura de crenças antigas, mas sim uma fé autônoma que nasceu no século XIX e hoje conta com milhões de seguidores em quase todos os países do mundo.

Foi em 1921 que efetivamente a Fé Bahá'í se estabeleceu no Brasil, a partir da chegada da pioneira bahá'í americana Leonora Armstrong [1895-1980], então com 25 anos, considerada a “mãe espiritual dos bahá'ís da América Latina”.¹¹

No Brasil, estima-se a existência de aproximadamente 7.500 adeptos entre brasileiros convertidos e imigrantes refugiados históricos. Atualmente, existem cerca de 80 Assembleias Espirituais Locais distribuídas pelo Brasil. Na ordem administrativa bahá'í,

⁹ ESSLEMONT, J. E., *Bahá'u'lláh e a Nova Era*, p. 192.

¹⁰ COMUNIDADE INTERNACIONAL BAHÁ'Í, *A Fé Bahá'í e as Nações Unidas*.

¹¹ VEIGA, E. *Fé Bahá'í*, 2024.

cada assembleia é formada por um corpo de nove adultos eleitos anualmente sem campanha eleitoral, responsáveis por guiar as decisões comunitárias na ausência de clero. A administração nacional é coordenada pela Assembleia Espiritual Nacional, sediada em Brasília, auxiliada por sete conselhos regionais que cobrem todas as divisões geográficas do país.¹²

Essa estrutura sólida garante que o trabalho de desenvolvimento comunitário, focado nas metas educacionais e nos diálogos sobre direitos humanos, seja aplicado e supervisionado em cada comunidade bahá'í. Tendo o embasamento para uma definição contemporânea de como essa contribuição se aplica hoje nas estruturas da sociedade, a própria Comunidade Internacional Bahá'í define que a melhora do mundo exige encontrar uma visão unificadora que supere a fragmentação social. A grande contribuição da Fé Bahá'í para a melhora do mundo reside na introdução do conceito prático e espiritual da Unidade do Gênero Humano e na proposta de uma Ordem Mundial integrativa.¹³

Ao contrário de abordagens puramente políticas, os ensinamentos bahá'ís articulam o avanço social por meio de uma transformação no interior do ser humano, sintetizada na doutrina do duplo propósito da existência: a melhora individual (o cultivo de virtudes íntimas) conectada umbilicalmente à melhora coletiva (o engajamento ativo no serviço e na justiça social).

1.1 A Práxis da Ação Social Bahá'í

Em qualquer escala territorial, o avanço das comunidades humanas enfrenta barreiras estruturais complexas, que se manifestam em crises de segurança alimentar, degradação ambiental, vulnerabilidade sanitária, violência urbana e assimetrias no acesso à educação básica. Diante desse panorama, a comunidade bahá'í postula que a superação de tais obstáculos exige um modelo de desenvolvimento integrado, capaz de harmonizar a prosperidade material com o ama-

¹² BAHÁ'Í, Encontro Nacional de Conselhos Regionais.

¹³ COMUNIDADE BAHÁ'Í DO BRASIL, Promovendo a ação social.

durecimento ético e espiritual da sociedade.¹⁴ O progresso social, sob essa ótica, deixa de ser uma métrica puramente econômica e passa a ser compreendido como um reflexo da maturidade coletiva.

1.2. Natureza e Escopo da Ação Social

A ação social fundamentada nos preceitos bahá'ís visa mitigar as vulnerabilidades socioeconômicas de uma determinada população à luz de princípios espirituais universais. Essas intervenções não seguem uma forma rígida; caracterizam-se pela flexibilidade e adaptabilidade, variando substancialmente em termos de complexidade e estrutura a partir de iniciativas orgânicas de curto prazo, a partir de projetos informais e localizados, frequentemente deflagrados pelo esforço de um único indivíduo ou por núcleos de pré-jovens em suas respectivas vizinhanças e de programas estruturados de alta complexidade. Projetos de longo prazo que demandam arranjos institucionais robustos, captação sistemática de recursos e coordenação técnica especializada.

Independentemente do porte, a premissa cardeal dessas ações é afastar-se do assistencialismo tradicional. A mudança social legítima não é um produto ou um pacote executado por um grupo externo em benefício de terceiros; ela constitui um processo de coautoria, no qual a população local deixa de ser mera espectadora para se tornar a protagonista do próprio desenvolvimento.¹⁵ Cada membro da família humana possui não apenas o direito de usufruir do progresso, mas a responsabilidade cívica de atuar como arquiteto da justiça social.

1.3. O Conhecimento como Antídotos à Opressão Coletiva

No núcleo dessa dinâmica comunitária — que engaja crianças, jovens e idosos — reside a centralidade do saber. Sob a perspectiva teológica e sociológica bahá'í, a perpetuação da ignorância é tipificada como a mais severa e lamentável forma de opressão estrutural. É a ausência de esclarecimento que alimenta

¹⁴ COMUNIDADE BAHÁ'Í DO BRASIL, Promovendo a ação social.

¹⁵ COMUNIDADE BAHÁ'Í DO BRASIL, Promovendo a ação social.

os preconceitos históricos e cristaliza as fronteiras artificiais que impedem o reconhecimento da unicidade do gênero humano. Por conseguinte, o acesso ao conhecimento científico, técnico e espiritual é tratado como um direito universal inalienável. Paralelamente, a participação ativa na geração, aplicação prática e difusão desse conhecimento é uma responsabilidade coletiva. Cada cidadão deve ombrear esse compromisso histórico de acordo com suas aptidões, convertendo o aprendizado em serviço voltado à consolidação de uma civilização global próspera.

O conhecimento é como asas para a vida do homem e uma escada para a sua ascensão. Adquiri-lo é dever de todos, em tudo o que se relacione com as ciências e artes que venham a beneficiar a humanidade, que assegurem o seu progresso e elevem a sua condição.¹⁶

1.4. Expressões Práticas no Contexto Brasileiro

No território nacional, as experiências mais maduras de ação social bahá'í concentram-se prioritariamente na área educacional, servindo como laboratórios de excelência acadêmica e formação de valores morais. Entre os empreendimentos de maior envergadura institucional, destacam-se: Escola do Futuro (Manaus - AM): Atuação voltada ao desenvolvimento educacional e humano na região amazônica; Escola das Nações (Brasília - DF): Instituição de ensino internacional de vanguarda, que integra currículos acadêmicos oficiais a uma sólida pedagogia de cidadania global e Associação Monte Carmelo (Porto Feliz - SP): Organização que desenvolve projetos socioeducativos contínuos com forte impacto na capacitação de crianças e famílias da comunidade local. Esses centros exemplificam como a articulação entre o conhecimento técnico e os valores universais pode criar comunidades locais resilientes, autônomas e sintonizadas com o bem-estar coletivo.

¹⁶ BAHÁ'U'LLÁH, O Kitáb-i-Aqdas, p. 51.

2. A Unidade das Religiões e os Princípios Sociais

Os ensinamentos da Fé Bahá'í fundamentam-se na unicidade de Deus, da religião e da humanidade, estabelecendo que a verdade divina não é absoluta em sua manifestação terrena, mas relativa à capacidade de compreensão humana em cada época.¹⁷ Com base nessa premissa, a comunidade propõe princípios essenciais para a evolução coletiva, como a igualdade de gênero, a equidade racial, a paz mundial, a eliminação de preconceitos, a erradicação dos extremos de riqueza e pobreza, a educação universal e a harmonia entre ciência e religião¹⁸.

Capítulo 11

2.1 O Princípio da Revelação Progressiva e o Duplo Propósito da Existência

A pedra angular da Fé Bahá'í, e o ponto de partida para qualquer discussão sobre a paz global nesta perspectiva, é o conceito de Revelação Progressiva. Diferente da visão tradicional que enxerga as religiões como sistemas rivais ou contraditórios, a teologia bahá'í propõe uma releitura da história religiosa como um processo educativo contínuo e unificado.¹⁹ A Fé Bahá'í também considera a unicidade das religiões o ponto central em seus ensinamentos. No decorrer da história, Deus enviou à humanidade uma série de Educadores divinos — conhecidos como Manifestantes de Deus — cujos ensinamentos estabeleceram as bases para o avanço da civilização. Estes Emissários de Deus são encarregados de prover o estímulo espiritual e moral para cooperação e progresso humanos. Ainda que alguns nomes desses grandes Luminares da humanidade tenham se perdido, outros resplandecem nos anais do passado por terem revolucionado o pensamento, gerado imenso conhecimento, e por inspirarem o surgimento de civilizações.

¹⁷ ESSLEMONT, J. E., Bahá'u'lláh e a Nova Era, p.143.

¹⁸ CONHEÇA a Fé Bahá'í, p. 8.

¹⁹ ESSLEMONT, J. E., Bahá'u'lláh e a Nova Era, p. 143.

Embora a Verdade Absoluta seja imutável, as concepções humanas sobre ela modificam-se constantemente, sendo periodicamente renovadas por meio de grandes educadores espirituais — como Abraão, Krishna, Moisés, Buda, Jesus, Maomé e Zoroastro.²⁰ Esse progresso coletivo conecta-se diretamente ao duplo propósito da existência, no qual o indivíduo desenvolve virtudes pessoais ao mesmo tempo em que contribui ativamente para o bem-estar comum através de ações educacionais, científicas e de justiça social.

2.2. A Unicidade dos Manifestantes e a Fonte Comum da Orientação Divina

Capítulo 11

Os fundadores das grandes tradições religiosas são compreendidos como Manifestantes de Deus sucessivos que provêm da mesma fonte e cujas mensagens constituem capítulos de uma única religião progressiva. Fazer distinções essencialistas entre esses emissários significa afastar-se da própria verdade, visto que, historicamente, a divindade revestiu e adornou a mesma realidade espiritual com os nomes de Moisés, Jesus e Maomé.²¹ Esses instrutores assemelham-se ao sol que, por mais vezes que nasça e se ponha em diferentes horizontes históricos, permanece sendo o mesmo e único astro iluminador, tornando o entendimento mútuo um desdobramento lógico dessa herança espiritual partilhada.²²

Estes santos manifestantes têm sido como o aparecimento da primavera no mundo... Pois cada primavera é tempo de uma nova criação... Ele veio para trazer a salvação para a humanidade. Ele veio para levar as pessoas mais perto de Deus, para unir os corações, de forma que todos pudessem aprender como viver uma vida melhor e como conviver com o próximo.²³

²⁰ ESSLEMONT, J. E., *Bahá'u'lláh e a Nova Era*, p. 145.

²¹ BAHÁ'U'LLÁH, *Bahá'í World Faith*, p. 71-72.

²² BAHÁ'U'LLÁH, *Bahá'í World Faith*, p. 72.

²³ BAHÁ'U'LLÁH, *Bahá'í World Faith*, p. 12.

Bahá'u'lláh, o mais recente desses Mensageiros, explicou que as religiões do mundo provêm da mesma Fonte e em essência são sucessivos capítulos de uma única religião advinda de Deus. Considera-se também a unicidade da humanidade, representada por uma diversidade cultural e racial.

2.3. A Aliança Universal e o Fundamento Teológico do Diálogo

A fundamentação para a aproximação e o entendimento entre as crenças repousa sobre uma Aliança universal que interliga todas as eras e mensagens religiosas através da Palavra de Deus revelada em cada época.²⁴ Essa diretriz espiritual de guerra santa contém ensinamentos extremamente importantes de Bahá'u'lláh. A primeira abole a guerra santa; a segunda estabelece o diálogo inter-religioso como um mandamento, estruturando leis divinas com as quais todos os profetas e mensageiros anteriores se comprometeram.

Aqueles que se esforçam valentemente na busca de Deus, uma vez que tenham renunciado a tudo, exceto a Ele, estarão tão apegados e unidos àquela Cidade, que um instante de separação dela lhes seria quase impossível de se imaginar.²⁵

Eles darão ouvidos às provas infalíveis do Jacinto daquela assembleia e receberão os testemunhos mais seguros da beleza de sua Rosa e da melodia de seu Rouxinol. “Aproximadamente uma vez a cada mil anos, esta Cidade será renovada e adornada novamente. Esta Cidade nada mais é do que a Palavra de Deus revelada em cada época e dispensação[...]”. Nos dias de Moisés, era o Pentateuco; nos dias de Jesus, o Evangelho; nos dias de Maomé, o Mensageiro de Deus, o Alcorão; hoje, o Bayan; e na Dispensação Daquela Que Deus manifestará, Seu próprio Livro - o Livro ao qual todos os Livros das Dispensações anteriores devem necessariamente ser referidos, o Livro que se destaca entre todos eles, transcendente e supremo.²⁶

²⁴ BAHÁ'U'LLÁH, Bahá'í World Faith, p. 76.

²⁵ BAHÁ'U'LLÁH, Bahá'í World Faith, p. 140.

²⁶ BAHÁ'U'LLÁH, O Livro da Certeza, p. 131.

Analizando o fragmento do Capítulo 2 do livro Fé Bahá'í Mundial, o conceito de diálogo inter-religioso não aparece de forma literal com essa expressão moderna. No entanto, a fundamentação teológica para a aproximação e o entendimento entre as religiões é explicada detalhadamente por meio do princípio da Revelação Progressiva.

A partir do reconhecimento de que a humanidade é composta por “folhas de uma só árvore e gotas de um só oceano”, a comunidade bahá'í global atua de maneira aberta, convidando todas as pessoas que compartilham dos mesmos interesses de desenvolvimento social a colaborar na construção de uma civilização unificada.²⁷

Capítulo 11

3. A Eliminação de Preconceitos como Base para a Liberdade

Para a Fé Bahá'í, o preconceito não é interpretado meramente como uma falha de caráter individual ou desvio moral isolado, mas sim como um vírus social patogênico que consome as fundações da civilização contemporânea. Se a unidade essencial das religiões e da raça humana constitui o alicerce teológico indissociável dessa fé, a eliminação sistemática de todas as manifestações discriminatórias — sejam raciais, de gênero, de classe, nacionalistas ou dogmáticas — configura-se como ferramenta prática, urgente e indispensável para a construção de uma ordem global equitativa e justa.²⁸ Sob essa ótica, a verdadeira liberdade humana realiza-se plenamente quando a consciência coletiva é emancipada das amarras ideológicas do etnocentrismo e da discriminação, que historicamente fragmentaram a sociedade e geraram violência crônica.

3.1. Educação Universal Integral como Antídoto Social

Nesse cenário de desconstrução de assimetrias sociais, a educação universal emerge não apenas como um direito jurídico fundamental, mas como o principal vetor para a erradicação

²⁷ BAHÁ'U'LLÁH, *As Palavras Ocultas*, p. 27.

²⁸ CASA UNIVERSAL DE JUSTIÇA., *O Desenvolvimento da Ordem Administrativa Bahá'í*, p. 5.

dos preconceitos estruturais. A teologia bahá'í opera uma inversão epistemológica na pedagogia tradicional ao rejeitar a noção de que o educando seja um recipiente vazio a ser preenchido pelo mercado econômico, adotando o axioma de Bahá'u'lláh: “Considere o ser humano como uma mina rica em gemas de valor inestimável. Somente a educação pode revelar seus tesouros e permitir que a humanidade se beneficie deles”.²⁹

A instrução assume caráter holístico ao unir o ensino técnico-científico ao refinamento moral e espiritual, atuando por meio de acesso universal obrigatório que subverte barreiras históricas de exclusão.³⁰ Essa abertura intelectual integra ciência e religião como vias complementares de revelação da verdade, aplicando a investigação independente para libertar o estudante de dogmas e superstições e orientar suas capacidades desenvolvidas em benefício do serviço coletivo.

3.2. O Protagonismo Comunitário e a Pedagogia da Unicidade na Fé Bahá'í

O avanço da sociedade contemporânea está diretamente atrelado à qualidade das interações coletivas. É no núcleo da vida comunitária que se estabelecem os aprendizados fundamentais para a convivência e se consolidam os mecanismos essenciais para a coesão social. Ciente dessa premissa, a comunidade bahá'í em território brasileiro empenha-se na modelagem de núcleos sociais dinâmicos. Esse padrão de convivência busca prefigurar o futuro da sociedade, ancorando-se no princípio basilar da unicidade da humanidade, na crença da dignidade intrínseca de cada indivíduo e no entendimento de que a justiça e a democratização do conhecimento são os verdadeiros motores do progresso social.³¹

Nesse contexto, a educação desempenha um papel central, estruturando-se a partir de metodologias validadas globalmente

²⁹ BAHÁ'U'LLÁH, Seleção dos Escritos de Bahá'u'lláh, p. 195.

³⁰ CONHEÇA a Fé Bahá'í, p. 8.

³¹ CASA UNIVERSAL DE JUSTIÇA, O Desenvolvimento da Ordem Administrativa Bahá'í, p. 49.

para atender às demandas espirituais e sociais das populações locais. O fundamento dessa abordagem pedagógica reside na premissa de Bahá'u'lláh, que concebe o ser humano como uma mina rica em joias de valor incomensurável, cuja extração e benefício social dependem exclusivamente do processo educativo.

O itinerário formativo bahá'í acompanha o desenvolvimento humano da infância à maturidade por meio de três pilares práticos: as classes de educação espiritual infantil, os grupos voltados para o empoderamento de pré-jovens e os círculos de estudo para adultos. Essas frentes capacitam os participantes a atuarem como agentes de transformação em suas realidades familiares e sociais. Como resultado, grupos historicamente marginalizados adquirem voz ativa e resiliência, assumindo o papel de protagonistas do próprio desenvolvimento.

No coração desse esforço está o que a comunidade bahá'í chama de processo do Instituto Ruhi— uma sequência de materiais educativos desenvolvida para ajudar indivíduos de todas as idades, independentemente do nível de escolaridade formal, a refletir sobre sua realidade, desenvolver capacidades de serviço baseadas em valores e assumir responsabilidades crescentes em suas comunidades.³²

Tal como qualquer outra instituição envolvida no processo de educação para o desenvolvimento, o Instituto Ruhi formulou suas estratégias dentro de um arcabouço estrutural especial e uma filosofia de mudança social, desenvolvimento e educação. Neste caso, esse entendimento emergiu de um esforço consistente de aplicar princípios bahá'ís à análise das condições sociais.³³

A sustentação dessa dinâmica se dá pelas reuniões devocionais. Realizados em múltiplos formatos e ambientes, esses encontros acolhem o desejo humano de conexão com o sagrado, estreitam os vínculos comunitários e consagram o serviço ao próximo como uma prática espiritual indispensável. A conver-

³² COMUNIDADE BAHÁ'Í DO BRASIL, *Uma educação que liberta*.

³³ INSTITUTO RUHI, *Declaração de propósito e métodos*.

gência entre a instrução educativa e a prática devocional engendra um ecossistema comunitário integrado e vibrante.

Este modelo construtivo é inclusivo e aberto a toda a sociedade, sem distinção de origem ou credo. Os núcleos de ação costumam florescer a partir do esforço inicial de poucas pessoas ou famílias, expandindo-se gradualmente em redes de amizade dedicadas ao bem comum. No cenário brasileiro, a liderança de mulheres, mães e jovens tem se mostrado decisiva para o êxito e consolidação dessas iniciativas. Por fim, o amadurecimento dessas práticas impulsiona o fortalecimento das instituições locais bahá'ís, as quais passam a prover espaços de consulta, organizar as energias coletivas e dar o suporte necessário para o desenvolvimento autônomo da população.³⁴

Esse dinamismo institucional e a forte presença feminina na linha de frente dos projetos locais não ocorrem por mero acaso circunstancial. Pelo contrário, a proeminência das lideranças de base reflete a aplicação pragmática de preceitos doutrinários que consideram a justiça social indissociável da igualdade de direitos. Assim, a governança e as ações coletivas estruturam-se como um reflexo direto de imperativos teológicos e morais fundamentais, os quais encontram-se detalhados a seguir.

3.3. A Paridade Orgânica de Gênero e a Equidade Racial

A erradicação das barreiras discriminatórias ganha contornos urgentes e práticos na defesa intransigente da igualdade de gênero e da equidade racial, tratadas como leis espirituais absolutas e pré-requisitos para a maturidade da espécie humana.³⁵ No âmbito das relações de gênero, a teologia introduz a analogia orgânica na qual a humanidade é comparada a uma ave cujas duas asas representam os homens e as mulheres; se uma delas estiver subdesenvolvida ou atrofiada por preconceitos, o voo ascendente da civilização em direção à prosperidade torna-se organicamente impossível.³⁶

³⁴ COMUNIDADE BAHÁ'Í DO BRASIL, Promovendo a ação social.

³⁵ CASA UNIVERSAL DE JUSTIÇA, O Desenvolvimento da Ordem Administrativa Bahá'í, p. 11.

³⁶ ESSLEMONT, J. E., Bahá'u'lláh e a Nova Era, p. 165.

Discriminar contra qualquer raça, por estar ela atrasada socialmente. Imatura politicamente e numa minoria numericamente, é violação flagrante do espírito que anima a fé de Bahá'u'lláh. O reconhecimento de qualquer divisão ou partição em suas fileiras é alheio a seu próprio propósito, seus próprios princípios e ideais.³⁷

Paralelamente, o preconceito racial é combatido como uma ilusão biológica destrutiva que viola a verdade de que a humanidade constitui uma única raça. O princípio da “unidade na diversidade” estabelece que a variação de tons de pele assemelha-se à variedade de flores em um jardim, onde cada tonalidade realça a beleza do conjunto, determinando que a estabilidade social só existirá quando todos ocuparem espaços simétricos de tomada de decisão.

3.4 A Superação do Nacionalismo e a Consolidação da Cidadania Planetária

O preconceito nacionalista constitui uma das barreiras ideológicas mais rígidas para a consolidação da estabilidade global. Embora o patriotismo, compreendido como o amor legítimo à própria pátria, seja válido, o nacionalismo xenófobo e excludente é diagnosticado como um anacronismo perigoso e um obstáculo direto à sobrevivência coletiva frente a crises climáticas e bélicas globais, exigindo a transição em direção a uma governança cooperativa.³⁸

Para operar essa mudança de paradigma, o foco da lealdade humana é deslocado do plano local para o global por meio de dois axiomas de Bahá'u'lláh: “Não se vanglorie quem ama a sua pátria, mas sim quem ama o mundo inteiro”³⁹ e “A Terra é um só país, e a humanidade seus cidadãos”.⁴⁰ Esse arranjo não extingue

³⁷ SHOGHI EFFENDI, *O Advento da Justiça Divina*. p. 54-55.

³⁸ CASA UNIVERSAL DE JUSTIÇA, *Aos Líderes Religiosos do Mundo*.

³⁹ BAHÁ'U'LLÁH, *Seleção dos Escritos de Bahá'u'lláh*, p. 119.

⁴⁰ BAHÁ'U'LLÁH, *Seleção dos Escritos de Bahá'u'lláh*, p. 197.

as identidades locais, mas estabelece uma ruptura epistemológica radical com o conceito de uniformidade secular, promovendo uma unidade integrativa que pressupõe e preserva ativamente a pluralidade como condição essencial para a vitalidade do corpo social.⁴¹

4. Liberdade Religiosa e Proteção Global

Na doutrina bahá'í, a transição da teoria da unidade para a prática da convivência pacífica requer uma estrutura que integre as dimensões espiritual e institucional. Sob essa ótica, a liberdade de consciência ultrapassa a definição de mero direito civil, sendo caracterizada como um requisito essencial para a evolução espiritual e o progresso civilizatório. Essa premissa teológica estabelece que a busca pela verdade deve ser completamente autônoma, livre de dogmatismos ou coerções, fundamentando-se no mandamento de Bahá'u'lláh de que “o homem deve olhar com seus próprios olhos e não com os de seus semelhantes”.⁴²

Sem essa emancipação do pensamento individual, a unidade corre o risco de degenerar em uma uniformidade forçada, anulando a diversidade inerente à criação. No entanto, a garantia dessa liberdade individual necessita de uma estrutura coletiva que impeça a anarquia e canalize os esforços individuais para o bem comum. É nesse ponto que a dimensão espiritual converge com a Ordem Administrativa projetada por Bahá'u'lláh. Essa governança global é regulada pela Casa Universal de Justiça, uma instituição internacional eleita que atua como o corpo legislativo supremo da comunidade.

A Casa Universal de Justiça⁴³ enfatiza que o papel das instituições bahá'ís não é policiar a consciência dos crentes, mas sim criar um ambiente social seguro e inclusivo, onde as faculdades humanas possam ser educadas e expressas em espírito de serviço à humanidade.⁴⁴

⁴¹ ESSLEMONT, J. E., Bahá'u'lláh e a Nova Era, p. 170.

⁴² BAHÁ'U'LLÁH, As Palavras Ocultas, 2011, p.21.

⁴³ CASA UNIVERSAL DE JUSTIÇA, A Ordem Administrativa e a evolução da sociedade.

⁴⁴ COMUNIDADE INTERNACIONAL BAHÁ'Í, Sobre nós.

Dessa forma, o arcabouço institucional funciona como um escudo protetor da própria liberdade de consciência. Ao descentralizar o poder por meio das Assembleias Espirituais Locais e Nacionais, o modelo administrativo bahá'í anula a figura do clero tradicional e fomenta o método da consulta coletiva.

Sob essa ótica, a governança institucional e a evolução da alma tornam-se codependentes: enquanto as instituições pavimentam as avenidas de justiça e ordem social, a alma humana, livre de preconceitos e amarras ideológicas, encontra o espaço necessário para manifestar suas nobres capacidades e cooperar ativamente na edificação de uma civilização global unificada.⁴⁵

4.1. A Liberdade de Consciência como Direito Sagrado

O princípio bahá'í da investigação independente da verdade torna a liberdade religiosa uma necessidade ontológica. Se o indivíduo é responsável perante Deus por sua própria jornada espiritual, qualquer interferência coerciva do Estado ou de instituições religiosas é vista como uma violação da própria natureza humana.⁴⁶

A ausência de clero na estrutura comunitária elimina a hierarquia religiosa que historicamente serviu como instrumento de opressão. Isso promove uma cultura onde a autoridade reside na busca individual e em conselhos eleitos, fortalecendo a autonomia da consciência.

4.2. Proteção Coletiva e Governança Mundial

Historicamente, Bahá'u'lláh⁴⁷ antecipou a necessidade premente de um sistema global de segurança coletiva. Sob essa ótica, a liberdade religiosa só alcançará sua plenitude quando houver uma ordem mundial estruturada para garantir a autonomia das minorias — onde o ataque a um grupo religioso em qualquer parte do planeta seja tratado como uma agressão à humanidade inteira.

⁴⁵ CASA UNIVERSAL DE JUSTIÇA, Uma instituição singular.

⁴⁶ BAHÁ'U'LLÁH, Seleção dos Escritos de Bahá'u'lláh, p. 93.

⁴⁷ BAHÁ'U'LLÁH, Seleção dos Escritos de Bahá'u'lláh, p. 248.

A institucionalização do Direito Internacional é fortalecida pelo apoio ativo da comunidade às estruturas globais, a exemplo das Nações Unidas, ambiente no qual a Comunidade Internacional Bahá'í (BIC) atua como consultora diplomática na defesa e cumprimento dos tratados de direitos humanos.⁴⁸

4.3. Resiliência Construtiva contra a Intolerância

A gravidade da perseguição sistemática contra os bahá'ís, caracterizada pelo confisco de propriedades e negação de direitos fundamentais, tem mobilizado repúdio de órgãos como a ONU e o Parlamento Europeu. Frente a esse cenário, que frequentemente emerge do nacionalismo extremista, a comunidade responde por meio da “Resiliência Construtiva”.⁴⁹ Rejeitando a violência ou a militância partidária, os fiéis mantêm o foco no serviço social e no diálogo macro-institucional. Essa postura demonstra que a proteção contra o extremismo exige tanto canais jurídicos legítimos quanto uma profunda transformação de identidade, fundamentada na premissa de que a humanidade constitui os “frutos de uma só árvore”⁵⁰, desarmando a lógica da hostilidade ao reconhecer o indivíduo como cidadão do mundo.

Compreende-se, portanto, que a consolidação de salvaguardas institucionais para as liberdades civis e de crença não constitui uma meta isolada, mas sim a base operacional indispensável para a estabilização social internacional. Ao blindar os direitos de consciência coletivos contra as incursões do fanatismo e do sectarismo estatal, pavimenta-se o caminho para a realização plena dos propósitos evolutivos do ser humano.

Essa transição prática da governança de direitos serve como o elo definitivo para conceber o horizonte de uma nova civilização global, cujos desdobramentos lógicos fundamentam as inferências finais deste artigo.

⁴⁸ CASA UNIVERSAL DE JUSTIÇA, *Aos Líderes Religiosos do Mundo*, p. 6.

⁴⁹ CASA UNIVERSAL DE JUSTIÇA, *Aos Líderes Religiosos do Mundo*, p. 11.

⁵⁰ BAHÁ'U'LLÁH, *Seleção dos Escritos de Bahá'u'lláh*, p. 195.

Conclusão

Sob a perspectiva da Fé Bahá'í, a Unidade do Gênero Humano configura-se como um imperativo pragmático e um roteiro estruturado para superar as crises contemporâneas, transcendendo o mero idealismo utópico ao fundamentar-se na união essencial das religiões e na eliminação sistemática de preconceitos. Como aponta Shoghi Effendi,⁵¹ esse processo de transição civilizatória assemelha-se ao amadurecimento de um indivíduo que deixa a turbulência da adolescência rumo à maturidade coletiva, estágio em que a paz teológica, a alteridade e a liberdade de crença asseguram a preservação da diversidade como elemento vital da alma humana.

Capítulo 11

Diante disso, a proteção contra a intolerância deixa de ser uma demanda puramente jurídica e assume o papel de compromisso ético universal; a própria resiliência construtiva da comunidade bahá'í frente à opressão histórica serve como bússola para uma governança global pautada na dignidade intrínseca de cada ser humano⁵². Assim, embora o presente cenário seja tensionado pelo sectarismo, o horizonte histórico delineia-se promissor, visto que o destino da humanidade converge para o reconhecimento de sua própria unicidade, conforme a máxima de que “tão potente é a luz da unidade que pode iluminar a terra inteira”.⁵³

Portanto, as crises atuais não representam o colapso da civilização, mas as dores de parto de uma nova ordem mundial baseada no amor, na valorização da pluralidade étnica e no bem-estar coletivo, cabendo a cada cidadão atuar como artífice dessa transição para consolidar a consciência da unidade como alicerce de uma paz inevitável.

⁵¹ SHOGHI EFFENDI, *A Ordem Mundial de Bahá'u'lláh*, p.163

⁵² CASA UNIVERSAL DE JUSTIÇA, *Aos Líderes Religiosos do Mundo*, p.27.

⁵³ BAHÁ'U'LLÁH, *Seleção dos escritos de Bahá'u'lláh*, p.23.

Referências bibliográficas

BAHÁ'Í BRASIL. **Encontro Nacional de Conselhos Regionais**. Brasília: Assembleia Espiritual Nacional dos Bahá'ís do Brasil, 2025. Disponível em: <https://www.instagram.com/bahaibrasil/> Acesso em: 22 jul. 2026.

BAHÁ'U'LLÁH. Chapter Two: The Promised One. In: BAHÁ'U'LLÁH; 'AB-DU'L-BAHÁ. **Bahá'í World Faith**: Selected Writings of Bahá'u'lláh and 'Abdu'l-Bahá. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1976. p. 69-112. Disponível em: https://bahai-library.com/compilation_bahai_world_faith&chapter=2 Acesso em: 19 jul. 2026.

BAHÁ'U'LLÁH. **O Kitáb-i-Aqdas**: O Livro Mais Sagrado. 2. ed. Mogi Mirim: Bahá'í do Brasil, 2014.

BAHÁ'U'LLÁH. **O Livro da Certeza**: Kitáb-i-Íqán. Tradução: Leonora Stirling Armstrong. 3. ed. Mogi Mirim: Bahá'í do Brasil, 2011.

BAHÁ'U'LLÁH. **As Palavras Ocultas**. Tradução: Leonora Armstrong. 9. ed. Mogi Mirim: Editora Bahá'í do Brasil, 2011.

BAHÁ'U'LLÁH. **Seleção dos Escritos de Bahá'u'lláh**. Tradução: Shoghi Effendi. 3. ed. Mogi Mirim: Bahá'í do Brasil, 2012.

CASA UNIVERSAL DE JUSTIÇA. **A Ordem Administrativa e a evolução da sociedade**: mensagens selecionadas. Mogi Mirim: Editora Bahá'í do Brasil, 2019.

CASA UNIVERSAL DE JUSTIÇA. **Aos Líderes Religiosos do Mundo**. Haifa: Centro Mundial Bahá'í, 2002. Disponível em: <https://bahai.org.br>. Acesso em: 21 jul. 2026.

CASA UNIVERSAL DE JUSTIÇA. **O Desenvolvimento da Ordem Administrativa Bahá'í**. Haifa: Centro Mundial Bahá'í, 2017. 11 p. Disponível em: <https://www.bahai.org/pt/beliefs/essential-relationships/administrative-order>. Acesso em: 28 jul. 2026.

CASA UNIVERSAL DE JUSTIÇA. **Uma Instituição Singular**. Haifa: Centro Mundial Bahá'í, [s.d.]. Disponível em: <https://www.bahai.org/pt/the-universal-house-of-justice/unique-institution>. Acesso em: 24 jul. 2026.

COMUNIDADE BAHÁ'Í DO BRASIL. **Promovendo a ação social**. Brasília: Escritório de Assuntos Externos dos Bahá'ís do Brasil, 2026. Disponível em: <https://bahai.org.br> Acesso em: 24 jul. 2026.

COMUNIDADE BAHÁ'Í DO BRASIL. **Uma educação que liberta: o que a comunidade bahá'í do Brasil está aprendendo sobre o desenvolvimento humano e comunitário**. Brasília: Escritório de Assuntos Externos dos Bahá'ís do Brasil, 19 abr. 2026. Disponível em: <https://bahai.org.br/uma-educacao-que-liberta-o-que-a-comunidade-bahai-do-brasil-esta-aprendendo-sobre-o-desenvolvimento-humano-e-comunitario/> Acesso em: 24 jul. 2026.

COMUNIDADE INTERNACIONAL BAHÁ'Í. **A Fé Bahá'í e as Nações Unidas**. Rio de Janeiro: Comunidade Bahá'í do Brasil, 2026. Disponível em: www.bahai.org Acesso em: 21 jul. 2026.

COMUNIDADE INTERNACIONAL BAHÁ'Í. **Sobre nós**. Disponível em: <https://www.bic.org/about/about-us>. Acesso em: 18 jul. 2026.

COMUNIDADE INTERNACIONAL BAHÁ'Í. **Uma Instituição Singular**. Haifa: Centro Mundial Bahá'í, 2026. Disponível em: <https://www.bahai.org/pt/the-universal-house-of-justice/unique-institution> Acesso em: 19 jul. 2026.

CONHEÇA a Fé Bahá'í. In: Portal Clickideia. Campinas: Clickideia, 2010. Disponível em: <https://www.clickideia.com.br/portal/conteudos/c/26/15975> Acesso em: 19 jul. 2026.

ESSLEMONT, John E. **Bahá'u'lláh e a Nova Era**. Lisboa: Bahá'í de Portugal, 2009.

INSTITUTO RUHI. **Declaração de propósito e métodos**. Puerto Tejada: Instituto Ruhi, [s.d.]. Disponível em: <https://ruhi.org>. Acesso em: 18 jul. 2026.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Assembleia Geral. **Resolução nº 36/55, de 25 de novembro de 1981**. Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções. Nova York: ONU, 1981. Disponível em: <https://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/discrimina/religiao.htm>. Acesso em: 18 jul. 2026.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Paris, 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos> Acesso em: 17 jul. 2026.

SHOGHI EFFENDI. **A Ordem Mundial de Bahá'u'lláh**. Tradução: Centro Nacional de Publicações Bahá'ís. 2. ed. Mogi Mirim: Editora Bahá'í do Brasil, 2008.

SHOGHI EFFENDI. **O Advento da Justiça Divina**. Tradução: Centro Nacional de Publicações Bahá'ís. Mogi Mirim: Editora Bahá'í do Brasil, 2004.

VEIGA, Edison. **Fé Bahá'í: a curiosa religião que defende o mundo como um só país**. Hoje Pernambuco, 11 jan. 2024. Disponível em: <https://hojepe.com.br/fe-bahai-a-curiosa-religiao-que-defende-o-mundo-como-um-so-pais/>. Acesso em: 23 jul. 2026.

Capítulo 12

Espiritismo – Caridade e livre-arbítrio: A lei de progresso

Spiritism – Charity and free will: The law of progress

Espiritismo – Caridad y libre albedrío: La ley de progreso

Alexandre Pereira da Silva¹

Resumo

A liberdade de consciência está relacionada ao exercício do livre-arbítrio, com responsabilidade, em cada criatura humana. Além das leis Divinas ou Naturais, é preciso construir perspectivas de controle e indicativos de solução nas leis e normas em geral, o que ajudará no entendimento de que somente o bom uso das decisões que nos cabem poderá proporcionar felicidade futura. Sempre haverá necessidade de proteção e guarda contra atitudes desregradas, desequilibradas, oriundas de indivíduos que guardam sentimentos inferiores, tais como o egoísmo e o orgulho e não penso de forma coletiva, fraterna, solidária. A Terra enquanto morada de espíritos em progresso, almas encarnadas, proporciona oportunidade de aprimoramento, tanto pelas ocorrências particulares da vida de cada um, como pela convivência em sociedade, sendo uma grande escola. O Espiritismo tem como máxima a caridade, que vai além da benevolência, estendendo-se a indulgência e ao perdão. A vivência dessas práticas em plenitude aproxima os homens e garante uma vida de relações em que o respeito e o conhecimento mútuo crescem, levando ao progresso individual e coletivo. A discriminação frente a diversidade dos caminhos religiosos só existe porque se desconhece a verdade sobre o momento espiritual de todos, que se encontram em momen-

http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-401-0_012

¹ Advogado; Diretor do Conselho Espírita do Estado do RJ; Médiun atuante. E-mail: <ap-saps777@hotmail.com>, Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/3858988935660738>.

tos evolutivos diferentes, o que não significa que haja demérito de uns frente aos outros, simplesmente reflete a diferença de graus de conhecimento e moralidade, até momento atual. Pelos ensinamentos espíritas fica evidente que só conseguiremos alcançar uma humanidade melhor, em que haja respeito às liberdades fundamentais, se aprimorarmos ações que privilegiem conviver, amar e servir.

Palabras claves: caridade, progresso, livre-arbítrio, espiritismo, convivência.

Abstract

Freedom of conscience is linked to the responsible exercise of free will by every human being. Beyond Divine or Natural laws, it is necessary to establish frameworks for self-regulation and guidelines for resolution within general laws and norms; this fosters the understanding that only the wise use of the decisions we make can lead to future happiness. There will always be a need for safeguards against undisciplined or unbalanced behaviors stemming from individuals who harbor base sentiments—such as selfishness and pride—and who fail to think in terms of community, fraternity, and solidarity. As a dwelling place for spirits in progress—incarnate souls—Earth offers opportunities for self-improvement through both personal life experiences and social interaction, serving as a great school. The guiding principle of Spiritism is charity, which transcends mere benevolence to encompass indulgence and forgiveness. Fully practicing these virtues brings people together and fosters relationships rooted in growing respect and mutual understanding, thereby driving both individual and collective progress. Discrimination regarding diverse religious paths arises only from ignorance of the spiritual state of others; individuals exist at different evolutionary stages—a fact that implies no inherent inferiority of one person compared to another, but simply reflects varying degrees of knowledge and moral development attained thus far. Spiritist teachings make it clear that we can only achieve a better humanity—one

that respects fundamental freedoms—by cultivating actions that prioritize living together, loving, and serving.

Keywords: charity, progress, free will, Spiritism, social interaction.

Resumen

La libertad de conciencia está relacionada con el ejercicio del libre albedrío con responsabilidad por parte de cada ser humano. Más allá de las leyes divinas o naturales, es necesario establecer mecanismos de control y pautas de solución en las leyes y normas en general; esto ayudará a comprender que solo el buen uso de las decisiones que nos corresponden podrá brindar felicidad futura. Siempre será necesaria la protección y la salvaguarda frente a actitudes desordenadas o desequilibradas, provenientes de individuos que albergan sentimientos inferiores —como el egoísmo y el orgullo— y que no piensan de manera colectiva, fraterna o solidaria. La Tierra, en tanto morada de espíritus en progreso —almas encarnadas—, ofrece oportunidades de perfeccionamiento tanto a través de las vivencias particulares de cada uno como mediante la convivencia en sociedad, constituyéndose en una gran escuela. El Espiritismo tiene como máxima la caridad, la cual trasciende la benevolencia para extenderse a la indulgencia y al perdón. Vivir estas prácticas en plenitud acerca a los seres humanos y garantiza relaciones basadas en el respeto y el conocimiento mutuo, conduciendo al progreso individual y colectivo. La discriminación ante la diversidad de caminos religiosos existe únicamente por desconocerse la verdad sobre el estado espiritual de cada individuo; las personas se hallan en etapas evolutivas distintas, lo cual no implica demérito alguno de unos frente a otros, sino que simplemente refleja diferencias en los grados de conocimiento y moralidad alcanzados hasta el momento actual. Las enseñanzas espíritas dejan claro que solo lograremos alcanzar una humanidad mejor —en la que se respeten las libertades fundamentales— si perfeccionamos aquellas acciones que privilegian la convivencia, el amor y el servicio.

Keywords: caridad, progreso, libre albedrío, espiritismo, convivencia.

Introdução

Quando o Espiritismo vem a lume, no século XIX, em França, pela condução segura do professor lionês Hippollite Léon Denizard Rivail, que adotou o apelido de Allan Kardec, sendo de autoria dos Espíritos Superiores responsáveis pela nova revelação, surgiu como uma doutrina naturalista, uma filosofia espiritualista, baseada no princípio fundamental de trazer a humanidade recursos pedagógicos e morais capazes de combater o materialismo. Nunca pretendeu se eleger uma religião dominante, ou titular os seus adeptos como destacados. Para tanto, gravou a máxima “Fora da caridade não há salvação”², preconizando a prática do bem, o exercício da indulgência e a condição do perdão, como as únicas credenciais para levar o indivíduo e a coletividade alcançar à felicidade futura, garantida neste mundo ou no além, post-mortem. Assim, opunha-se a ideia de uma religião dos eleitos, dos escolhidos, pois entende que cada um se escolhe pelas práticas moralizadas que adota. No ensino não traz moral nova, adota aquelas contidas no Evangelho, sob o modelo e guia de Jesus.

Capítulo 12

Há alguns princípios que regem a Doutrina Espírita, de modo a compor o pensamento central que norteia o entendimento para todo o corpo filosófico, e, sem eles não é possível compreender a proposta trazida. São eles: Existência de Deus; Imortalidade da alma; Pluralidade das existências (Reencarnação); Comunicabilidade dos espíritos; e Pluralidade dos mundos habitados. Funcionam como espécie de chave a abrir as portas do conhecimento.

Essas condições de saberes vão dar ao Espiritismo caminho próprio, enquanto opção de escolha para aquelas pessoas cujo pensamento e convicção se aliam nesse sentido. Porém, considerando o indivíduo um espírito reencarnado em caminho de progresso, com experiências passadas, nesta ou em outras vidas, entende perfeitamente que sempre haverá uma imensa diversidade de querereres, saberes, desejos, percepções, etc. que fazem com que haja outros

² KARDEC, A., O Evangelho Segundo o Espiritismo, p.235.

caminhos religiosos, que irão se estabelecer em consonância ou em contradição com o que preconiza, sem que com isso possa ser considerada prejudicial, ou recomendada inoportuna a criatura humana.

As ações dos homens e mulheres para o Espiritismo tem origem na inteligência, criação divina, no estado hominal. Nesse estágio destaca-se da criação pelo pensamento contínuo, o raciocínio, que faz formar ideias, construir lógicas e manter relação temporal entre passado, presente e futuro, esse último a ser planejado, conquistado. O livre-arbítrio é resultante da capacidade do ser humano de pensar fazendo escolhas, decidindo ações, boas ou ruins, mas que sempre terão consequências equivalentes, num sistema de plantio e colheita, corrigindo-se moralmente, aperfeiçoando-se, num progresso incessante, como gravado na divina Lei do Progresso.

O progresso se dá à medida que as almas, espíritos encarnados, através de sucessivas experiências vão se moldando a vontade soberana do Criador, ou seja, encontram-se em acordo com as Leis Divinas. Nunca há retrocesso, sempre se vai para adiante, cada aprendizado, por menor que seja, é registrado como bagagem espiritual que a alma levará no seu caminho evolutivo. Para que façam as experiências necessárias ao aprendizado é preciso conviver.

São as relações humanas pacíficas, harmoniosas, fraternas, que conduzem ao bem-estar futuro. O Espiritismo adere a todas as iniciativas que promovam a convivência e trabalhem para eliminar quaisquer tipos de discriminação ou violação de liberdade, inclusive no campo religioso, concordando plenamente com o contido na Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença, adotada pela Resolução 36/55 da Assembleia Geral em 25 de novembro de 1981, que reforça a necessidade precípua do respeito aos direitos humanos inalienáveis, como prerrogativa para fundamental.

Ao mesmo tempo que é preciso conhecer onde o semelhante deposita a sua fé, construindo o seu sagrado, deve-se gerar uma relação de cumplicidade e união. A par de tolerar individualmente, a sociedade precisa resguardar pelos instrumentos sociais e legais a liberdade de expressão das religiões.

O Espiritismo vai ensinar que há abundante caridade em amar quem pensa e age diferente. Quem exercita o livre-arbítrio amando, protege e defende o livre pensar, como mola propulsora do progresso.

1. Todos são iguais perante a Lei Divina

Para o Espiritismo, todos são iguais pois foram criados espíritos, simples e ignorantes, possuindo a semente da perfectibilidade e estando sujeito ao mesmo conjunto de leis Divinas que regem a criação. No momento da criação não havia conhecimento prévio das coisas e de forma equânime as oportunidades de evolução vão sendo colocadas à medida que as vidas se sucedem.

Capítulo 12

O caminho individual e coletivo é forjado pelo passo a passo de cada um, nas suas conquistas e fracassos, sendo sempre herdeiros de si mesmos. Não há determinismo, uma vez que as criaturas se completam em aprendizados constantes por suas escolhas próprias. A evolução final é o estágio em que se encontre em plena felicidade, oriunda de ações no bem, fazendo a vontade de Deus, estabelecida nas Suas Leis.

Registram os Espíritos na codificação Kardequiana:

O Livro dos espíritos – Lei de Igualdade - Questão 803. Perante Deus, são iguais todos os homens? Sim, todos tendem para o mesmo fim e Deus fez suas leis para todos. Dizeis frequentemente: ‘O Sol luz para todos’ e enunciais assim uma verdade maior e mais geral do que pensais.

Todos os homens estão submetidos às mesmas leis da Natureza. Todos nascem igualmente fracos, acham-se sujeitos às mesmas dores e o corpo do rico se destrói como o do pobre. Deus a nenhum homem concedeu superioridade natural, nem pelo nascimento, nem pela morte: todos, aos seus olhos são iguais.³

³ KARDEC, A., O Evangelho Segundo o Espiritismo, p.375.

As dores físicas, o sofrimento, desigualdades sociais, riqueza e misérias, são características do momento evolutivo de cada um, refletindo no conjunto. Deus oferece aptidões que venham a auxiliar a jornada, como oportunidades de alcançar caminhos novos, corrigir faltas cometidas, reafirmar a sua vontade de ajustar-se.

O uso diferente do livre-arbítrio leva a variados estado de coisas. Suscetíveis a provas e expiações, no atual momento evolutivo em que se encontra o orbe terrestre, encontramos uma diversidade considerável entre os filhos de Deus na Terra. Porém, tudo chega no momento que oportuniza ao indivíduo o aprendizado. As necessidades, carências, as faturas e talentos, alcançam aquele que está apto a crescer, a progredir.

Nessas situações, tudo é temporário, pois a Lei de Deus é perfeita e infalível. A visão da igualdade entre as criaturas chegará, e será fácil apontar caminhos de fraternidade universal. No Livro dos espíritos, o subitem da questão 806, diz :

a) —Alguns dias essa desigualdade desaparecerá? Eternas somente as leis de Deus o são. Não vês que dia a dia ela gradualmente se apaga? Desaparecerá quando o egoísmo e o orgulho deixarem de predominar. Restará apenas a desigualdade do merecimento. Dia virá em que os membros da grande família dos filhos de Deus deixarão de considerar-se como de sangue mais ou menos puro. Só o Espírito é mais ou menos puro e isso não depende da posição social.⁴

Estar em posições sociais, políticas, religiosas, catedráticas diferentes, não significa que há inferioridade ou superioridade entre as pessoas, somente o desenvolvimento moral ou espiritual vai apontar a categoria dos espíritos. São o que entendem como melhor para si que os definem. O primitivismo está nos sentimentos equivocados que guardem e pratiquem.

No caminho evolutivo as experiências reencarnatórias vão construindo saberes de todas as naturezas, e, o homem de hoje é

⁴ KARDEC, A., O Evangelho Segundo o Espiritismo, p.376.

a soma dessas vivências. As religiões têm suas diferenças, entre conceitos e práticas, percepções e fontes históricas, o que é natural, considerando aqueles que as praticam e conduzem. Em a Revista Espírita, temos o ensino:

Espíritas, deveis saber melhor que ninguém que nada se realiza sem a vontade do Mestre supremo; a vós cabe refletir muito, antes de formular o vosso julgamento. Os homens são vossos irmãos encarnados e é possível que numerosos trabalhos dos tempos antigos sejam obras vossas, realizadas numa existência anterior. Os espíritas, antes de tudo, devem ser lógicos com seu ensino e não atirar pedras às instituições e às crenças de outras épocas, apenas porque são de outra época. A Sociedade atual necessitou, para ser o que é, que Deus lhe concedesse, pouco a pouco, a luz e o saber.⁵

Capítulo 12

O reconhecimento da liberdade de ação nos campos da religiosidade é inerente a defesa de que Deus não faz acepção de pessoas, sendo bom e justo, reconhece a diversidade de caminhos religiosos como colaboradores para o desenvolvimento pessoal e coletivo da humanidade. O tratamento igualitário pelo Criador outorga a criatura, em cumprimento a Sua vontade soberana a fazê-lo com excelência.

Restringir a liberdade de consciência, nos conceitos espíritas, incorre no erro elementar de impedir a livre expressão da vontade, garantida na Lei de Liberdade:

O Livro dos espíritos – Lei da Liberdade - Questão 836. Tem o homem direito de pôr embaraços à liberdade de consciência? Falecelhe tanto esse direito, quanto com referência à liberdade de pensar, por isso que só a Deus cabe o de julgar a consciência. Assim como os homens, pelas suas leis, regulam as relações de homem para homem, Deus, pelas leis da natureza, regula as relações entre ele e o homem.⁶

⁵ KARDEC, A., Revista Espírita de 1867, p.135.

⁶ KARDEC, A., O Livro dos Espíritos, p.386.

Por evidente, nada pode ser feito em detrimento aos direitos legais e gerais das demais pessoas, conforme Artigo I, §3 da Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença, adotada pela Resolução 36/55 da Assembleia Geral em 25 de novembro de 1981.

Todos os atos, palavras e pensamentos tem consequências inevitáveis, sempre tendo o retorno ponderado pela misericórdia divina, de modo a permitir a criatura um aprendizado e crescimento compatível com suas percepções atuais.

2. Livre-arbítrio e responsabilidade

Capítulo 12

O texto do apóstolo Paulo, na primeira carta aos Coríntios, assevera: “Tudo me é permitido, mas nem tudo convém. Tudo me é permitido, mas eu não me deixarei dominar por coisa alguma”⁷. Os Espíritos Superiores ensinam que o livre-arbítrio, muitas vezes confundido com a liberdade para fazer o que quiser, tem como objetivo principal fazer o que é preciso ser feito. Portanto, não significa, em sua plenitude, realizar coisas que nos trariam prejuízo ou que levaria as outras criaturas algum tipo de mal. O livre-arbítrio verdadeiramente, conforme Deus o quer, é agir livremente mais com responsabilidade.

A humanidade atual, muitas vezes através da construção individual de caminhos tortos, aparece defendendo que cada um possa fazer o que quiser. Isto acaba encaminhando o próprio indivíduo e a coletividade há situações de barbárie e caos.

Para seguir o caminho evolutivo no tempo, o espírito, a alma encarnada, desenvolve a sabedoria no exercício do livre-arbítrio, rejeitando, por vontade própria, pensamentos egocêntricos e privilegiando ações que sabe lhe trará no futuro colheitas favoráveis.

Esta caminhada, por vezes, é lenta e difícil para aqueles que não conseguem se reconhecer como senhores da sua vontade. Verdadeiros grilhões aprisionam aqueles que se dizem livres e são prisioneiros de suas próprias más intenções, viciações e torpezas.

A vontade é soberana:

⁷ 1Cor 6,10; 10,23

O Livro dos espíritos – Lei da Liberdade - Questão 836. 860. Pode o homem, pela sua vontade e por seus atos, fazer que se não deem acontecimentos que deveriam verificar-se e reciprocamente? Pode-o, se essa aparente mudança na ordem dos fatos tiver cabimento na sequência da vida que ele escolheu. Acresce que, para fazer o bem, como lhe cumpre, pois que isso constitui o objetivo único da vida, facultado lhe é impedir o mal, sobretudo aquele que possa concorrer para a produção de um mal maior.⁸

As decisões tomadas na vida comum impactam diretamente a cada um e também a sociedade em que está inserido. O Espiritismo vem nos ensinar que as sociedades, com suas leis, costumes, normas de convivência, evoluem à medida que seus componentes também evoluem. A certa altura a humanidade encontrou estado de coisas que hoje rejeita claramente, pela mudança do entendimento sobre o que é bom para si.

A chegada da Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença, pela ONU - Organização das Nações Unidas, traz o indicativo de que caminhamos para um entendimento de uma humanidade com menos discriminação, ao mesmo tempo que revela a necessidade de imprimir aspecto legal limitante as ações individuais, o livre-arbítrio mal-usado. Registra:

Artigo 3 -A discriminação entre seres humanos com base na religião ou crença constitui uma afronta à dignidade humana e uma negação dos princípios da Carta das Nações Unidas, devendo ser condenada como uma violação dos direitos humanos e das liberdades fundamentais proclamados na Declaração Universal dos Direitos Humanos e enunciados em detalhe nos Pactos Internacionais de Direitos Humanos, bem como um obstáculo às relações amistosas e pacíficas entre as nações.⁹

⁸ KARDEC, A., O Livro dos Espíritos, p.393.

⁹ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença.

A responsabilidade oriunda dos efeitos da lei humana irá possibilitar corrigendas na sociedade, de modo a preservar o bem geral em detrimento ações equivocadas. Desse modo se faz necessário e muito importante esses normativos. O mundo pela defesa do exercício da liberdade de agir, ainda não reconhece as consequências que advém de certas atitudes, minimizado posturas, falas e até pensamentos, que imaginam não ter consequências apuradas e suscetíveis de retaliações.

Também, a justiça divina sempre fará o seu papel como é citado no livro *Entre a Terra e o Céu*, ditado pelo espírito André Luiz: “Nossas ações são pesadas na Justiça Divina... Não podemos enganar o Supremo Senhor. Nossos débitos, por isso mesmo, devem ser resgatados, ceitil a ceitil”.¹⁰

O Espiritismo entendendo a Terra como um misto de escola, hospital e oficina, confia que a humanidade esclarecida e avançada, sabendo lidar com o livre-arbítrio, atingirá um ponto de convívio em que tudo será mais harmônico, em que o respeito a toda liberdade de consciência, especialmente de expressão religiosa, acontecerá com a maior naturalidade e que haverá farto convívio, num clima de paz duradoura.

Um dos construtores do pensamento espírita, Léon Denis, aponta:

A liberdade e a responsabilidade são correlativas no ser e aumentam com sua elevação; é a responsabilidade do homem que faz sua dignidade e moralidade. Sem ela, não seria ele mais do que um autômato, um brinquedo das forças ambientes: a noção de moralidade é inseparável da de liberdade. A responsabilidade é estabelecida pelo testemunho da consciência, que nos aprova ou censura segundo a natureza de nossos atos. [...] Se a liberdade humana é restrita, está pelo menos em via de perfeito desenvolvimento, porque o progresso não é outra coisa mais do que a extensão do livre-arbítrio no indivíduo e na coletividade. [...] O livre-arbítrio é, pois, a expansão da per-

¹⁰ XAVIER, F. C., *Entre a Terra e o Céu*, pelo espírito André Luiz.

sonalidade e da consciência. Para sermos livres é necessário querer sê-lo e fazer esforço para vir a sê-lo, libertando-nos da escravidão da ignorância e das paixões baixas, substituindo o império das sensações e dos instintos pelo da razão.¹¹

3. Lei do Progresso – Ninguém evolui sozinho

O Espírito Joanna de Ângelis apresenta um texto reflexivo sobre a necessidade de relacionamento:

Uma velha fábula conta que, numa já remota era glacial, os porcos-espinhos sentiram-se ameaçados de destruição pelo frio que reinava em toda a parte. Por instinto, uniram-se e conseguiram sobreviver em razão do calor que irradiavam. Não obstante, pelo fato de estarem próximos, uns dos outros, passaram a ferir-se mutuamente, provocando reações inesperadas, quais o afastamento deles. Como consequência da decisão, todos aqueles que se encontravam distantes passaram a morrer por falta de calor. Os sobreviventes, percebendo o que acontecia, reaproximaram-se, agora, porém, conhecedores dos cuidados que deveriam manter, a fim de não se magoarem reciprocamente. Graças a essa conclusão feliz, sobreviveram à terrível calamidade.¹²

Capítulo 12

A lei do progresso se dá quando a humanidade construir rumos favoráveis no desenvolvimento intelectual e moral, tudo a partir das decisões individuais. De forma natural surgem as relações enobrecidas, muitas vezes não detectas ao se lançar o olhar para o mundo atual confuso e desestruturado, mas certamente virão, pela vontade Divina de que o todo progrida, sendo para isso preciso que as suas partes também o façam.

¹¹ DENIS, L.. O Problema do ser, do destino e da dor, p. 342-343.

¹² FRANCO, D. P.; Despertar do espírito, pelo espírito Joanna de Ângelis, p.135-136.

Quando olhamos o progresso intelectual que atualidade apresenta, com os desenvolvimentos da comunicação, da tecnologia, das ciências em geral, podemos até nos iludir que siga no mesmo volume o progresso moral. Os espíritos nos ensinam que o progresso moral se dará como sequência, porque o desenvolvimento da inteligência permitirá formas diversas e aprimoradas de se fazer escolhas corretas.

Maior obstáculo ao desenvolvimento da criatura humana são os sentimentos inferiores, especialmente o orgulho e o egoísmo, que impactam diretamente no progresso moral, afastando entre si os filhos de Deus.

As religiões exercem papel fundamental quando promovem o indivíduo que pensa no futuro, através de postulados nobres, que o estimula ao desenvolvimento do adiantamento moral. Porém nada se dá de forma apressada, subitamente não sairá o homem da infância espiritual à maturidade moral.

É no convívio diário na vida de relações que faz o homem experimentar acertos e fracassos, momentos de felicidade e de tristeza, identificando no outro novas possibilidades para si, se reconstruindo.

O materialismo é um grande inimigo desse progresso necessário, que levará a estabilidade e a harmonia de convivência, porque defende a satisfação dos desejos, dos quereres, o imediatismo, como se nada tivesse consequência, acarretando muitas vezes prejuízo aos demais coexistentes da sociedade.

A discriminação mais comum que se tem contra a prática religiosa é a destruição dos lugares em que os adeptos, simpatizantes, realizam suas reuniões ou cerimônias. Esses são os lugares de convivência, em regra geral, onde se tem a promoção de princípios de boa moral, onde uns zelam pelos outros.

A Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença, da ONU, no seu Artigo 6, identifica algumas liberdades fundamentais que devam ser garantidas às religiões, com destaque para as letras (a) Praticar o culto ou reunir-se em conexão com uma religião ou crença, e estabelecer e manter locais para esses fins; e (e) Ensinar uma religião ou crença em locais adequados para esses fins.

Espírito Emmanuel, nos explica:

Ninguém vive só.
Nossa alma é sempre núcleo de influência para os demais.
Nossos atos possuem linguagem positiva.
Nossas palavras atuam à distância.
Achamo-nos magneticamente associados uns aos outros.
Ações e reações caracterizam-nos a marcha.
É preciso saber, portanto, que espécie de forças projetamos naqueles que nos cercam.
Nossa conduta é um livro aberto.(...) ¹³

Capítulo 12

A Liberdade religiosa é um sinal de progresso da humanidade, visto que as religiões em seus espaços de convivência apresentam alternativas de bem viver, que o mundo não faz. As intenções de ajuda mútua, de socorro aos necessitados de toda a natureza, os espaços de acolhimento, material e espiritual, fazem com que os indivíduos cresçam e recuperem sentimentos fraternos e altruístas.

Na obra *Religiões em Diálogo*, destaca-se a forma com os espíritas vivem essas questões:

A força das ações sociais espíritas, hoje consolidadas em práticas uniformes, agregam o socorro espiritual e a orientação moral-doutrinária, no entendimento que o ser completará seu conhecimento como um todo quando for atendido de forma ampla holística.

Está escrito no túmulo de Allan Kardec em Paris: “Nascer, morrer, renascer ainda e progredir sempre, tal é a lei”. Logo ali, no ciclo das vidas, os corações humanos se sensibilizaram quanto à necessidade do respeito, da defesa pelas liberdades fundamentais para todos e da solidariedade geral.

¹³ XAVIER, F.C., *Segue-me!*, p.23

4. A Caridade como religião

Na Revista Espírita de dezembro de 1868, encontram-se os registros do discurso de abertura pelo Sr. Allan Kardec na Sessão anual comemorativa do Dia dos Mortos, na Sociedade Parisiense de Estudos Espíritas (o primeiro Centro espírita). Nessa fala o insigne codificador procurar definir o que é preciso entender como religião:

O laço estabelecido por uma religião, seja qual for o seu objetivo, é, pois, essencialmente moral, que liga os corações, que identifica os pensamentos, as aspirações, e não somente o fato de compromissos materiais, que se rompem à vontade, ou da realização de fórmulas que falam mais aos olhos do que ao espírito. O efeito desse laço moral é o de estabelecer entre os que ele une, como consequência da comunhão de vistas e de sentimentos, a fraternidade e a solidariedade, a indulgência e a benevolência mútuas. É nesse sentido que também se diz: a religião da amizade, a religião da família.

Se é assim, perguntarão, então o Espiritismo é uma religião? Ora, sim, sem dúvida, senhores! No sentido filosófico, o Espiritismo é uma religião, e nós nos vangloriamos por isto, porque é a Doutrina que funda os vínculos da fraternidade e da comunhão de pensamentos, não sobre uma simples convenção, mas sobre bases mais sólidas: as próprias Leis da Natureza.¹⁴

O Espiritismo baseia-se numa ideia de religião naturalista. Portanto, por si só não conflita com os princípios ritos, cultos, cerimônias, corpo sacerdotal, existentes em outras religiões, pois tem muito bem definido a maneira como se expressa. E por isso, não vê a ideia de concorrência em outras expressões de fé.

Muito da discriminação com base na religião ou crença, que atualmente se encontra entre os membros da sociedade em geral, é resultante de falas e posicionamentos que imprimem o indicativo de que há falhas em outras religiões. Tendo como propósito pre-

¹⁴ KARDEC, A., Revista Espírita de 1867, p.490-491.

cípuo atrair novos adeptos, usando como ferramenta a indução da percepção de que é necessário que o indivíduo troque o seu sagrado, porque este se encontra em um caminho errado.

A visão geral, muito particular, que apresenta o Espiritismo, considera que só há um caminho de identificação das propostas religiosas: a comunhão de vistas e de sentimentos pautada especialmente na caridade.

O exercício da caridade, sendo em si a prática do bem em favor dos semelhantes, garante a ideia comum de praticar bons sentimentos e gera no indivíduo sentimentos nobres como a humildade, a solidariedade, o perdão, necessários a construção de qualquer convívio sadio. Além disso, de imediato, contribui para rejeitar os sentimentos negativos, como o ódio, a mágoa, a inveja, a vingança, a avareza, etc.

Ao se juntarem para a prática da caridade, adeptos de diversas religiões e mesmo aqueles que se agregam não sendo religiosos, demonstrarão que não há nos princípios das comunidades que tem origem intenção de separação ou de exclusão entre os indivíduos que compõem a sociedade, preservando o respeito particular de crença.

Assim, a caridade torna-se a chave para que se tenha uma expressão religiosa que seria o conjunto de todas as religiões, porque evidencia o comum das intenções, dos desejos, das propostas que as movimentam.

A Caridade, a Lei do Amor em movimento, estabelece a garantia de que o indivíduo tenha sido transformado pela religião, de que o esforço que foi feito pelos seus líderes e os ensinamentos daquela religião chegassem ao coração humano, e obtivesse sucesso. Não seria mais necessária a defesa dos direitos humanos e das liberdades fundamentais, especialmente de religião ou crença, proclamados em A Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença, da ONU, porque não haveria mais violação.

O proposta de trabalho para que a humanidade entenda a caridade como religião pode ser a solução para que se tenha o convívio humano mais respeitoso e livre de qualquer tipo de discriminação,

trazendo para a Terra, todos os povos, a extinção de processos de guerra, de dominação do imperialismo entre países, muitas vezes pautado na ideia do exclusivismo religioso.

O livramento da humanidade das questões que não valorizam as diferenças, ao contrário, entendem como necessário apartar aquele que não pensa ou não se expressa igual, só poderá ser implantado se cada indivíduos trabalhar em si a mudança de transformar intolerância em respeito mútuo. E isso só acontecerá quando todos conseguirem amar incondicionalmente.

Allan Kardec escreve que “A caridade é a alma do Espiritismo; ela resume todos os deveres do homem para consigo mesmo e para com os seus”.¹⁵

5. Espiritismo: conviver, amar e servir

O Espiritismo propõe que através da educação, formação de caráter, é possível incutir no indivíduo princípios que não tenha, em função do passado reencarnatório ou mesmo pela atual encarnação, em que não tenha tido oportunidade de aprender. Assim, dando-lhe ferramentas para sua reforma íntima, na construção do homem novo.

A educação espírita vai ser pautada pela formação de conhecimentos, pelos esclarecimentos gerais sobre a vida e o seu destino, ofertando a cada um conforme as suas possibilidades. A tarefa é de procurar incutir a necessidade do acúmulo das virtudes e a abominação dos vícios e torpezas.

A amplitude de como vê o homem, a alma encarnada em processo evolutivo, possibilita que a experiência seja de acolhimento, de compreensão e de cooperação. Jamais a mudança virá à custa da força ou de qualquer ameaça de punição por parte da divindade. Daí, flui um respeito inerente a proposta de que todos somos diferentes e que precisamos uns dos outros para amenizar as diferenças, facilitando inclusão e acessibilidade, nos ambientes de convivência.

Conviver, ou seja, se relacionar com aqueles que estiverem no mundo algo mais próximos de nós, é mais que uma ideia rígida de ter

¹⁵ KARDEC, A., Revista Espírita de 1867, p.492.

que suportar esse ou aquele, por obrigação, é motivo para construção de laços eternos, porque significa “viver com”. Por isso, para o Espiritismo a vida da criatura, no seu caminho natural, precisa incluir aqueles que estão conosco, quer sejam os mais próximos do núcleo familiar, quer sejam aqueles que estão conosco nos aglomerados religiosos, nas sociedades, nos países, na Terra inteira, no universo.

A excelência da convivência está nas relações que demonstram afeto, cuidado, perseverança, de modo que o sentimento que há de regê-la é o amor. Como é possível dizer que se ama a Deus se não se consegue amar ao próximo. Esse amor vai caminhar pelo sentido mais nobre, de doação, de sacrifício, fazendo com que o outro se sinta confortável com a nossa presença ou mesmo que seja socorrido pela nossa presença.

Aprendendo uns com os outros, cada indivíduo é espécie de quadrado que precisa se tornar redondo, quebrando as arestas pelo convívio, onde aprende com suas dificuldades, com os desalinhos mútuos, mas também quando enxerga nesses as suas próprias dificuldades, na forma da imagem refletida no espelho, não reconhecida de imediato, apenas despertada quando vista no outro. Assim, as discriminações, intolerâncias, vão encontrando as soluções devidas, do individual para o coletivo.

Uma atitude de Jesus, marcada na última ceia Pascal, procurava ensinar aos discípulos e assim se destaca aqui, como parte da solução dessas questões que envolvem o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião, a necessidade de servir. O lava-pés, exalta a atitude de humildade como primordial, indicada primeiramente no ambiente de instalação do colégio apostólico, mas que deve seguir atos, palavras e pensamentos todos os cristãos, e por que não, de todos os conviventes religiosos.

Somente a convivência, construindo laços de amizade e de fraternidade, pautados no amor incondicional, no respeito, oriundo da simplicidade, da humildade, que não vê superiores inferiores, poderá fazer com que a humanidade consiga vencer estas chagas, oriundas da perseguição, pela intolerância, fazendo prevalecer o direito individual e coletivo de se expressar, de manifestar a sua religião ou crença.

Todos podem ser operários dessa causa, oferecendo ferramental eficaz para que os radicais e extremistas mudem. Começando pelo exemplo próprio até ações coletivas como a da ONU, na Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença. As sociedades, os países, além das leis coercitivas, precisam promover esclarecimento e educação para que se dissipe a ignorância sobre o assunto.

As instituições religiosas devem se incluir na questão de colaboração, fazendo com que o esclarecimento a respeito da liberdade de religião e crença esteja presente na formação de seus adeptos, como também devem se opor há manifestações ou ações que sigam em sentido contrário, pautadas no desrespeito e na intolerância. O livro *Religiões em Diálogo* – apresentação, cita o sentido colaborativo que é preciso se implante:

Ampliamos nossas colaborações, compartilhemos nossas ideias, renovemos nosso compromisso com o diálogo como forma de construção do saber teológico e do trabalho em rede, do serviço ao bem e à casa comum. A construção da fraternidade, da amizade social, do diálogo, do respeito, da tolerância, da justiça social etc., espera e conta com a nossa colaboração.¹⁶

A questão está no indivíduo, que saldável, são, levará saúde às instituições que compõem a humanidade, abolindo o mal que ainda impera e gera as atitudes de perseguição religiosa. Na Revista Espírita de 1867, Kardec afirma que:

Nós trabalhamos para dar fé aos que em nada creem; para espalhar uma crença que os torna melhores uns para os outros, que lhes ensina a perdoar aos inimigos, a se olharem como irmãos, sem distinção de raça, casta, seita, cor, opinião política ou religiosa; numa palavra, uma crença que faz nascer o verdadeiro sentimento de caridade, de fraternidade e deveres sociais.¹⁷

¹⁶ GONZAGA, W; SILVA, C.J., Cláudio (Orgs.). *Religiões em Diálogo*, p.10.

¹⁷ KARDEC, A. *Revista Espírita de 1867*, p.87.

Conclusão

Não há liberdade maior para se se crer do que aquela vivida numa humanidade que se encontre completamente reformada nos seus conceitos de convivência pacífica e de respeito aos direitos humanas diversos.

No momento em que se encontre pelo menos um indivíduo que lute para que se preserve aquilo que é sagrado para outro, no exercício da sua fé, logo isso se multiplicará e teremos uma sociedades mais justa. Enfim, um conjunto amplo de criaturas livres para o exercício da sua fé.

É preciso educar para respeitar, a convivência pacífica tardará enquanto não se conseguir conquistar virtudes necessárias a manutenção de um comportamento solidário, fraterno, como solução definitiva para que a harmonia se faça e que o bem prevaleça.

Discriminação, separação, não produzem frutos que possam ser considerados como algo bom, nem para esta geração e para a geração futura. Frear iniciativas de intolerância, de preconceito, contribuirá para que tenhamos uma humanidade mais justa e igualitária.

As religiões têm um papel importantíssimo, porque além de guardarem, em si, conteúdos morais elevados, servem também como espécie de freio aos maus hábitos e as más inclinações. Porém, tudo dependerá dos homens que as conduzem. O verdadeiro religioso não é aquele que quer se impor, é aquele que encontra espaço de interseção, entre os conjuntos das religiões, como um lugar de convívio mútuo, onde conceitos próprios dão lugar a prática do bem, ao exercício da caridade em favor dos mais necessitados.

Não podemos esperar o amanhã para iniciar a mudança, ela precisa ser imediata, porque neste momento da Terra muitos se encontram sufocados pelas ações equivocadas de outros. Ao mesmo tempo é preciso contemporizar a infância espiritual de cada um, pois no tempo certo, entenderão que as Leis de Deus se cumprirão de forma natural.

O espiritismo busca esse momento o que seremos um só rebanho, para um só pastor.

Na crença que a regeneração da humanidade se instalará, o Espiritismo traz, no livro *Obras Póstumas*, a seguinte mensagem de esperança:

Contudo, através da escura nuvem que vos envolve e em cujo seio ronca a tempestade, já podeis ver despontando os primeiros raios da era nova. A fraternidade lança seus fundamentos em todos os pontos do globo e os povos estendem uns aos outros as mãos; a barbárie se familiariza no contato com a civilização; os preconceitos de raças e de seitas, que causaram o derramamento de ondas de sangue, se vão extinguindo; o fanatismo, a intolerância perdem terreno, ao passo que a liberdade de consciência se introduz nos costumes e se torna um direito.¹⁸

Referências bibliográficas:

KARDEC, Allan. **Obras Póstumas**. Tradução de Guillon Ribeiro. 26. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1993.

KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**. Tradução de Guillon Ribeiro. 74. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1994.

KARDEC, Allan. **O Evangelho segundo o Espiritismo**. Tradução de Guillon Ribeiro. 99. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1988.

KARDEC, Allan. **Revista Espírita de 1867**. 2. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2005.

FRANCO, Divaldo Pereira. **Despertar do espírito**. 4. ed. Salvador: Leal, 2000.

DENIS, Léon. **O Problema do ser, do destino e da dor**. 27. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1993.

XAVIER, Francisco Cândido. **Segue-me!**. 1. ed. Matão: O Clarim, 1986.

GONZAGA, Waldecir; SILVA, Cláudio Jacinto da (Orgs.). **Religiões em Diálogo**. 1. ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença**. Resolução 36/55 da Assembleia Geral, proclamada em 25 de novembro de 1981.

¹⁸ KARDEC, A., *Obras Póstumas*, p. 321.

PARTE II

– Direitos humanos,
legislação e instituições
públicas

Capítulo 13

Liberdade Religiosa como Direito ao Reconhecimento: 45 anos da Declaração de 1981 e os desafios da identidade religiosa no ordenamento global

*Religious Freedom as a Right to Recognition:
45 years of the 1981 Declaration and the challenges
of religious identity in the global legal order*

*La Libertad Religiosa como Derecho al Reconocimiento:
45 años de la Declaración de 1981 y los desafíos de la
identidad religiosa en el ordenamiento global*

Washington da Silva Paranhos¹

Resumo

O presente capítulo analisa a trajetória jurídica da Resolução 36/55 da Assembleia Geral das Nações Unidas, a Declaração de 1981, examinando sua contribuição para a evolução do direito internacional dos direitos humanos face aos desafios contemporâneos. A hipótese central sustenta que o documento atua como um elo fundamental na transição hermenêutica de uma concepção clássica e liberal de liberdade de crença – focada no dever estatal de não interferência na esfera privada – para um paradigma pautado na proteção da identidade religiosa, compreendida como dimensão indissociável da dignidade humana, do pertencimento comunitário e da governança democrática da pluralidade. Por meio de uma abordagem histórico-jurídica e interdisciplinar, o

¹ É doutor em Teologia pela Universidade Pontifícia Salesiana de Roma. Professor e pesquisador na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mail: wparanhossj@gmail.com; Lattes <http://lattes.cnpq.br/7785330205936990>; ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7935-9459>.

texto resgata a genealogia do direito à consciência desde a modernidade europeia e detalha os complexos embates geopolíticos que marcaram as duas décadas de negociação da Declaração sob as tensões da Guerra Fria e da descolonização. À luz das teorias do reconhecimento de Axel Honneth e Charles Taylor, discute-se como a proteção jurídica contemporânea passou a exigir o reconhecimento público de formas diversas de vida religiosa, superando o individualismo abstrato. Por fim, o trabalho confronta a fragilidade do pluralismo democrático diante das novas configurações da intolerância global, especialmente a ascensão de movimentos fundamentados na Teologia do Domínio que instrumentalizam a fé como dispositivo de poder e exclusão social. Conclui-se que a Resolução 36/55 permanece como um marco ético e institucional dinâmico, indispensável para a salvaguarda da alteridade e para a convivência pluralista em sociedades crescentemente complexas. **Palavras-chave:** Liberdade religiosa, Resolução 36/55, Identidade religiosa, Teoria do reconhecimento, Direito internacional.

Abstract

This chapter analyzes the legal trajectory of United Nations General Assembly Resolution 36/55, the 1981 Declaration, examining its contribution to the evolution of international human rights law in the face of contemporary challenges. The central hypothesis argues that the document acts as a fundamental link in the hermeneutic transition from a classical, liberal conception of freedom of belief – focused on the state's duty of non-interference in the private sphere – toward a paradigm based on the protection of religious identity, understood as an inseparable dimension of human dignity, community belonging, and the democratic governance of plurality. Through an interdisciplinary and historical-legal approach, the text traces the genealogy of the right to conscience since European modernity and details the complex geopolitical struggles that marked the two decades of negotiating the Declaration under the tensions of the Cold War and

decolonization. In light of the recognition theories of Axel Honneth and Charles Taylor, it discusses how contemporary legal protection has come to demand the public recognition of diverse forms of religious life, moving beyond abstract individualism. Finally, the work confronts the fragility of democratic pluralism in the face of new configurations of global intolerance, especially the rise of movements grounded in Dominion Theology that instrumentalize faith as a mechanism of power and social exclusion. It concludes that Resolution 36/55 remains a dynamic ethical and institutional landmark, indispensable for safeguarding alterity and fostering pluralistic coexistence in increasingly complex societies.

Keywords: Religious freedom, Resolution 36/55, Religious identity, Theory of recognition, International law.

Resumen

El presente capítulo analiza la trayectoria jurídica de la Resolución 36/55 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, la Declaración de 1981, examinando su contribución a la evolución del derecho internacional de los derechos humanos frente a los desafíos contemporáneos. La hipótesis central sostiene que el documento actúa como un nexo fundamental en la transición hermenéutica de una concepción clásica y liberal de la libertad de creencia – centrada en el deber estatal de no interferencia en la esfera privada – hacia un paradigma pautado en la protección de la identidad religiosa, comprendida como dimensión indisociable de la dignidad humana, del pertenecer comunitario y de la gobernanza democrática de la pluralidad. Por medio de un enfoque histórico-jurídico e interdisciplinario, el texto rescata la genealogía del derecho a la conciencia desde la modernidad europea y detalla los complejos embates geopolíticos que marcaron las dos décadas de negociación de la Declaración bajo las tensiones de la Guerra Fría y la descolonización. A la luz de las teorías del reconocimiento de Axel Honneth y Charles Taylor, se discute cómo la protección jurídica contemporánea pasó a exigir el reconocimiento público

de diversas formas de vida religiosa, superando el individualismo abstracto. Por último, el trabajo confronta la fragilidad del pluralismo democrático ante las nuevas configuraciones de la intolerancia global, especialmente el auge de movimientos fundamentados en la Teología del Dominio que instrumentalizan la fe como dispositivo de poder y exclusión social. Se concluye que la Resolución 36/55 permanece como un marco ético e institucional dinámico, indispensable para la salvaguarda de la alteridad y para la convivencia pluralista en sociedades crecientemente complejas. **Palabras clave:** Libertad religiosa, Resolución 36/55, Identidad religiosa, Teoría del reconocimiento, Derecho internacional.

Introdução

Capítulo 13

A liberdade religiosa ocupa lugar singular na arquitetura contemporânea dos direitos humanos. Poucos direitos fundamentais apresentam uma trajetória histórica tão extensa e, ao mesmo tempo, tão estreitamente vinculada às transformações das relações entre religião, poder político e dignidade da pessoa humana. Sua consolidação resulta de um longo processo de elaboração filosófica, jurídica e institucional que conduziu a comunidade internacional ao reconhecimento de que a liberdade de pensamento, de consciência e de religião constitui elemento indispensável para a proteção da pessoa humana em sociedades marcadas pela pluralidade de crenças, convicções e identidades culturais². Mais do que assegurar a livre adesão a uma tradição religiosa, esse direito tornou-se um dos principais indicadores da qualidade democrática dos Estados e de sua capacidade de garantir o reconhecimento da diversidade em condições de igualdade.

A internacionalização da liberdade religiosa representa uma das consequências mais significativas da reconstrução da ordem jurídica internacional após a Segunda Guerra Mundial. As perseguições promovidas pelos regimes totalitários demonstraram que a tutela da consciência humana não poderia permanecer restrita ao âmbito das soberanias nacionais. Nesse contexto, a criação da

² LOCKE, J., Carta sobre a tolerância, p. 23-41.

Organização das Nações Unidas, em 1945, e a promulgação da Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, inauguraram um novo paradigma de proteção jurídica, ao reconhecerem que toda pessoa possui o direito de professar, mudar, abandonar ou manifestar livremente sua religião ou convicção³. A partir desse momento, a liberdade religiosa deixou de ser compreendida como prerrogativa concedida pelos Estados e passou a integrar o patrimônio normativo universal dos direitos humanos.

Todavia, a experiência das décadas seguintes revelou que a afirmação desse direito em instrumentos internacionais de caráter geral não era suficiente para enfrentar as múltiplas formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções. Persistiam restrições ao exercício público da fé, perseguições a minorias religiosas, limitações à liberdade de conversão e diferentes modalidades de discriminação institucional e social. Diante desse cenário, a Assembleia Geral das Nações Unidas aprovou, em 25 de novembro de 1981, a “Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções” (Resolução 36/55), documento que permanece como o mais abrangente instrumento internacional especificamente dedicado à proteção da liberdade religiosa⁴.

A relevância histórica da Declaração de 1981 não decorre apenas da reafirmação dos princípios já consagrados pelo artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos e pelo Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos. Sua principal contribuição consiste em oferecer uma compreensão mais precisa do conteúdo jurídico da liberdade religiosa, reconhecendo suas dimensões individuais e coletivas, privadas e públicas, bem como os deveres positivos dos Estados na prevenção da intolerância e da discriminação. Ao detalhar direitos, responsabilidades estatais e formas concretas de proteção, a Resolução 36/55 consolidou um referencial interpretativo que influenciou

³ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, Declaração Universal dos Direitos Humanos, art. 18, 1981.

⁴ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, art. 1.

a atuação dos órgãos das Nações Unidas, dos sistemas regionais de proteção dos direitos humanos e das legislações nacionais nas décadas seguintes⁵.

Quarenta e cinco anos após sua adoção, entretanto, o contexto internacional apresenta desafios que ultrapassam aqueles enfrentados durante sua elaboração. A intensificação dos fluxos migratórios, a crescente pluralização religiosa das sociedades, o fortalecimento das reivindicações identitárias, a expansão dos espaços digitais de interação, o aumento dos discursos de ódio e a instrumentalização política da religião modificaram profundamente o cenário no qual a liberdade religiosa é exercida e protegida. Em consequência, observa-se uma importante inflexão hermenêutica: o debate jurídico desloca-se progressivamente da tutela da liberdade de crença para a proteção da identidade religiosa, compreendida como dimensão constitutiva da dignidade humana, do pertencimento comunitário e da participação democrática⁶.

A hipótese que orienta este capítulo sustenta que a Resolução 36/55 desempenhou papel decisivo nessa evolução. Embora elaborada em um contexto no qual predominava a preocupação com a eliminação da intolerância religiosa, sua arquitetura normativa lançou as bases para uma compreensão mais ampla da liberdade religiosa, capaz de incorporar, nas décadas posteriores, as categorias de reconhecimento, diversidade e identidade religiosa. Em outras palavras, a Declaração de 1981 representa o principal elo entre o paradigma clássico da liberdade de consciência e a concepção contemporânea da liberdade religiosa como direito humano relacionado ao reconhecimento das diferenças e à governança democrática da pluralidade cultural.

Para demonstrar essa hipótese, o capítulo adota uma abordagem histórico-jurídica de caráter interdisciplinar, articulando a análise dos principais instrumentos normativos internacionais

⁵ SULLIVAN, D. J., *Advancing the Freedom of Religion or Belief*, p. 490.

⁶ TAYLOR, C., *Multiculturalismo*, 1998; HABERMAS, J., *Entre Naturalismo e Religião*, 2007.

com contribuições da teoria dos direitos humanos, da filosofia política e da sociologia da religião. Inicialmente, apresenta-se uma síntese do processo de construção da liberdade religiosa como direito humano internacional; em seguida, examina-se a elaboração e a arquitetura jurídica da Resolução 36/55; por fim, analisa-se a evolução contemporânea da liberdade religiosa em direção à proteção da identidade religiosa e os desafios que essa transformação coloca para o direito internacional no século XXI.

1. Da liberdade religiosa ao direito humano internacional

Capítulo 13

Entre os direitos fundamentais reconhecidos pelo direito internacional contemporâneo, a liberdade religiosa ocupa um lugar de especial densidade histórica, jurídica e teológica. Isso ocorre porque sua formulação não resulta de uma simples positivação normativa tardia, mas de um longo processo de maturação civilizacional no qual se entrecruzam experiências religiosas conflitivas, transformações do Estado moderno, debates filosóficos sobre consciência e liberdade e uma progressiva elaboração da dignidade humana como fundamento último da ordem jurídica internacional⁷.

A liberdade religiosa, nesse sentido, não pode ser compreendida como um direito isolado, mas como o resultado de uma profunda transformação na compreensão da relação entre verdade religiosa, autoridade política e autonomia da consciência. Sua genealogia remonta às crises da unidade religiosa europeia nos séculos XVI e XVII, quando a fragmentação da cristandade latina tornou evidente que a imposição da uniformidade confessional pelo poder político produzia instabilidade e violência estrutural.

As guerras de religião expuseram os limites do modelo de unidade confessional do corpo político medieval. A Paz de Vestfália (1648), embora não tenha instaurado liberdade religiosa no sentido moderno, consolidou um princípio de coexistência entre

⁷ WITTE JR., J., *Religion and Human Rights*, p. 3-41.

confissões distintas sob uma mesma ordem política, inaugurando o processo de secularização das estruturas estatais europeias⁸.

É nesse horizonte que se insere a contribuição de John Locke, cuja *Letter Concerning Toleration* constitui uma das formulações fundadoras da modernidade liberal em matéria religiosa. Locke sustenta que a fé pertence à esfera interior da consciência e não pode ser objeto de coerção estatal, uma vez que o Estado possui competência restrita aos bens civis, cujo poder consiste apenas “na força exterior” e na garantia dos bens civis, dado que “a verdadeira e salvadora religião consiste na persuasão interna da mente”⁹. Apesar de suas limitações históricas, sua importância reside na separação estrutural entre autoridade política e convicção religiosa.

No mesmo movimento, Roger Williams, no contexto norte-americano, formula a defesa da separação entre Igreja e Estado como condição da autenticidade religiosa e da estabilidade política. O Iluminismo, por sua vez, reforça a autonomia da razão e da consciência como dimensões constitutivas da dignidade humana, deslocando progressivamente a religião do campo da imposição para o campo da liberdade¹⁰.

Essas transformações encontram expressão normativa no constitucionalismo moderno. A Primeira Emenda da Constituição dos Estados Unidos (1791) estabelece a proibição de uma religião oficial e garante o livre exercício religioso. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) reconhece a liberdade de opinião como direito fundamental, desde que seu exercício não comprometa a ordem pública¹¹.

Durante o século XIX e início do século XX, a liberdade religiosa permaneceu predominantemente restrita ao âmbito interno dos Estados. O direito internacional clássico, estruturado sobre a soberania estatal absoluta, não dispunha de mecanismos eficazes

⁸ TIERNEY, B., *The Idea of Natural Rights*, p. 250–301.

⁹ LOCKE, J., *Carta sobre a tolerância*, p. 27-48.

¹⁰ NUSSBAUM, M. C., *Liberty of Conscience*, p. 25–68; TAYLOR, C., *Uma Era Secular*, p. 25–54.

¹¹ ESTADOS UNIDOS, *A Constituição dos Estados Unidos da América*, 1997.; FRANÇA, *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789), art. 10.

para proteger indivíduos contra perseguições religiosas. “Os direitos humanos modernos são fruto de ‘um consenso político, e não de uma unanimidade filosófica’”.¹².

Essa estrutura sofre uma ruptura decisiva após a Segunda Guerra Mundial. As experiências totalitárias demonstraram que a proteção da dignidade humana não podia depender exclusivamente da vontade dos Estados soberanos, impondo uma nova compreensão da pessoa como sujeito de direitos universais.

O resultado desse esforço foi a adoção da Declaração Universal dos Direitos Humanos pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. A Declaração representa um dos documentos mais influentes da história do direito internacional. Sua importância não decorre apenas de seu valor simbólico, mas da capacidade de estabelecer uma linguagem moral e jurídica comum para sociedades profundamente distintas em termos culturais, políticos e religiosos¹³.

No contexto da liberdade religiosa, o artigo 18 da Declaração Universal possui importância singular:

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular¹⁴.

Essa formulação representa uma ruptura histórica em relação a muitos sistemas jurídicos anteriores. Pela primeira vez, um instrumento internacional reconhece simultaneamente:

- a liberdade de possuir uma religião;
- a liberdade de não possuir religião;
- a liberdade de mudar de religião;
- a liberdade de manifestar publicamente convicções religiosas;
- a liberdade de praticar coletivamente a própria fé.

¹² DONNELLY, J., *Universal Human Rights in Theory and Practice*, p. 15.

¹³ ISHAY, M. R., *The History of Human Rights*, p. 219-235.

¹⁴ ONU, Declaração Universal dos Direitos Humanos, art. 18.

Cada um desses elementos possui significado jurídico próprio e, juntos, formam o núcleo normativo da proteção internacional da liberdade religiosa¹⁵.

Na sequência desse desenvolvimento, o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos (1966) aprofunda essa proteção ao distinguir o *forum internum*, absolutamente protegido, e o *forum externum*, sujeito apenas a restrições estritamente necessárias. O Comitê de Direitos Humanos, no *General Comment* n. 22, reforça a centralidade da liberdade de consciência como núcleo da dignidade humana, destacando que o artigo 18 do Pacto protege “as convicções teístas, não teístas e ateístas, bem como o direito de não professar nenhuma religião ou crença”, o que veda interpretações restritivas por parte dos Estados¹⁶.

Apesar desse avanço normativo, persistem lacunas importantes na proteção internacional da liberdade religiosa, especialmente no que diz respeito às formas de discriminação, às minorias religiosas e às obrigações positivas dos Estados. Essa insuficiência estrutural dos instrumentos gerais abre caminho para a elaboração da Declaração de 1981, cujo processo será analisado na seção seguinte.

2. A construção da Declaração de 1981: conflitos, negociações e consenso possível

A aprovação da Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1981, constitui um dos processos mais complexos de elaboração normativa no âmbito do sistema internacional de direitos humanos. Mais do que um simples desenvolvimento técnico do artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos ou do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos,

¹⁵ BIELEFELDT, H.; GHANEA, N.; WIENER, M., *Freedom of Religion or Belief*, p. 23-31.

¹⁶ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, Declaração Universal dos Direitos Humanos, art. 18; ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, Comentário Geral n° 22, §§ 1-8.

trata-se de um processo de construção normativa prolongado, marcado por divergências profundas quanto ao significado jurídico da liberdade religiosa, aos limites da intervenção estatal e à extensão da proteção internacional da consciência religiosa¹⁷.

A longa duração das negociações – aproximadamente duas décadas – não pode ser interpretada como mera dificuldade procedimental, mas como expressão de uma tensão estrutural no interior do sistema internacional de direitos humanos: a ausência de consenso sobre o conteúdo substantivo da liberdade religiosa em um contexto de crescente pluralismo político, cultural e religioso. A elaboração da Declaração ocorreu em um cenário internacional profundamente marcado pela Guerra Fria e pelo processo de descolonização, fatores que redefiniram a composição da comunidade internacional e ampliaram significativamente a diversidade de concepções sobre o papel da religião na esfera pública¹⁸.

No contexto do confronto ideológico da Guerra Fria, os Estados ocidentais tendiam a enfatizar a liberdade individual, a neutralidade estatal e a proteção da esfera privada da consciência. Em contraste, diversos Estados do bloco socialista concebiam a religião sob a ótica de sua relação com o projeto político e social do Estado, frequentemente atribuindo-lhe um estatuto funcional subordinado às finalidades do coletivo. Essa divergência não era apenas jurídica, mas antropológica: dizia respeito à própria compreensão da pessoa humana, da liberdade e da função social da religião.

Paralelamente, o processo de descolonização introduziu no sistema das Nações Unidas um conjunto diversificado de tradições culturais e religiosas, deslocando o eixo euro-atlântico predominante nas primeiras formulações do direito internacional dos direitos humanos. Estados da África, Ásia e Oriente Médio trouxeram ao debate experiências jurídicas marcadas por diferentes formas de articulação entre religião, direito e vida pública, o que ampliou

¹⁷ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, art. 1; EVANS, M. D., Religious Liberty and International Law in Europe, p. 145–172.

¹⁸ MOYN, S., The Last Utopia, p. 84–103; DONNELLY, J., Universal Human Rights in Theory and Practice, p. 45–67.

significativamente a complexidade das negociações¹⁹. Nesse sentido, a elaboração da Declaração não pode ser compreendida apenas como um processo jurídico, mas como um encontro – frequentemente tenso – entre cosmologias jurídicas distintas.

Nesse cenário, tornou-se evidente que os instrumentos internacionais existentes não eram suficientes para enfrentar as múltiplas formas de intolerância e discriminação religiosa. Embora o artigo 18 da Declaração Universal e o artigo 18 do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos tenham estabelecido uma base normativa fundamental, permaneciam lacunas significativas quanto à definição de práticas discriminatórias, à proteção de minorias religiosas e à identificação de deveres positivos dos Estados na promoção da liberdade religiosa²⁰. Como observa Abdelfattah Amor, antigo Relator Especial sobre Liberdade de Religião ou Crença, a ausência de um instrumento específico reduzia a eficácia da proteção jurídica, pois os princípios gerais muitas vezes “careciam de mecanismos práticos de implementação e monitoramento”, o que dificultava a operacionalização desses direitos em contextos de conflito religioso concreto²¹.

Foi nesse contexto que a Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas iniciou, em 1962, os primeiros trabalhos voltados à elaboração de uma declaração específica sobre intolerância religiosa. Ao longo do processo, diversos temas se tornaram pontos recorrentes de tensão entre os Estados: o direito de mudar de religião, a liberdade de conversão, a legitimidade do proselitismo, os limites da atividade missionária e a relação entre liberdade religiosa e ordem pública. Em muitos casos, tais debates ultrapassavam o plano estritamente jurídico, revelando concepções divergentes sobre o estatuto público da religião e sobre o alcance da soberania estatal em matéria de consciência²².

¹⁹ BOUTROS-GHALI, B., *An Agenda for Peace*, p. 7–15.

²⁰ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, 1948, art. 18; ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, *International Covenant on Civil and Political Rights*, 1966, art. 18.

²¹ AMOR, A., *Religious Freedom and International Law*, 1998.

²² BIELEFELDT, H., *Freedom of Religion or Belief*, 2013–2015.

Um dos pontos mais sensíveis das negociações dizia respeito ao direito de conversão religiosa. Enquanto alguns Estados defendiam sua inclusão explícita como elemento essencial da liberdade religiosa, outros expressavam reservas, argumentando que tal formulação poderia ser interpretada como incentivo à instabilidade social ou interferência em tradições culturais e religiosas consolidadas. Essa tensão revela um dos dilemas centrais do direito internacional dos direitos humanos: a dificuldade de conciliar universalismo normativo e pluralismo cultural sem comprometer o núcleo essencial da liberdade protegida.

Outro ponto de conflito recorrente referia-se ao proselitismo religioso. A tentativa de definir juridicamente os limites da atividade missionária expôs divergências profundas entre modelos de liberdade religiosa de matriz liberal e concepções mais comunitárias ou estatais da religião. Enquanto alguns Estados consideravam o proselitismo uma expressão legítima da liberdade de manifestação religiosa, outros o percebiam como forma de interferência indevida em comunidades religiosas estabelecidas²³.

Essas tensões explicam a longa duração do processo de elaboração da Declaração. O consenso final só foi possível mediante a adoção de uma linguagem jurídica cuidadosamente equilibrada, capaz de afirmar a liberdade religiosa em termos universais, sem ignorar a diversidade de contextos culturais e jurídicos dos Estados membros. A Resolução 36/55, nesse sentido, não representa a vitória de uma concepção específica de liberdade religiosa, mas a construção de um compromisso normativo mínimo em torno da necessidade de eliminar a intolerância e a discriminação religiosas.

Do ponto de vista jurídico-internacional, a importância da Declaração de 1981 não reside apenas no seu conteúdo normativo, mas no próprio processo de sua elaboração. Ela revela que a liberdade religiosa, embora reconhecida como direito humano fundamental, permanece um campo de intensa disputa interpretativa no sistema internacional. Sua aprovação evidencia, simultaneamente,

²³ NUSSBAUM, M. C., *Liberty of Conscience*, p. 120–145; TAYLOR, C., *Uma Era Secular*, p. 530–560.

a possibilidade e os limites do consenso normativo em matéria de direitos humanos em um mundo caracterizado por pluralismo religioso e divergência antropológica.

Nesse sentido, a Declaração pode ser compreendida como um ponto de inflexão na evolução do direito internacional dos direitos humanos: ela não elimina as tensões inerentes ao tema da liberdade religiosa, mas as torna juridicamente administráveis, estabelecendo parâmetros mínimos de proteção contra a intolerância e abrindo caminho para desenvolvimentos posteriores no campo da proteção da identidade religiosa e da diversidade cultural.

3. A arquitetura jurídica da Declaração de 1981

A Declaração de 1981 constitui um avanço qualitativo no sistema internacional de proteção da liberdade religiosa não por introduzir um novo direito, mas por reorganizar de maneira mais sistemática os elementos já presentes no artigo 18 da Declaração Universal dos Direitos Humanos e no Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos. Seu principal mérito consiste em transformar uma formulação normativa de caráter relativamente geral em uma estrutura interpretativa mais detalhada, capaz de identificar formas concretas de intolerância e discriminação religiosa e de orientar a ação dos Estados no plano prático²⁴.

Em tal conjuntura, a Declaração deve ser compreendida como parte de um processo mais amplo de densificação normativa dos direitos humanos no sistema das Nações Unidas, no qual princípios fundamentais deixam de operar apenas como enunciados programáticos e passam a adquirir maior capacidade de orientação jurídica. A liberdade religiosa, nesse movimento, deixa de ser apenas uma garantia abstrata da consciência individual e passa a ser compreendida como um complexo normativo que envolve dimensões pessoais, comunitárias, institucionais e estatais²⁵.

²⁴ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief. Resolução 36/55, 1981; EVANS, M. D., Religious Liberty and International Law in Europe, 1997.

²⁵ STEINER, H.; ALSTON, P., International Human Rights in Context, 2008.

O ponto de partida dessa arquitetura jurídica permanece a dignidade da pessoa humana, entendida como fundamento último de todos os direitos humanos. A Declaração pressupõe que a religião ou convicção não se reduz a uma opção privada, mas constitui elemento constitutivo da identidade da pessoa, o que implica a necessidade de proteção simultânea da dimensão interior da fé e de sua manifestação externa. Essa duplicidade estrutural impede qualquer redução simplista da liberdade religiosa a uma mera liberdade negativa, exigindo uma abordagem mais complexa por parte do direito internacional²⁶.

Nesse contexto, a distinção entre *forum internum* e *forum externum*, já consagrada no artigo 18 do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, é implicitamente reafirmada e aprofundada. O *forum internum* corresponde ao núcleo íntimo da consciência, no qual se situam as convicções religiosas e filosóficas mais profundas do indivíduo. Trata-se de uma esfera absolutamente protegida, insuscetível de qualquer forma de coerção direta ou indireta por parte do Estado ou de terceiros. Essa proteção absoluta constitui um dos elementos mais robustos da arquitetura dos direitos humanos contemporâneos²⁷.

Por sua vez, o *forum externum* diz respeito à manifestação externa da religião ou convicção, incluindo o culto, a prática, o ensino e a observância religiosa. Embora constitua dimensão essencial da liberdade religiosa, esse âmbito admite limitações estritamente justificadas em uma sociedade democrática, como a proteção da ordem pública, da segurança, da saúde e dos direitos fundamentais de terceiros. A legitimidade dessas restrições, contudo, deve sempre ser interpretada de maneira restritiva, de modo a preservar o núcleo essencial da liberdade religiosa²⁸.

A contribuição específica da Declaração de 1981 reside na explicitação das múltiplas formas de violação da liberdade religiosa, indo além da formulação genérica presente em

²⁶ WITTE JR., J.; GREEN, M. C., Religion and Human Rights, 2012.

²⁷ COMITÊ DE DIREITOS HUMANOS, General Comment No. 22, 1993.

²⁸ DONNELLY, J., Universal Human Rights in Theory and Practice, 2013.

instrumentos anteriores. Entre essas formas, destacam-se a discriminação institucional contra indivíduos ou comunidades religiosas, a restrição ao exercício do culto, a limitação do ensino religioso, a negação de personalidade jurídica a grupos religiosos e a interferência indevida na organização interna das comunidades de fé. Ao tornar visíveis essas modalidades de violação, a Declaração contribui para a operacionalização do direito à liberdade religiosa no plano internacional²⁹.

Outro elemento decisivo de sua arquitetura normativa é a ampliação do escopo das obrigações estatais. Enquanto os instrumentos clássicos de direitos humanos enfatizavam predominantemente obrigações negativas – isto é, deveres de não interferência –, a Declaração de 1981 introduz de forma mais clara a dimensão das obrigações positivas. Os Estados não apenas devem abster-se de práticas discriminatórias, mas também têm o dever de adotar medidas eficazes para prevenir a intolerância, promover a igualdade entre religiões e garantir condições institucionais para o exercício efetivo da liberdade religiosa³⁰.

Essa inflexão aproxima a liberdade religiosa da lógica contemporânea dos direitos humanos como direitos de proteção reforçada, especialmente em contextos de vulnerabilidade. As minorias religiosas, em particular, aparecem como sujeitos cuja proteção exige não apenas igualdade formal, mas também medidas concretas de reconhecimento e salvaguarda. A igualdade, nesse contexto, deixa de ser apenas simétrica e passa a assumir uma dimensão material e substancial, voltada à correção de assimetrias históricas e estruturais³¹.

A arquitetura da Declaração revela ainda uma tensão fundamental entre universalidade normativa e pluralismo cultural. Por um lado, afirma-se o caráter universal da liberdade de religião ou convicção como direito humano inalienável. Por outro, reconhece-se implicitamente que sua aplicação ocorre em con-

²⁹ BIELEFELDT, H., *Freedom of Religion or Belief*, 2013–2015.

³⁰ NUSSBAUM, M. C., *Liberty of Conscience*, 2008.

³¹ TAYLOR, C., *Uma Era Secular*, 2007.

textos culturais, políticos e jurídicos profundamente diversos, o que exige uma linguagem normativa suficientemente flexível para permitir interpretações contextualizadas sem comprometer o núcleo essencial do direito protegido.

Essa tensão não é resolvida pela Declaração, mas institucionalizada como parte de sua própria estrutura. O texto não busca eliminar a diversidade de concepções sobre religião e esfera pública, mas estabelecer um patamar mínimo de proteção contra a intolerância e a discriminação. Nesse sentido, a Declaração opera como um instrumento de mediação entre universalismo jurídico e pluralismo cultural, permitindo a convivência de diferentes modelos de relação entre Estado e religião sob um horizonte comum de proteção da dignidade humana.

Do ponto de vista sistemático, pode-se afirmar que a Declaração de 1981 representa um ponto de inflexão na evolução do direito internacional dos direitos humanos. Ela não apenas reafirma princípios já existentes, mas contribui para a sua reorganização interna, conferindo maior densidade normativa à liberdade religiosa e ampliando sua capacidade de incidência sobre situações concretas de violação. Trata-se, portanto, de um instrumento que combina continuidade e inovação, estabilidade normativa e abertura interpretativa.

4. Da liberdade de crença à identidade religiosa

A evolução do direito internacional dos direitos humanos, especialmente a partir da segunda metade do século XX, revela um deslocamento progressivo de uma compreensão estritamente liberal da liberdade religiosa – centrada na proteção negativa da crença individual contra interferências estatais – para uma concepção mais ampla, na qual a religião passa a ser entendida como elemento constitutivo da identidade pessoal e coletiva. Esse deslocamento não representa a negação do paradigma clássico da liberdade, mas sua ampliação hermenêutica em direção a uma teoria do reconhecimento, na qual a dimensão

religiosa da vida humana é compreendida como componente estruturante da subjetividade e da pertença social³².

Nesse sentido, a liberdade religiosa deixa de ser concebida apenas como direito de não sofrer coerção externa e passa a ser interpretada como direito ao reconhecimento público de formas diversas de vida religiosa. Essa transição pode ser compreendida à luz da teoria do reconhecimento desenvolvida por Axel Honneth, segundo a qual a identidade individual se constitui intersubjetivamente, dependendo de formas socialmente garantidas de reconhecimento nas esferas do amor, do direito e da solidariedade: “as relações de reconhecimento são constitutivas da formação da identidade pessoal”³³. Aplicada ao campo religioso, essa perspectiva permite compreender que a negação da visibilidade pública da fé não constitui apenas limitação jurídica, mas forma de desrespeito à identidade pessoal e comunitária.

De modo convergente, Charles Taylor argumenta que a modernidade tardia é marcada por uma “política do reconhecimento”, na qual a identidade não é simplesmente pressuposta, mas construída e afirmada no espaço público plural. Para o autor, o entendimento contemporâneo exige reconhecer que “a nossa identidade é parcialmente moldada pelo reconhecimento ou pela falta dele”, de modo que o não reconhecimento ou um reconhecimento inadequado pode constituir “uma forma de opressão que aprisiona alguém numa forma de ser falsa, distorcida e redutora”³⁴. Nesse horizonte, a religião não pode ser reduzida a uma crença privada, pois envolve linguagens simbólicas, práticas comunitárias, tradições históricas e formas de vida que estruturam a identidade de indivíduos e grupos. A tentativa de confiná-la exclusivamente ao espaço privado implicaria, portanto, uma forma de empobrecimento antropológico da experiência religiosa.

³² ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, Resolução 36/55, 1981; WITTE JR., J.; GREEN, M. C., Religion and Human Rights, 2012.

³³ HONNETH, A., The Struggle for Recognition, p. 86.

³⁴ TAYLOR, C., Multiculturalismo, 241.

A Declaração de 1981, embora formulada em linguagem jurídica, pode ser interpretada como expressão normativa dessa transição. Ao enfatizar não apenas a liberdade de crença, mas também a liberdade de manifestação, associação, ensino e organização religiosa, o texto reconhece implicitamente que a religião não é apenas uma convicção interior, mas uma realidade social complexa que se expressa em múltiplas dimensões da vida humana. Essa ampliação do escopo da proteção jurídica indica que a liberdade religiosa já não pode ser compreendida exclusivamente no registro individualista clássico.

Diante desse quadro, a identidade religiosa emerge como categoria central para a compreensão contemporânea da liberdade religiosa. Ela não se reduz à adesão intelectual a um conjunto de proposições doutrinárias, mas envolve pertencimento, memória coletiva, práticas rituais e formas de vida compartilhadas. A proteção da liberdade religiosa, portanto, implica também a proteção das condições sociais que tornam possível a manutenção e transmissão dessas identidades ao longo do tempo³⁵.

Essa perspectiva permite compreender por que a discriminação religiosa não afeta apenas indivíduos isolados, mas comunidades inteiras. A negação de reconhecimento jurídico ou social a uma tradição religiosa pode comprometer sua continuidade histórica, sua capacidade de transmissão intergeracional e sua presença no espaço público. Por isso, a liberdade religiosa, no plano contemporâneo, deve ser entendida como direito simultaneamente individual e coletivo, cuja efetividade depende de condições institucionais adequadas de reconhecimento e participação.

A passagem da liberdade de crença para a identidade religiosa também introduz uma nova compreensão da relação entre universalidade e pluralismo. O universalismo dos direitos humanos não se apresenta mais como homogeneização cultural, mas como estrutura normativa capaz de acolher diferenças legítimas de compreensão do sagrado, da verdade e da vida boa. Nesse sentido, a universalidade não elimina a diversidade, mas a

³⁵ NUSSBAUM, M. C., *Liberty of Conscience*, 2008.

pressupõe como elemento constitutivo da dignidade humana. “A convivência democrática exige um processo de aprendizagem complementar entre cidadãos religiosos e seculares”³⁶.

Teologicamente, essa mudança pode ser compreendida como deslocamento de uma concepção meramente abstrata da liberdade religiosa para uma antropologia da alteridade, na qual a relação com o transcendente é sempre mediada por formas históricas e culturais concretas. Isso significa reconhecer que a experiência religiosa não se reduz a uma escolha individual isolada, mas se inscreve em tradições vivas que configuram modos de ser-no-mundo. Essa dimensão histórica e comunitária da fé desafia qualquer tentativa de neutralização absoluta da religião no espaço público.

Nesse horizonte, a contribuição da Declaração de 1981 pode ser reinterpretada não apenas como avanço jurídico, mas como expressão de uma mudança mais profunda na compreensão da pessoa humana no direito internacional. A liberdade religiosa deixa de ser apenas um direito de proteção contra interferências estatais e passa a ser compreendida como condição de possibilidade para a realização plena da identidade humana em sua dimensão espiritual, cultural e comunitária.

5. Intolerância religiosa contemporânea, teologia do domínio e a fragilidade do pluralismo

As transformações analisadas na seção anterior permitem compreender que a ampliação da liberdade religiosa em direção ao reconhecimento da identidade religiosa produz igualmente novos desafios para o direito internacional. Se a Declaração de 1981 buscava enfrentar sobretudo práticas estatais de intolerância e discriminação, o cenário contemporâneo revela formas mais complexas de violação, nas quais a religião deixa de ser apenas objeto de proteção jurídica para converter-se, em determinados contextos, em instrumento de afirmação identitária,

³⁶ HABERMAS, J., *Entre Naturalismo e Religião*, 91.

exclusão social e disputa pelo poder político. É nesse horizonte que se insere a análise da chamada Teologia do Domínio.

A problemática contemporânea da intolerância religiosa ultrapassa o campo das violações jurídicas clássicas e assume novas configurações no interior de movimentos religiosos e políticos que reinterpretam a relação entre fé, poder e sociedade a partir de categorias teológicas de dominação. Entre essas expressões, destaca-se aquilo que parte da literatura contemporânea identifica como *Teologia do Domínio*, um conjunto de interpretações teológicas que não se limita à esfera eclesial, mas projeta uma compreensão de soberania religiosa sobre os diversos âmbitos da vida social, política e institucional³⁷.

Sob esse prisma, a Teologia do Domínio pode ser compreendida menos como um fenômeno exclusivamente doutrinário e mais como uma forma específica de instrumentalização política da identidade religiosa. Sua relevância para este estudo reside precisamente no fato de revelar como o reconhecimento da identidade, quando desvinculado da reciprocidade e da igualdade entre sujeitos de direito, pode converter-se em mecanismo de exclusão da alteridade.

Essa perspectiva implica uma reconfiguração da relação entre religião e espaço público, na medida em que propõe não apenas a presença da fé na sociedade, mas sua transformação em princípio normativo de organização política. Nesse sentido, a religião deixa de operar como fonte de inspiração ética ou crítica profética e passa a ser compreendida como estrutura de poder, capaz de orientar e legitimar a totalidade da vida social segundo um determinado horizonte confessional.

Esse fenômeno não pode ser analisado isoladamente, mas deve ser compreendido em sua genealogia histórica e cultural. No contexto norte-americano, por exemplo, a formação das treze colônias inglesas revela a presença de uma matriz teológica marcada pelo puritanismo calvinista, cuja autocompreensão religiosa frequentemente se articulava com uma visão de missão histórica. Como observa José Luiz dos Santos Karnal, os chamados *pil-*

³⁷ HOROWITZ, M. S., *God's Century*, 2009; INTROVIGNE, M., *Le nuove religioni*, 1996.

grim fathers foram posteriormente interpretados como fundadores simbólicos de uma identidade nacional, operando como um mito de origem no qual o puritanismo passa a ser visto como “a espinha dorsal da cultura e das virtudes americanas”, ainda que representassem apenas uma fração específica da população colonial, marcada por forte identidade religiosa e cultural³⁸.

Considerando esse cenário, a experiência puritana não se limitava à busca de liberdade religiosa frente à perseguição na Inglaterra, mas incluía também uma compreensão teológica da própria colonização como realização de um projeto providencial. A ideia de “Nova Canaã” e de “novo Israel” estruturava uma hermenêutica da história na qual o deslocamento geográfico era interpretado como continuidade das narrativas bíblicas de eleição, êxodo e promessa³⁹. Essa leitura tipológica da Escritura produziu uma teologia da identidade coletiva que frequentemente oscilava entre a consciência de eleição e a justificação de práticas de exclusão.

Nesse contexto, episódios centrais da narrativa bíblica, como o Êxodo, eram reinterpretados não apenas como paradigmas de libertação, mas também como modelos de constituição de um povo eleito destinado a ocupar e organizar uma nova terra sob princípios considerados divinamente estabelecidos. Da mesma forma, tradições de interpretação associadas à teologia da retribuição eram mobilizadas para compreender tanto vitórias quanto crises históricas como expressões da ação direta de Deus na condução da comunidade⁴⁰.

Outro elemento relevante desse processo histórico é a centralidade atribuída à educação religiosa nas colônias puritanas. A alfabetização e a criação de instituições educacionais, incluindo universidades como Harvard e Yale, estavam profundamente vinculadas à necessidade de acesso direto às Escrituras. Contudo, esse projeto educativo não pode ser compreendido apenas como

³⁸ KARNAL, J. L. S., Estados Unidos, p. 45–67.

³⁹ MILLER, P., *Errand into the Wilderness*, 1956.

⁴⁰ NOLL, M. A., *America's God*, 2002.

iniciativa de expansão do conhecimento, mas também como estratégia de formação moral e religiosa da comunidade, orientada pela leitura bíblica como fundamento da vida social e política⁴¹.

Essa herança histórica não deve ser interpretada de forma simplista ou linear, mas ajuda a compreender a persistência de determinados imaginários teológico-políticos na modernidade contemporânea, especialmente quando reinterpretados por correntes fundamentalistas e por movimentos religiosos que articulam fé e projeto político de forma intensiva. Nesse contexto, emerge a chamada Teologia do Domínio, que radicaliza a ideia de soberania divina ao propor sua tradução direta em estruturas de poder social e político.

Do ponto de vista teológico e ético, essa perspectiva coloca desafios significativos à compreensão contemporânea da liberdade religiosa. Quando a religião é concebida como princípio de domínio e não como espaço de reconhecimento da alteridade, abre-se o risco de transformação da fé em instrumento de exclusão, hierarquização e, em casos extremos, de legitimação de práticas de intolerância contra grupos religiosos minoritários ou tradições afrodescendentes.

A tensão central que emerge desse cenário não é simplesmente entre religião e secularidade, mas entre duas formas distintas de compreender o próprio fenômeno religioso: de um lado, uma concepção que o associa à liberdade de consciência, ao reconhecimento do outro e à pluralidade; de outro, uma compreensão que o vincula à imposição de um modelo único de verdade religiosa sobre o espaço público. Essa segunda perspectiva, quando politicamente instrumentalizada, pode contribuir para o enfraquecimento dos próprios fundamentos do pluralismo democrático e do sistema internacional de direitos humanos.

Ao mesmo tempo, a crescente pluralização das sociedades contemporâneas exige novas formas de atuação estatal. A efetividade da liberdade religiosa depende cada vez mais da existência de políticas públicas, instituições de monitoramento, mecanismos de mediação de conflitos, programas educacionais e estratégias de promoção do diálogo intercultural e inter-religioso.

⁴¹ MORISON, S. E., *The Founding of Harvard College*, 1995.

A proteção jurídica formal permanece indispensável, mas revela-se insuficiente sem a construção de uma cultura democrática capaz de reconhecer a legitimidade da diversidade religiosa⁴².

O caso brasileiro oferece um campo particularmente fecundo para a análise dessas transformações. A Constituição Federal de 1988 consolidou um dos mais abrangentes sistemas de proteção da liberdade religiosa da América Latina, fundamentado na dignidade da pessoa humana, na igualdade e na laicidade estatal. Contudo, a realidade brasileira evidencia igualmente os desafios da efetivação desse direito. O crescimento das denúncias de intolerância religiosa, especialmente contra religiões de matriz africana, a presença crescente da religião nos debates políticos, as controvérsias em torno do ensino religioso e os recentes episódios de imposição religiosa em territórios controlados por grupos armados demonstram que a liberdade religiosa permanece um campo de permanente disputa jurídica, política e cultural⁴³.

Sob esse prisma, a Declaração de 1981 adquire uma atualidade crítica renovada. Seu objetivo de eliminar todas as formas de intolerância e discriminação religiosa não pode ser compreendido apenas como uma conquista histórica do direito internacional, mas como uma tarefa permanente de vigilância ética e institucional diante das novas formas de instrumentalização da religião no espaço público.

À luz dessas considerações, a atualidade da Declaração de 1981 não decorre apenas de sua função histórica de combate à discriminação religiosa, mas de sua capacidade de oferecer critérios normativos para enfrentar formas contemporâneas de intolerância que se manifestam justamente mediante a absolutização de identidades religiosas e sua instrumentalização política. A defesa da liberdade religiosa exige, portanto, não apenas a proteção da liberdade de crença, mas também um reconhecimento recíproco entre diferentes tradições religiosas, condição indispensável para a preservação do pluralismo democrático.

⁴² MOORE, D. L., *Overcoming Religious Illiteracy*, p. 17–39.

⁴³ MACHADO, M. D. C., *Religião e política no Brasil contemporâneo*, p. 45-72; CUNHA, C. V. da; LOPES, P. V. L.; LUI, J., *Religião e política*, p. 25-49.

À guisa de conclusão

A análise desenvolvida ao longo deste capítulo permite compreender a liberdade religiosa não apenas como um direito humano entre outros, mas como um dos eixos estruturantes do próprio edifício normativo do sistema internacional de direitos humanos. Sua trajetória histórica revela um processo complexo de deslocamento: da tolerância como solução política de estabilidade na modernidade europeia, passando pela positivação constitucional nos Estados liberais, até sua consolidação como direito humano universal no pós-guerra, culminando na tentativa de sua densificação normativa pela Declaração de 1981⁴⁴.

Nesse percurso, torna-se evidente que a liberdade religiosa não pode ser reduzida a uma simples garantia negativa de não interferência estatal. Ela emerge, progressivamente, como um direito complexo que envolve simultaneamente dimensões individuais e coletivas, internas e externas, jurídicas e culturais. A distinção entre *forum internum* e *forum externum*, longe de esgotar o problema, revela a própria estrutura paradoxal da liberdade religiosa contemporânea: proteger a consciência implica também proteger suas formas de expressão no espaço público, ao mesmo tempo em que se reconhece a necessidade de limites juridicamente justificados para a convivência democrática⁴⁵.

A Declaração de 1981 ocupa, nesse contexto, um lugar de mediação normativa. Ela não inaugura o direito à liberdade religiosa, mas reorganiza seus elementos constitutivos, ampliando sua capacidade de identificação de práticas de intolerância e discriminação. Seu valor não reside apenas no conteúdo normativo, mas na tentativa de tornar operacionais princípios que, até então, permaneciam em grande medida programáticos no sistema internacional⁴⁶.

⁴⁴ DONNELLY, J., *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 2013; EVANS, M. D., *Religious Liberty and International Law in Europe*, 1997.

⁴⁵ COMITÊ DE DIREITOS HUMANOS, General Comment No. 22, 1993.

⁴⁶ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance, Resolução 36/55, 1981.

Contudo, o desenvolvimento contemporâneo do tema revela que a consolidação jurídica da liberdade religiosa não elimina suas tensões fundamentais. Pelo contrário, ela as torna mais visíveis. O deslocamento da liberdade de crença para a identidade religiosa evidencia que o problema não é apenas jurídico, mas também antropológico: trata-se de compreender a religião como dimensão constitutiva da identidade pessoal e coletiva, cuja negação pode significar formas profundas de invisibilização social e cultural⁴⁷.

Nesse horizonte, a teoria do reconhecimento permite iluminar um aspecto decisivo da liberdade religiosa contemporânea: não se trata apenas de garantir a possibilidade de crença, mas de assegurar condições sociais e institucionais para que diferentes tradições religiosas possam existir, ser reconhecidas e participar da vida pública em igualdade de dignidade. A liberdade religiosa, assim compreendida, torna-se inseparável de uma ética do reconhecimento e da alteridade⁴⁸.

É precisamente nesse ponto que se situa a principal contribuição deste capítulo. Ao reinterpretar a Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções (Resolução 36/55) à luz das teorias contemporâneas do reconhecimento, procurou-se demonstrar que sua relevância ultrapassa a função histórica de combate à intolerância religiosa. A Declaração pode ser compreendida como um marco hermenêutico da passagem de uma concepção predominantemente liberal da liberdade religiosa – centrada na proteção negativa da consciência individual – para um paradigma orientado pelo reconhecimento da identidade religiosa como dimensão constitutiva da dignidade humana, da pertença comunitária e da convivência democrática.

Entretanto, a análise também demonstrou que esse horizonte normativo enfrenta desafios significativos no cenário contemporâneo. A emergência de formas renovadas de intolerância religiosa, muitas vezes articuladas a projetos políticos de caráter ultraconservador ou fundamentalista, revela a fragilidade dos consensos

⁴⁷ TAYLOR, C., *Multiculturalismo*, 1992.

⁴⁸ HONNETH, A., *The Struggle for Recognition*, 1995.

normativos internacionais. A instrumentalização da religião como dispositivo de poder e dominação – expressa em determinadas leituras teológicas que absolutizam a identidade religiosa como projeto político – ameaça diretamente os fundamentos do pluralismo e da convivência democrática⁴⁹.

Nessa perspectiva, os desafios contemporâneos à liberdade religiosa já não decorrem exclusivamente da ação coercitiva do Estado, como frequentemente ocorria nas décadas que sucederam à Segunda Guerra Mundial. Eles emergem igualmente de processos de instrumentalização política das identidades religiosas, da radicalização de discursos confessionais e da erosão das condições sociais de reconhecimento recíproco entre diferentes comunidades de fé. Essa transformação amplia significativamente o horizonte de interpretação da Declaração de 1981 e reforça sua atualidade diante das novas configurações da intolerância religiosa global.

Esse cenário evidencia uma tensão estrutural não resolvida pelo direito internacional dos direitos humanos: a distância entre a universalidade normativa da liberdade religiosa e sua efetivação concreta em contextos históricos marcados por desigualdades, conflitos culturais e disputas de poder simbólico. A Declaração de 1981, nesse sentido, não representa um ponto de chegada, mas um marco intermediário em um processo ainda em curso de construção normativa e ética.

Do ponto de vista teológico, essa tensão pode ser interpretada como expressão da ambiguidade constitutiva do religioso na história: ao mesmo tempo em que a fé pode ser fonte de abertura ao transcendente e de reconhecimento do outro, ela também pode ser instrumentalizada como mecanismo de exclusão e absolutização identitária. A liberdade religiosa, nesse sentido, não é apenas um problema jurídico, mas uma questão profundamente teológica e antropológica, que envolve a própria compreensão do ser humano como sujeito de liberdade e relação⁵⁰.

⁴⁹ BIELEFELDT, H., *Freedom of Religion or Belief*, 2013–2015; JENKINS, P., *The Next Christendom*, 2011.

⁵⁰ HABERMAS, J., *Entre Naturalismo e Religião*, 2007.

Mais do que um patrimônio normativo do direito internacional, a liberdade religiosa constitui hoje um critério decisivo para aferir a qualidade democrática das sociedades contemporâneas. A efetividade da Resolução 36/55 dependerá, cada vez mais, da capacidade dos sistemas jurídicos, das instituições públicas e das comunidades religiosas de promover uma cultura de reconhecimento recíproco, na qual a proteção da própria identidade jamais se converta em fundamento para a negação da identidade do outro. É nesse horizonte que a liberdade religiosa revela sua vocação mais profunda: não apenas assegurar o exercício individual da crença, mas tornar possível uma convivência democrática fundada na dignidade, na alteridade e no pluralismo.

Referências bibliográficas

AMOR, Abdelfattah. **Religious Freedom and International Law**: United Nations Reports. Geneva: United Nations, 1998.

BIELEFELDT, Heiner; GHANEA, Nazila; WIENER, Michael. **Freedom of Religion or Belief: An International Law Commentary**. Oxford: OUP Oxford, 2016.

BIELEFELDT, Heiner. **Freedom of Religion or Belief**: Thematic Reports. New York/Geneva: United Nations, 2013–2015.

BOUTROS-GHALI, Boutros. **An Agenda for Peace**. New York: United Nations, 1992.

CUNHA, Christina Vital da; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna. **Religião e política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll Brasil & Instituto de Estudos da Religião (ISER), 2017.

CUNHA, Luiz Antônio. **Educação e Religiões no Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

DONNELLY, Jack. **Universal Human Rights in Theory and Practice**. 3. ed. Ithaca: Cornell University Press, 2013.

ESTADOS UNIDOS. [Constituição (1787)]. **A Constituição dos Estados Unidos da América**. Tradução e introdução de George Lawson. São Paulo: Edusp, 1997.

EVANS, Malcolm D. **Religious Liberty and International Law in Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

FRANÇA. [Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789)]. In: FERREIRA, J. A. Grenno (org.). **Declarações de Direitos**: Direitos do Homem e do Cidadão. São Paulo: Edusp, 1993. p. 45-48.

HABERMAS, Jürgen. **Entre Naturalismo e Religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HONNETH, Axel. **The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts**. Cambridge: Polity Press, 1995.

HOROWITZ, Michael S. **God's Century: Resurgent Religion and Global Politics**. New York: W. W. Norton, 2009.

INTROVIGNE, Massimo. **Le nuove religioni**. Milano: SugarCo, 1996.

ISHAY, Micheline R. **The History of Human Rights: From Ancient Times to the Globalization Era**. California: University of California Press, 2008.

JENKINS, Philip. **The Next Christendom**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

KARNAL, José Luiz dos Santos. **Estados Unidos: a formação da nação**. São Paulo: Contexto, 2007.

LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. São Paulo: Hedra, 2007.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião e política no Brasil contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos. **Religião & Sociedade**, v. 35, n. 2, p. 45-72, jul./dez. 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872015v35n2cap02>.

MILLER, Perry. **Errand into the Wilderness**. Cambridge: Harvard University Press, 1956.

MOORE, Diane L. **Overcoming Religious Illiteracy: A Cultural Studies Approach to the Study of Religion in Secondary Education**. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

MORISON, Samuel E. **The Founding of Harvard College**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

MOYN, Samuel. **The Last Utopia: Human Rights in History**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

NOLL, Mark A. **America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

NUSSBAUM, Martha C. **Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality**. New York: Basic Books, 2008.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Assembleia Geral. **Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções**: Resolução 36/55, de 25 de novembro de 1981.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos**. Nova York, 1966. Promulgado no Brasil pelo Decreto nº 592, de 6 de julho de 1992. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/atualizacao-internacional/organizacao-das-nacoes-unidas-onu/relatorios-internacionais-1/pacto-internacional-sobre-direitos-civis-e-politicos>. Acesso em: 7 jun. 2026.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Comitê de Direitos Humanos. **Comentário Geral nº 22: Artigo 18 (Liberdade de Pensamento, Consciência ou Religião)**. In: BRASIL. Presidência da República. Secretaria de Direitos Humanos. Os Comitês de Tratados de Direitos Humanos da ONU: coletânea de comentários gerais. Brasília: SDH/PR, 2013. p. 89-94.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Comitê de Direitos Humanos. **General Comment No. 22:** Article 18 (Freedom of Thought, Conscience or Religion). CCPR/C/21/Rev.1/Add.4, 1993.

STEINER, Henry; ALSTON, Philip. **International Human Rights in Context:** Law, Politics, Morals. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 2008.

SULLIVAN, Donna J. “Advancing the Freedom of Religion or Belief through the UN Declaration on the Elimination of Religious Intolerance and Discrimination”. **American Journal of International Law**, v. 82, n. 3, p. 487-520, 1988. DOI: <https://doi.org/10.2307/2202962>

TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo:** examinando a política do reconhecimento. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

TAYLOR, Charles. **Uma Era Secular.** São Leopoldo: Unisinos, 2010.

TIERNEY, Brian. **The Idea of Natural Rights:** Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2001.

WITTE JR., John; GREEN, M. Christian (Ed.). **Religion and Human Rights:** An Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Capítulo 14

Liberdade Religiosa e intervenção estatal: A atuação do CONEPLIR

*Religious Freedom and state intervention:
The role of CONEPLIR*

*Libertad Religiosa e intervención estatal:
La actuación del CONEPLIR*

*Justino Carvalho Neto*¹

Resumo

O presente capítulo analisa os limites da intervenção estatal no discurso religioso à luz da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, da teoria dos direitos fundamentais e do modelo brasileiro de laicidade, integrando essa discussão ao quadro normativo internacional estabelecido pela Organização das Nações Unidas. Parte-se da compreensão da liberdade religiosa como direito fundamental dotado de dimensão interna absoluta e dimensão externa sujeita a limites quando em colisão com a igualdade e a dignidade humana. A análise incorpora os padrões mínimos definidos pela Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença², os ensinamentos de Natan Lerner sobre a natureza jurídica da liberdade de religião ou crença no direito internacional

¹ Advogado, graduado em Direito pelas Faculdades Integradas Cândido Mendes (1996). Superintendente Estadual de Promoção da Liberdade Religiosa na Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social e Direitos Humanos do Rio de Janeiro e preside o Conselho Estadual de Defesa e Promoção da Liberdade Religiosa (CONEPLIR/RJ). Membro da Diretoria de Defesa dos Direitos da Pessoa com Deficiência e vice-presidente da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, ambas da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB/RJ). E-mail: jcn1603@gmail.com. ID Lattes: 6298872551395844. ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0005-4195-4120>.

² ONU, Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença.

e as diretrizes do Plano Estadual de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos do Rio de Janeiro. Com base na reflexão de Norberto Bobbio acerca da efetividade dos direitos, sustenta-se que o desafio contemporâneo reside na harmonização entre liberdade e proteção contra discriminação. Examina-se, ainda, o papel do Conselho Estadual de Defesa e Promoção da Liberdade Religiosa (CONEPLIR) e da Superintendência de Promoção da Liberdade Religiosa (SUPPLIR) como mecanismos institucionais que traduzem, no plano local, os compromissos internacionais assumidos pelo Estado brasileiro. Conclui-se que a intervenção estatal é possível, porém excepcional, devendo observar a proporcionalidade e preservar o núcleo essencial da liberdade religiosa em uma sociedade plural.

Palavras-chave: liberdade religiosa, liberdade de expressão, intervenção estatal, Declaração da ONU de 1981, CONEPLIR.

Abstract

This chapter analyzes the limits of state intervention in religious discourse in light of the 1988 Constitution of the Federative Republic of Brazil, the theory of fundamental rights, and the Brazilian model of secularism, integrating this discussion into the international normative framework established by the United Nations. It starts from the understanding of religious freedom as a fundamental right with an absolute internal dimension and an external dimension subject to limitations when in conflict with equality and human dignity. The analysis incorporates the minimum standards defined by the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief³, Natan Lerner's teachings on the legal nature of freedom of religion or belief in international law, and the guidelines of the State Plan for the Promotion of Religious Freedom and Human Rights of Rio de Janeiro. Based on Norberto Bobbio's reflections

³ ONU, Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença.

on the effectiveness of rights, it is argued that the contemporary challenge lies in harmonizing freedom with protection against discrimination. Furthermore, the role of the State Council for the Defense and Promotion of Religious Freedom (CONEPLIR) and the Superintendence for the Promotion of Religious Freedom (SUPPLIR) is examined as institutional mechanisms that translate, at the local level, the international commitments undertaken by the Brazilian State. It concludes that state intervention is possible, yet exceptional, and must observe proportionality while preserving the essential core of religious freedom in a pluralistic society.

Keywords: religious freedom, freedom of expression, state intervention, 1981 UN Declaration, CONEPLIR.

Capítulo 14

Resumen

El presente capítulo analiza los límites de la intervención estatal en el discurso religioso a la luz de la Constitución de la República Federativa del Brasil de 1988, la teoría de los derechos fundamentales y el modelo brasileño de laicidad, integrando esta discusión en el marco normativo internacional establecido por la Organización de las Naciones Unidas. Se parte de la comprensión de la libertad religiosa como un derecho fundamental dotado de una dimensión interna absoluta y una dimensión externa sujeta a límites cuando entra en colisión con la igualdad y la dignidad humana. El análisis incorpora los estándares mínimos definidos por la Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones ⁴, las enseñanzas de Natan Lerner sobre la naturaleza jurídica de la libertad de religión o creencias en el derecho internacional y las directrices del Plan Estatal de Promoción de la Libertad Religiosa y Derechos Humanos de Río de Janeiro. Basándose en la reflexión de Norberto Bobbio acerca de la efectividad de los derechos, se sostiene que el desafío

⁴ ONU, Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença.

contemporâneo reside en la armonización entre la libertad y la protección contra la discriminación. Se examina, además, el papel del Consejo Estatal de Defensa y Promoción de la Libertad Religiosa (CONEPLIR) y de la Superintendencia de Promoción de la Libertad Religiosa (SUPPLIR) como mecanismos institucionales que traducen, en el plano local, los compromisos internacionales asumidos por el Estado brasileño. Se concluye que la intervención estatal es posible, pero excepcional, debiendo observar la proporcionalidad y preservar el núcleo esencial de la libertad religiosa en una sociedad plural.

Palabras clave: libertad religiosa, libertad de expresión, intervención estatal, Declaración de la ONU de 1981, CONEPLIR.

Introdução

Capítulo 14

A liberdade é um direito fundamental do cidadão e amplamente reconhecida como valor central nas sociedades democráticas modernas. Pode ser compreendida como a capacidade de agir e pensar por conta própria, sem interferência excessiva do Estado ou de outras pessoas. No entanto, essa liberdade, quando projetada no espaço público, encontra limites na convivência social e na necessidade de proteção de outros direitos igualmente fundamentais. A Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 assegura, em seu artigo 5º, inciso VI, que é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo garantido o livre exercício dos cultos religiosos ⁵. Trata-se de garantia que integra o núcleo essencial do Estado Democrático de Direito e se relaciona diretamente com a dignidade da pessoa humana, fundamento estruturante da ordem constitucional brasileira.

A liberdade religiosa não é apenas um direito formalmente assegurado, mas a manifestação mais profunda da própria liberdade humana, pois protege o foro íntimo da consciência, onde se formam as convicções últimas que estruturam a identidade moral e existencial do indivíduo. Ela garante que cada pessoa possa estruturar

⁵ BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, art. 5º, VI.

sua própria visão de mundo, estabelecer seus referenciais éticos e orientar sua conduta segundo convicções íntimas. Essa proteção é especialmente relevante em sociedades plurais, nas quais convivem múltiplas tradições religiosas, correntes filosóficas e perspectivas culturais. A ausência dessa garantia implicaria risco concreto de imposição ideológica ou de perseguição institucionalizada.

No plano internacional, essa compreensão encontra respaldo explícito na Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença, proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 25 de novembro de 1981. Em seu preâmbulo, a Declaração de 1981 afirma que “a religião ou as convicções, para quem as professa, constituem um dos elementos fundamentais em sua concepção de vida” e que, portanto, “a liberdade de religião ou de convicções deve ser integralmente respeitada e garantida”⁶. Essa formulação, como destaca o professor Heiner Bielefeldt, expressa uma abertura ampla a diferentes tipos de convicções religiosas ou relacionadas à crença, combinada com salvaguardas contra a banalização do direito, na medida em que exige que as religiões e crenças tenham um significado existencial que permeia toda a autocompreensão de uma pessoa e seu modo de vida⁷.

A liberdade religiosa possui dimensão interna, relacionada ao foro íntimo do indivíduo, e dimensão externa, referente à manifestação pública da fé, à pregação, à difusão de ideias religiosas e à organização das instituições confessionais. A dimensão interna é absoluta no sentido de que o Estado não pode penetrar na consciência do indivíduo. Já a dimensão externa, por se projetar no espaço público, pode encontrar limitações quando colidir com outros direitos fundamentais. É nesse ponto que surge a problemática central: até que ponto o Estado pode mediar quando o discurso religioso entra em colisão com a igualdade, a vedação à discriminação e a proteção da dignidade humana?

⁶ ONU, Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença, preâmbulo.

⁷ BIELEFELDT, H.; WIENER, M., Religious freedom under scrutiny.

O presente capítulo propõe-se a responder essa questão a partir de um diálogo entre o ordenamento constitucional brasileiro, os parâmetros do direito internacional dos direitos humanos — com destaque para a Declaração de 1981 da ONU e a contribuição doutrinária de Natan Lerner — e a experiência concreta do estado do Rio de Janeiro, onde o CONEPLIR e a SUPPLIR desenvolvem, de forma sistemática, políticas públicas voltadas à promoção da liberdade religiosa e ao enfrentamento da intolerância.

1. O quadro normativo internacional: da Declaração Universal à Resolução de 1981 da ONU

A proteção internacional da liberdade religiosa tem raízes históricas que antecedem a própria criação das Nações Unidas. Como observa Natan Lerner, a proteção da liberdade religiosa precedeu historicamente a proteção de outros direitos, iniciando com disposições em tratados bilaterais que modificavam a regra tradicional *cuius regio eius religio* — um sistema fraco e limitado que só funcionava em favor das minorias religiosas que um Estado signatário buscava proteger, geralmente com base na reciprocidade⁸. Os tratados de Augsburg (1555), Vestfália (1648) e Viena (1815) foram etapas importantes nesse desenvolvimento, revelando que a comunidade internacional estava relativamente receptiva ao princípio da proteção humanitária.

Com o estabelecimento das Nações Unidas após a Conferência de São Francisco de 1945, houve uma mudança paradigmática: o foco deslocou-se da proteção de grupos para a proteção de indivíduos com base em seus direitos individuais e na não discriminação. O primeiro instrumento das Nações Unidas a abordar o tema foi a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, cujo influente Artigo 18 garantiu o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião, incluindo a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença no culto, na observância, na prática e no

⁸ LERNER, N., *The nature and minimum standards of freedom of religion or belief*.

ensino⁹. Como destaca Lerner, o Artigo 18 influenciou grandemente tanto o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos de 1966 quanto a posterior Declaração de 1981.

No entanto, foram necessárias quase duas décadas de negociações para que a comunidade internacional chegasse a um instrumento específico sobre intolerância e discriminação religiosa. Quando a Assembleia Geral das Nações Unidas adotou, em 25 de novembro de 1981, sem votação, a Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença, ela foi saudada por diplomatas como um marco importante na promoção e proteção dos direitos humanos neste campo fundamental¹⁰. Trata-se, de fato, do primeiro instrumento internacional de direito não vinculante com foco específico na intolerância religiosa.

As longas e difíceis negociações durante os trabalhos preparatórios da Declaração de 1981 refletem as profundas divergências políticas e ideológicas da Guerra Fria: os Estados ocidentais defendiam a liberdade religiosa em sentido amplo, enquanto o bloco comunista enfatizava o direito de não ter religião e a proteção da crença ateuista¹¹. Essas tensões resultaram em uma linguagem de compromisso: em vez de referência explícita à “liberdade de mudar de religião ou crença”, o Artigo 1º da Declaração de 1981 afirma que o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião “inclui a liberdade de ter uma religião ou qualquer convicção a sua escolha”¹². Apesar dessa formulação mais contida, tanto o Relator Especial sobre liberdade de religião ou crença quanto o Comitê de Direitos Humanos das Nações Unidas esclareceram que os direitos de substituir a própria religião ou crença atual por outra, de adotar visões ateístas ou de manter a própria religião permanecem plenamente protegidos¹³.

⁹ LERNER, N., The nature and minimum standards of freedom of religion or belief.

¹⁰ BIELEFELDT, H.; WIENER, M., Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Crença.

¹¹ BIELEFELDT, H.; WIENER, M., Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Crença.

¹² ONU, Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença, art. 1º.

¹³ BIELEFELDT, H.; WIENER, M., Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas

Para compreender a estrutura normativa da Declaração de 1981, é essencial analisar seus artigos centrais. O Artigo 2º fornece uma definição importante dos termos “intolerância e discriminação” baseadas na religião ou crença, significando:

qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferência fundada na religião ou nas convicções e cujo fim ou efeito seja a abolição ou o comprometimento do reconhecimento, do gozo ou do exercício dos direitos humanos e das liberdades fundamentais em igualdade de condições¹⁴

Natan Lerner, ao comentar essa definição, observa que o termo “intolerância” é impreciso e vago, de natureza essencialmente psicológica, filosófica e emocional, enquanto o termo “discriminação” tem um significado jurídico claro — sendo a intolerância a atitude que pode motivar atos de discriminação, e a discriminação a violação jurídica propriamente dita ¹⁵.

O Artigo 6º da Declaração de 1981 contém um catálogo não exaustivo de manifestações protegidas pelo direito à liberdade de pensamento, consciência, religião ou crença, incluindo: a liberdade de manter locais de culto ou reunião; de estabelecer instituições de caridade ou humanitárias; de produzir, adquirir e utilizar materiais relacionados aos ritos ou costumes; de escrever, publicar e divulgar publicações; de ensinar uma religião ou crença em locais apropriados; de solicitar e receber contribuições voluntárias; de formar e nomear líderes religiosos; de celebrar feriados e cerimônias; e de manter comunicação com indivíduos e comunidades nacionais e internacionais ¹⁶. Esse catálogo, como ressaltam Bielefeldt e Wiener, revelou-se altamente relevante, pois em muitas constituições nacionais as disposições relativas à

de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Crença.

¹⁴ ONU, Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença, art. 2º.

¹⁵ LERNER, N., The nature and minimum standards of freedom of religion or belief.

¹⁶ ONU, Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença, art. 6º.

liberdade de religião se concentram principalmente no elemento do “culto”, deixando à margem outras dimensões igualmente protegidas.

O Artigo 4º, por sua vez, solicita a todos os Estados que adotem medidas eficazes para prevenir e eliminar a discriminação com base na religião ou crença em todos os domínios da vida civil, econômica, política, social e cultural ¹⁷. Essa abrangência tem sido interpretada pelo Relator Especial da ONU como refutando tentativas de confinamento do exercício da liberdade religiosa à “esfera privada”, reconhecendo-se que esse direito se manifesta em todas as dimensões da vida social. A formulação do Artigo 4º inspirou diretamente o conteúdo do Plano Estadual de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos do Rio de Janeiro, que estrutura seus eixos orientadores ao redor das diversas esferas de vida social — justiça, cultura, trabalho e educação — em clara correspondência com a diretriz da ONU.

2. Os padrões mínimos internacionais segundo Natan Lerner e sua repercussão no ordenamento brasileiro

A contribuição doutrinária de Natan Lerner para a compreensão dos padrões mínimos da liberdade de religião ou crença no direito internacional é de singular relevância para a interpretação dos mecanismos institucionais brasileiros de proteção a esse direito. Em estudo publicado na *BYU Law Review*, Lerner propõe um inventário sistemático das medidas adotadas no direito internacional para garantir a liberdade de religião ou crença, articulando os diferentes instrumentos globais e regionais em torno de um núcleo normativo comum ¹⁸.

Lerner sublinha que a noção de “religião” é difícil de definir em termos jurídicos e que, para evitar controvérsias filosóficas e ideológicas, o direito internacional prescreveu um catálogo

¹⁷ ONU, Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença, art. 4º.

¹⁸ LERNER, N., *The nature and minimum standards of freedom of religion or belief*.

go de direitos e os meios de proteção desses direitos sob o título consensual de “liberdade de pensamento, consciência e religião”, em vez de tentar definir as próprias liberdades ¹⁹. Essa opção metodológica, que privilegia a proteção das manifestações concretas da liberdade religiosa em detrimento de definições fechadas, ecoa no artigo 1º da Declaração de 1981 e encontra paralelo na jurisprudência do Supremo Tribunal Federal brasileiro, que reconhece a amplitude do conceito constitucional de liberdade de crença.

Um aspecto central da análise de Lerner é a distinção entre o foro interno — absolutamente protegido — e o foro externo ou manifestações da liberdade religiosa, que admitem limitações. Como explica o autor, ao contrário da liberdade de pensamento e de consciência, que só pode ser limitada por técnicas psicológicas complexas que influenciam a mente humana, surgem problemas relativamente às manifestações dos direitos religiosos porque esses direitos são mais suscetíveis de derrogação ²⁰. O Artigo 18(3) do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, que serve de parâmetro interpretativo para a Declaração de 1981, permite limitações ao foro externo apenas quando prescritas por lei e necessárias para proteger a segurança, a ordem, a saúde ou a moral pública, ou os direitos e liberdades fundamentais de terceiros. Essa mesma estrutura de análise — núcleo absoluto e manifestações reguláveis — é adotada pela doutrina constitucional brasileira e pela jurisprudência do STF.

Lerner também chama atenção para o problema da incitação ao ódio religioso, tema que, embora ausente da Declaração de 1981 de forma direta, é tratado pelo Artigo 20(2) do PIDCP, que impõe aos Estados-partes o dever de proibir por lei a incitação ao ódio religioso que constitua incitamento à discriminação, à hostilidade ou à violência ²¹. O autor destaca que o Comitê de Direitos Humanos, em seu Comentário Geral sobre o Artigo 20, afirmou que essa proibição é plenamente compatível com a liber-

¹⁹ LERNER, N., The nature and minimum standards of freedom of religion or belief.

²⁰ LERNER, N., The nature and minimum standards of freedom of religion or belief.

²¹ LERNER, N., The nature and minimum standards of freedom of religion or belief.

dade de expressão — uma ponderação que é diretamente relevante para a análise da atuação do CONEPLIR nos casos em que emite Notas de Repúdio contradiscursos estigmatizantes. Essa questão da compatibilidade entre liberdade de expressão e proibição do discurso de ódio religioso é, como veremos, uma das linhas de tensão mais presentes na atuação do conselho fluminense.

No que diz respeito aos mecanismos de proteção, Lerner observa que, apesar da ausência de uma convenção vinculante específica sobre liberdade religiosa, o sistema de Relatores Especiais da ONU inaugurado em 1986 — denominado inicialmente “Relator Especial sobre intolerância religiosa” e renomeado em 2000 para “Relator Especial sobre liberdade de religião ou crença” — tem cumprido o papel que normalmente seria desempenhado por mecanismos formais incorporados em tratados obrigatórios ²². Essa observação aponta para a relevância dos mecanismos de monitoramento e fiscalização no campo da liberdade religiosa, fornecendo um modelo institucional que o estado do Rio de Janeiro procurou replicar em escala subnacional através do CONEPLIR e da SUPPLIR.

Capítulo 14

3. Direito à liberdade religiosa no Brasil: coexistência e tensões

Conforme ensina Norberto Bobbio, a problemática central dos direitos humanos na atualidade não se encontra na sua fundamentação teórica, mas sim na eficácia de sua proteção prática ²³. A afirmação revela que os direitos fundamentais coexistem e podem entrar em tensão. A colisão entre liberdade religiosa e outros direitos não significa negação de um deles, mas necessidade de harmonização. Em um Estado constitucional, nenhum direito é exercido de maneira ilimitada quando sua manifestação compromete direitos igualmente protegidos.

O Brasil adota modelo de Estado laico, o que significa neutralidade institucional em matéria religiosa. A laicidade não im-

²² LERNER, N., *The nature and minimum standards of freedom of religion or belief*.

²³ BOBBIO, N., *A era dos direitos*.

plica hostilidade à religião, nem exclusão do fenômeno religioso do espaço público. Significa, antes, ausência de religião oficial e proibição de favorecimento ou discriminação por parte do poder público. O Supremo Tribunal Federal, ao analisar a ADI 4439, estabeleceu que o modelo de laicidade brasileiro possibilita a cooperação entre o Estado e as religiões, desde que sejam observados os princípios da liberdade e da igualdade ²⁴. Tal entendimento reforça que o espaço público não é antirreligioso, mas plural.

Esse modelo de laicidade cooperativa encontra fundamentação teórica no próprio preâmbulo da Declaração de 1981 da ONU, que afirma ser “essencial promover a compreensão, a tolerância e o respeito nas questões relacionadas com a liberdade de religião e de convicções” e assegurar que “não seja aceito o uso da religião ou das convicções com fins incompatíveis com os da Carta das Nações Unidas” ²⁵. A Declaração também reconhece que:

a liberdade de religião ou de convicções deve contribuir também na realização dos objetivos da paz mundial, justiça social e amizade entre os povos e à eliminação das ideologias ou práticas do colonialismo e da discriminação racial²⁶

Trata-se de uma visão que supera a mera tolerância negativa para afirmar uma função ativa da liberdade religiosa na construção da paz e da justiça.

Todavia, a neutralidade estatal impõe ao poder público o dever de impedir que a religião seja utilizada como instrumento de opressão ou exclusão. A liberdade de expressão, prevista no artigo 5º da Constituição, incisos IV e IX, protege a manifestação do pensamento, inclusive religioso ²⁷. Mas há um limite: quando o

²⁴ BRASIL, Supremo Tribunal Federal, Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.439/DF.

²⁵ ONU, Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença, preâmbulo.

²⁶ ONU, Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença, preâmbulo.

²⁷ BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, art. 5º, IV e IX.

discurso religioso deixa de ser mera exposição doutrinária e passa a incitar violência, exclusão institucional ou tratamento degradante de grupos religiosos minoritários, a intervenção estatal pode tornar-se não apenas legítima, mas exigida pelo próprio compromisso constitucional com a dignidade da pessoa humana e pela obrigação internacional assumida pelo Brasil ao aderir ao PIDCP.

Para além da atuação jurisdicional, o enfrentamento de práticas intolerantes também se manifesta na esfera administrativa e nas políticas públicas de promoção da igualdade. Nesse contexto, destaca-se a atuação do Conselho Estadual de Defesa e Promoção da Liberdade Religiosa (CONEPLIR) e da Superintendência de Promoção da Liberdade Religiosa (SUPPLIR), órgãos voltados ao monitoramento, à mediação e à formulação de estratégias institucionais destinadas à prevenção da intolerância religiosa no estado do Rio de Janeiro. A existência de instâncias como o CONEPLIR e a SUPPLIR evidencia que a proteção da liberdade religiosa não se limita à repressão judicial de excessos, mas envolve igualmente a construção de espaços de diálogo e a adoção de medidas educativas e preventivas — em perfeita consonância com o espírito da Declaração de 1981 da ONU.

4. O Plano Estadual de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos do Rio de Janeiro como tradução dos parâmetros internacionais

A institucionalização da proteção à liberdade religiosa no estado do Rio de Janeiro representa um dos exemplos mais sistemáticos de tradução, para o plano subnacional, dos compromissos internacionais assumidos pelo Brasil no campo dos direitos humanos. O Decreto Estadual nº 46.283, de 18 de abril de 2018, que instituiu o Plano Estadual de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos do Rio de Janeiro (PEPLRDH), é o resultado de um processo participativo que se iniciou em 2009 e envolveu ampla consulta pública com organizações religiosas, acadêmicos e representantes do poder público.

A estrutura do PEPLRDH revela uma clara inspiração nos parâmetros da Declaração de 1981 da ONU. O Plano organiza

seus eixos orientadores em quatro dimensões que correspondem, em larga medida, ao escopo do Artigo 4º da Declaração, que solicita a todos os Estados a adoção de medidas eficazes para prevenir e eliminar a discriminação com base na religião ou crença em todos os domínios da vida: o Eixo Orientador 1, voltado à diversidade religiosa, ao sistema de justiça, ao meio ambiente e aos direitos humanos; o Eixo Orientador 2, dedicado à diversidade religiosa, à cultura, à comunicação, à mídia e a novos temas; o Eixo Orientador 3, destinado à diversidade religiosa, ao trabalho, aos direitos humanos e à seguridade social; e o Eixo Orientador 4, focado na diversidade religiosa, na educação, na ciência e na tecnologia ²⁸.

No âmbito do Eixo Orientador 1, o Plano prevê, entre outras ações programáticas, a garantia da laicidade do Estado mediante vedação, nos espaços públicos, da institucionalização de qualquer religião em detrimento das demais expressões de consciência ou crença ²⁹. Essa diretriz ecoa o Artigo 2º, parágrafo 1º, da Declaração de 1981, que estabelece que “ninguém será objeto de discriminação por motivos de religião ou convicções por parte de nenhum Estado, instituição, grupo de pessoas ou particulares” — formulação que, como ressaltam Bielefeldt e Wiener, sublinha que todos os seres humanos, não apenas os cidadãos, são titulares desse direito, e que tanto os Estados quanto atores não estatais podem ser responsabilizados por discriminação religiosa.

No âmbito do Eixo Orientador 4, o Plano dedica especial atenção à promoção do respeito à liberdade religiosa no espaço escolar, incluindo a viabilização de alternativas de merenda escolar para alunos com restrições alimentares decorrentes de sua confissão religiosa, a garantia do uso de trajes e símbolos religiosos pessoais em ambiente escolar e a criação da Semana de Valorização da Diversidade Cultural e Religiosa ³⁰. Essas ações dialogam diretamente com o Artigo 5º da Declaração de 1981, que prevê direitos detalhados dos pais e tutores legais para organizar

²⁸ RIO DE JANEIRO, Decreto nº 46.283, de 18 de abril de 2018.

²⁹ RIO DE JANEIRO, Decreto nº 46.283, de 18 de abril de 2018, art. 5º, V.

³⁰ RIO DE JANEIRO, Decreto nº 46.283, de 18 de abril de 2018, art. 13.

a vida familiar de acordo com sua religião ou crença e referência o princípio do melhor interesse da criança — que, como observam Bielefeldt e Wiener, antecipou em oito anos a Convenção sobre os Direitos da Criança de 1989.

O Plano também incorpora, de forma pioneira, a preocupação com a criminalização indevida de práticas religiosas, prevendo o mapeamento de tipos penais que possam ser usados para criminalizar práticas religiosas — como os tipos de curandeirismo, charlatanismo, perturbação do sossego e crimes ambientais — e a criação de mecanismos de acompanhamento desses casos pela Secretaria de Direitos Humanos ³¹. Essa preocupação reflete a dimensão de proteção que o Artigo 6º da Declaração de 1981 confere às práticas religiosas, e que a jurisprudência internacional tem interpretado de forma expansiva, reconhecendo a proteção de práticas tradicionais de comunidades religiosas, especialmente as de matrizes africanas e indígenas, que no Brasil historicamente sofreram criminalização.

5. A atuação do CONEPLIR: efetividade dos padrões internacionais no plano local

A trajetória de institucionalização da proteção ao fenômeno religioso no Rio de Janeiro reflete uma transição paradigmática que superou o estágio de grupos de trabalho provisórios para consolidar-se como política de Estado permanente. A gênese desse processo remonta ao Grupo de Trabalho Permanente de Enfrentamento à Intolerância e Discriminação Religiosa (GTIREL), estabelecido em 2011, cuja maturidade institucional permitiu que ele próprio deliberasse sobre o primeiro edital de eleição para a composição do Conselho Estadual de Defesa e Promoção da Liberdade Religiosa (CONEPLIR), formalizado definitivamente pelo Decreto Estadual nº 46.221, de 18 de janeiro de 2018. Esta evolução normativa, operada sob a coordenação da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Social e Direitos Humanos (SEDSODH), não representou apenas

³¹ RIO DE JANEIRO, Decreto nº 46.283, de 18 de abril de 2018, art. 7º.

um rearranjo burocrático, mas uma resposta estratégica voltada à criação de um espaço sistematizado para a identificação e o combate aos mecanismos de discriminação religiosa.

A criação do Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e dos direitos humanos (CEPLIR) em 2012, como estrutura pioneira no estado para a defesa e promoção do direito à liberdade religiosa, precedeu formalmente o CONEPLIR e estabeleceu as bases operacionais sobre as quais o conselho posteriormente se assentaria. Na sequência, as atribuições do CEPLIR foram incorporadas a Superintendência de Promoção da Liberdade Religiosa (SUPPLIR), que implantou os Núcleos de Atendimento às Vítimas de Intolerância Religiosa como porta de entrada para o atendimento dos casos de intolerância, sendo o primeiro inaugurado na cidade de Nova Iguaçu devido à maior incidência de casos. Essa sequência institucional — primeiro o centro de atendimento e monitoramento, depois o órgão consultivo representativo e, por fim, a superintendência — revela uma lógica construtiva em que a capacidade técnica e o acúmulo de experiência prática precederam e informaram a formalização política. Essa lógica é coerente com as recomendações da Declaração de 1981, cujo Artigo 7º exige que as legislações nacionais garantam que todos possam usufruir dos direitos e liberdades nela consagrados na prática — ênfase na efetividade concreta, não apenas na positivação formal.

A eficácia do CONEPLIR fundamenta-se em sua natureza híbrida e em uma paridade deliberativa que prioriza a representatividade social, conforme estipula o Regimento Interno, que fixa um quórum pautado pela predominância deliberada de 75% da sociedade civil e segmentos religiosos frente a apenas 25% destinados ao poder público. Essa disparidade estrutural assegura que a neutralidade estatal não seja interpretada como um distanciamento inerte ou hostil ao sagrado, mas como a ausência de religião oficial aliada a um modelo de cooperação que abarca ateus, agnósticos e grupos tradicionais. Ao garantir a participação direta desses atores na formulação de diretrizes, o conselho traduz a laicidade em uma construção coletiva, evitando que o diálogo inter-religioso seja uma imposição governamental unilateral.

Essa estrutura de participação plural encontra fundamentação nos padrões internacionais estabelecidos por Natan Lerner, que sublinha a importância dos aspectos coletivos dos direitos religiosos — reunião, associação, organização e laços e contatos internacionais — já identificados no estudo pioneiro de Arcot Krishnaswami de 1960, que se tornaria um dos marcos preparatórios da Declaração de 1981 ³². A composição do CONEPLIR materializa, portanto, uma concepção de liberdade religiosa que é ao mesmo tempo individual e coletiva, reconhecendo que a proteção efetiva dessa liberdade requer a participação ativa das próprias comunidades religiosas na formulação das políticas públicas que as afetam.

No âmbito da atuação pragmática, o CONEPLIR materializa a distinção jurídica entre a dimensão interna da liberdade religiosa — absoluta e inviolável — e a dimensão externa sujeita a limites, intervindo como mediador de conflitos simbólicos e garantidor de direitos em casos de intolerância manifesta. Essa vigilância é exemplificada pelas Notas de Repúdio emitidas entre 2024 e 2026, que documentam a defesa da religião Wicca e da bruxaria contra discursos estigmatizantes, bem como a proteção da comunidade judaica diante de boicotes discriminatórios na Cobal do Leblon, na Lapa e no restaurante O Porco Gordo, no Recreio, onde a exposição de símbolos nacionais israelenses com marcas de proibição feriu a dignidade desse grupo. A atuação do conselho também se destacou no repúdio à agressão física sofrida pela Senhora Fátima Candeias na Praça do Catete e na crítica ao uso descontextualizado de símbolos sagrados durante o show da artista Madonna em Copacabana e nos desfiles de Carnaval.

Ao acionar a Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância (DECRADI) com fundamento na Lei nº 7.716/89 — a histórica Lei Caó —, o CONEPLIR equilibra a liberdade de expressão com o respeito aos elementos sagrados, preservando a paz social em face de episódios de desrespeito explícito. Essa

³² LERNER, N., The nature and minimum standards of freedom of religion or belief.

articulação entre órgão consultivo e estrutura policial especializada configura, no plano prático, o modelo de proteção em múltiplas camadas que a comunidade internacional identificou como essencial: o mandato do Relator Especial da ONU sobre liberdade de religião ou crença também atua em articulação com sistemas jurídicos nacionais, combinando *soft law* com mecanismos de monitoramento e responsabilização ³³.

Outro episódio ilustrativo da atuação mediadora do CONEPLIR ocorreu em 3 de julho de 2026, durante evento promovido pela Associação dos Conselheiros e ex-Conselheiros Tutelares do Estado do Rio de Janeiro (ACTERJ), em Duque de Caxias, quando uma promotora de justiça do MPRJ repreendeu publicamente a apresentação de um poema com referência a Deus, classificando a manifestação como “inconstitucional”. Do ponto de vista jurídico-constitucional, a postura revelou uma inversão dos contornos da laicidade: essa garantia veda a existência de religião oficial, mas não autoriza a supressão de manifestações religiosas individuais em espaços públicos — distinção já pacificada pelo STF na ADI 4439, que reconheceu o modelo brasileiro de laicidade colaborativa ³⁴. A OAB-RJ, por meio de nota de repúdio conjunta de suas Comissões de Combate à Intolerância Religiosa e de Advogados Cristãos, afirmou que a laicidade não pode servir de pretexto para cercear a liberdade de expressão individual ³⁵. O CONEPLIR em Nota Oficial reafirmou que qualquer restrição ao exercício da fé constitui violação grave aos direitos humanos e à ordem constitucional, e que a diversidade religiosa é parte essencial da identidade democrática fluminense — posicionamento coerente com o Artigo 1º da Declaração de 1981 da ONU, que assegura a manifestação religiosa tanto em público como em privado.

³³ BIELEFELDT, H.; WIENER, M., Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Crença.

³⁴ BRASIL, Supremo Tribunal Federal, Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.439/DF.

³⁵ OAB-RJ, Nota de repúdio conjunta da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa e da Comissão de Advogados Cristãos da OABRJ.

Em última análise, o papel do CONEPLIR e da SUPPLIR reside na transposição da promessa constitucional de liberdade de crença para a esfera da efetividade, superando o desafio que Bobbio identificou como o verdadeiro problema dos direitos humanos modernos: não a sua fundamentação, mas a sua proteção prática ³⁶. A existência dessas estruturas demonstra que o Estado laico no Rio de Janeiro não é indiferente; ele exerce uma função pedagógica essencial, que se distingue da mera função coercitiva penal ao promover o diálogo inter-religioso e a educação para a convivência. Assim, ao garantir o núcleo essencial da dignidade humana, o CONEPLIR e a SUPPLIR asseguram que a diversidade religiosa não seja um foco de tensão, mas um pilar da paz social e da justiça no cenário fluminense.

Capítulo 14

6. Atuação estatal: entre a função coercitiva e a prática educativa

A mediação estatal no discurso religioso não se reduz à sanção penal, podendo ocorrer por meio de políticas públicas que busquem assegurar a convivência plural e o respeito à dignidade humana, sem descaracterizar a laicidade do Estado. A distinção entre manifestação religiosa legítima e discurso intolerante exige análise concreta e contextual. A defesa de dogmas internos, mesmo que moralmente rígidos, integra a liberdade religiosa. A crítica teológica, a pregação moral e a divergência ética fazem parte do debate democrático. Entretanto, quando o discurso deixa de ser mera exposição doutrinária e passa a incitar violência, exclusão institucional ou tratamento degradante, a intervenção estatal pode tornar-se legítima.

Essa distinção entre discurso legítimo e discurso intolerante reproduz, no plano interno, a dicotomia que o direito internacional estabelece entre a liberdade de manifestar a religião — protegida pelo Artigo 1º da Declaração de 1981 e pelo Artigo 18 do PIDCP — e a incitação ao ódio religioso, proibida pelo Artigo 20(2) do

³⁶ BOBBIO, N., *A era dos direitos*.

PIDCP. Como Natan Lerner assinala, a necessidade e o desejo de chegar a um consenso na elaboração da Declaração de 1981 refletiram-se nas referências à conversão, às atividades missionárias e ao direito de ensinar e propagar uma religião, revelando que as fronteiras entre manifestação legítima e proselitismo abusivo são fluidas e dependem do contexto ³⁷. A análise caso a caso, guiada pelo princípio da proporcionalidade, é, portanto, inescapável.

A aplicação do princípio da proporcionalidade é essencial nesse cenário. A intervenção deve ser adequada ao fim de proteção da dignidade humana, necessária diante da inexistência de meio menos gravoso e proporcional em sentido estrito. Não se trata de suprimir a liberdade religiosa, mas de impedir que ela seja instrumentalizada para violar direitos fundamentais de terceiros. Esse enquadramento é coerente com o Artigo 1º, parágrafo 3º, da Declaração de 1981, que estabelece que a liberdade de manifestar a própria religião ou crença estará sujeita “unicamente às limitações prescritas na lei e que sejam necessárias para proteger a segurança, a ordem, a saúde ou a moral pública ou os direitos e liberdades fundamentais dos demais” ³⁸ — reiterando a exigência de legalidade, necessidade e proporcionalidade como condições cumulativas para qualquer restrição.

Nesse contexto, a função do CONEPLIR e da SUPPLIR não é apenas reativa — de resposta a violações já consumadas — mas proativa, voltada à prevenção por meio da educação, do diálogo inter-religioso e da formação de agentes públicos. O Eixo Orientador 4 do PEPLRDH, dedicado à educação, expressa com clareza essa vocação pedagógica ao promover, no ambiente escolar, uma cultura de paz com respeito inter-religioso e ao criar campanhas que deem visibilidade, de modo igualitário, às diferentes formas de abordagem do sagrado ³⁹. Essa abordagem preventiva e educativa é precisamente o que Bielefeldt e Wiener identificam como o espírito do Artigo 7º da Declaração de 1981, que exige a ampla divulgação da declaração por meio de exposições artísticas,

³⁷ LERNER, N., The nature and minimum standards of freedom of religion or belief.

³⁸ ONU, Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença, art. 1º, § 3º.

³⁹ RIO DE JANEIRO, Decreto nº 46.283, de 18 de abril de 2018, art. 13.

programas de educação cívica e religiosa e metodologias de aprendizagem entre pares ⁴⁰.

A proteção simultânea da liberdade religiosa e da liberdade de expressão constitui condição essencial para uma sociedade plural. O Estado pode intervir no discurso religioso, mas tal intervenção deve ser excepcional, fundamentada e limitada aos casos concretos de ilicitudes. Fora dessa situação, o controle estatal pode configurar censura incompatível com o Estado Democrático de Direito. A atuação do CONEPLIR e da SUPPLIR situa-se, precisamente, nesse equilíbrio: ao emitir Notas de Repúdio — instrumentos de natureza deliberativa e não coercitiva — o conselho exerce sua função constitucional de vigilância ativa sem substituir o papel dos órgãos de persecução penal, acionando estes últimos apenas quando a gravidade das condutas e a expressa violação legal assim o exigem.

Conclusão

Ao promover medidas preventivas e mecanismos institucionais de garantia da liberdade religiosa, o Estado materializa a dimensão prática dos direitos fundamentais, transformando a promessa constitucional em ação concreta. A laicidade, assim compreendida, deixa de ser mera neutralidade formal e assume contornos de compromisso ativo com a dignidade da pessoa humana — em perfeita sintonia com o espírito da Declaração de 1981 da ONU, que não apenas proíbe a discriminação religiosa, mas convoca os Estados a promover ativamente a compreensão, a tolerância e o respeito nas questões relacionadas à liberdade de religião ou crença.

A análise empreendida neste capítulo demonstra que a atuação do CONEPLIR e da SUPPLIR no Rio de Janeiro não é uma iniciativa isolada ou improvisada, mas o resultado de um processo de construção institucional cuidadoso e participativo,

⁴⁰ BIELEFELDT, H.; WIENER, M., Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Crença, art. 7º.

ancorado tanto no ordenamento constitucional brasileiro quanto nos parâmetros do direito internacional dos direitos humanos. A Declaração de 1981 da ONU, os padrões mínimos sistematizados por Natan Lerner e os mecanismos de monitoramento desenvolvidos sob o mandato do Relator Especial das Nações Unidas fornecem o horizonte normativo a partir do qual as políticas fluminenses de proteção à liberdade religiosa adquirem significado mais amplo: elas são, ao mesmo tempo, resposta às demandas locais de comunidades historicamente marginalizadas e concretização de compromissos internacionais assumidos pelo Estado brasileiro.

O desafio contemporâneo consiste, portanto, em assegurar que diferentes convicções coexistam de maneira pacífica, preservando a pluralidade e a igualdade como fundamentos indispensáveis da ordem constitucional, de modo que a intervenção estatal, quando necessária, seja instrumento de proteção e não de restrição indevida da liberdade. O CONEPLIR e a SUPPLIR, ao operar nesse espaço de tensão criativa entre liberdade e igualdade, entre diversidade e dignidade, entre expressão religiosa e respeito ao outro, encarnam a resposta institucional que o Rio de Janeiro construiu para o problema que a ONU identificou há mais de quatro décadas: garantir que a diversidade religiosa seja vivida como riqueza e não como fonte de conflito, como exercício de liberdade e não como instrumento de opressão.

Referências bibliográficas

BIELEFELDT, Heiner; WIENER, Michael. **Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Crença**. Biblioteca Audiovisual das Nações Unidas sobre Direito Internacional. Nova Iorque: ONU, 2021.

BIELEFELDT, Heiner; WIENER, Michael. **Religious freedom under scrutiny**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 1988.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 4.439/DF**. Relator: Min. Luís Roberto Barroso. Julgado em 27 set. 2017. Diário da Justiça Eletrônico, Brasília, DF, 6 mar. 2018.

LERNER, Natan. **The nature and minimum standards of freedom of religion or belief**. *BYU Law Review*, v. 2000, n. 3, p. 905-932, 2000.

OAB-RJ. **Nota de repúdio conjunta da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa e da Comissão de Advogados Cristãos da OABRJ**. Rio de Janeiro, 9 jul. 2026. Disponível em: <https://oabrj.org.br/noticias/nota-repudio-conjunta-comissao-combate-intolerancia-religiosa-comissao-advogados-cristaos>.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou Crença**. Resolução 36/55, de 25 de novembro de 1981. Nova Iorque: ONU, 1981.

RIO DE JANEIRO (Estado). **Decreto nº 46.283, de 18 de abril de 2018**. Institui o Plano Estadual de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2018.

Capítulo 15

Universidade, extensão universitária e liberdade religiosa: Uma pedagogia da alteridade para os próximos 45 anos

*University, university extension and religious freedom:
A pedagogy of otherness for the next 45 years*

*Universidad, extensión universitaria y libertad religiosa:
Una pedagogía de la alteridad para los próximos 45 años*

Andrea Oliveira da Silva¹

Resumo

Este capítulo articula a Resolução 36/55 da ONU, que proclama a liberdade de pensamento, consciência e religião como direito humano, com a reflexão sobre a formação de sujeitos capazes de reconhecer o outro em sua diferença. Parte-se da constatação de que a garantia formal de direitos é insuficiente diante da persistência de práticas de intolerância religiosa, o que exige processos permanentes de formação humana. Com base na ontologia do ser social de Georg Lukács e na educação problematizadora de Paulo Freire, argumenta-se que o reconhecimento do outro é condição constitutiva do sujeito social e se realiza pela via do diálogo. Nesse quadro, situa-se a universidade, cujo compromisso social ultrapassa a produção de conhecimento e alcança a formação de

http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-401-0_015

¹ Especialista em Gestão de Recursos Humanos, Assistência Social e Direitos Humanos, e Direito das Famílias e das Sucessões. Doutoranda e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da PUC-Rio. Integra o projeto Pós-COVID-19 e as favelas brasileiras (USP) e o grupo de pesquisa e extensão interdisciplinar NEGAS/PUC-Rio. Ex-coordenadora da Rede de Empreendimentos Sociais da PUC-Rio (RES-PUC) com experiência em elaboração de projetos sociais participativos e avaliação de ações de extensão. Palestrante em temas ligados à extensão universitária, direitos humanos e políticas sociais. E-mail: andy3536@hotmail.com. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0514799363663318> e ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-9462-7602>

cidadãos aptos à convivência democrática. A extensão universitária, compreendida como processo pedagógico-formador, práxis dialógica e dimensão relacional e ético-política do fazer universitário, é apresentada como o espaço institucional em que esse compromisso se efetiva, ao colocar sujeitos de crenças distintas em relação de reconhecimento recíproco. Conclui-se que a liberdade religiosa deve ser compreendida não apenas como direito formal, mas como expressão concreta da alteridade, cuja consolidação, nos próximos quarenta e cinco anos, dependerá menos da ampliação de marcos legais do que da capacidade das instituições educativas de formar sujeitos para o diálogo intercultural e a convivência democrática.

Palavras-chave: Liberdade religiosa, Extensão universitária, Alteridade, Formação humana, Práxis dialógica.

Capítulo 15

Abstract

This chapter articulates UN Resolution 36/55, which proclaims freedom of thought, conscience and religion as a human right, with a reflection on the formation of subjects capable of recognising the other in their difference. It starts from the observation that the formal guarantee of rights is insufficient in the face of the persistence of practices of religious intolerance, which demands permanent processes of human formation. Based on Georg Lukács's ontology of social being and Paulo Freire's problematising education, it argues that the recognition of the other is a constitutive condition of the social subject and is achieved through dialogue. Within this framework, the university is situated, whose social commitment goes beyond the production of knowledge and reaches the formation of citizens capable of democratic coexistence. University extension, understood as a pedagogical-formative process, dialogical praxis, and a relational and ethical-political dimension of university practice, is presented as the institutional space in which this commitment is realised, by placing subjects of different beliefs in a relationship of

mutual recognition. It concludes that religious freedom must be understood not only as a formal right, but as a concrete expression of otherness, whose consolidation over the next forty-five years will depend less on the expansion of legal frameworks than on the capacity of educational institutions to form subjects for intercultural dialogue and democratic coexistence.

Keywords: Religious freedom, University extension, Otherness, Human formation, Dialogical praxis.

Resumen

Este capítulo articula la Resolución 36/55 de la ONU, que proclama la libertad de pensamiento, conciencia y religión como derecho humano, con la reflexión sobre la formación de sujetos capaces de reconocer al otro en su diferencia. Se parte de la constatación de que la garantía formal de derechos es insuficiente ante la persistencia de prácticas de intolerancia religiosa, lo que exige procesos permanentes de formación humana. Con base en la ontología del ser social de Georg Lukács y en la educación problematizadora de Paulo Freire, se argumenta que el reconocimiento del otro es condición constitutiva del sujeto social y se realiza a través del diálogo. En ese marco, se sitúa la universidad, cuyo compromiso social trasciende la producción de conocimiento y alcanza la formación de ciudadanos aptos para la convivencia democrática. La extensión universitaria, comprendida como proceso pedagógico-formador, praxis dialógica y dimensión relacional y ético-política del quehacer universitario, se presenta como el espacio institucional en que ese compromiso se efectiviza, al colocar a sujetos de creencias distintas en relación de reconocimiento recíproco. Se concluye que la libertad religiosa debe ser comprendida no solo como derecho formal, sino como expresión concreta de la alteridad, cuya consolidación, en los próximos cuarenta y cinco años, dependerá menos de la ampliación de marcos legales que de la capacidad de las instituciones educativas de formar sujetos para el diálogo intercultural y la convivencia democrática.

Palabras claves: Libertad religiosa, Extensión universitaria, Alteridad, Formación humana, Praxis dialógica.

Introdução

Em 25 de novembro de 1981, a Assembleia Geral das Nações Unidas proclamou a Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas na Religião ou na Convicção, a Resolução 36/55. A diretriz reconhece algo que toca a experiência mais elementar da vida humana: o direito de cada pessoa a pensar, crer e professar sua fé, ou a ausência dela, sem ser coagida, humilhada ou diminuída por isso. Estabelece que ninguém deve sofrer coerção capaz de limitar sua liberdade de ter ou adotar a religião ou convicção de sua escolha², que a discriminação por motivo religioso ofende a dignidade humana e constitui violação dos Direitos Humanos³, e que cabe aos Estados adotar medidas eficazes para prevenir, proibir e eliminar a intolerância religiosa na vida civil, econômica, política e social⁴.

Passados quarenta e cinco anos, essa proclamação permanece atual. Talvez mais atual do que se desejaria. Mas sua atualidade revela também um limite: o direito formalmente reconhecido internacionalmente nem sempre encontra correspondência na experiência cotidiana.

A proteção da liberdade religiosa encontra sólido amparo no sistema internacional de direitos humanos. A Declaração Universal dos Direitos Humanos⁵ dispõe, em seu artigo 18, que toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião. No mesmo sentido, o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos⁶ reafirma, em seu artigo 18, o direito de toda pessoa à liberdade de pensamento, de consciência e de religião, assegurando-lhe a liberdade de professar, adotar ou mudar de religião

² ONU, 1981, Declaração, Art. I, §2.

³ ONU, 1981, Declaração, Art. III.

⁴ ONU, 1981, Declaração, Art. IV, §1.

⁵ ONU, Declaração Universal dos Direitos Humanos.

⁶ ONU, Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos.

ou convicção segundo sua própria consciência. O Brasil é, ainda, Estado signatário do Tratado Internacional de Direitos Humanos⁷, reafirmando seu compromisso internacional com a prevenção e o enfrentamento de práticas discriminatórias fundadas, entre outros fatores, na religião ou nas convicções.

No plano constitucional, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, ao consagrar o princípio da laicidade do Estado e afirmar a cidadania como fundamento da ordem democrática, assegura a proteção da liberdade de consciência e de crença, garantindo igualmente os direitos de pessoas religiosas e não religiosas, de ateus, agnósticos, entidades filosóficas humanistas e povos tradicionais. Em consonância com o artigo 19 da Constituição Federal, o Estado não pode estabelecer vínculos de preferência, dependência ou privilégio em relação a qualquer religião, cabendo-lhe assegurar condições para que distintas crenças e convicções coexistam em igualdade, com respeito às escolhas individuais e livres de perseguição ou discriminação, preservando o espaço público como ambiente plural e inclusivo.

No âmbito da legislação infraconstitucional, a intolerância religiosa passou a receber tratamento jurídico mais rigoroso. A Lei nº 7.716/1989, conhecida como Lei Caó em referência ao seu autor, Carlos Alberto de Oliveira, tipifica como crime a prática, a indução ou o incitamento à discriminação ou ao preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. Somam-se a esse marco normativo as disposições do Código Penal⁸ relativas à injúria qualificada por elementos referentes à raça, cor, etnia, religião ou origem e à proteção da liberdade de culto e do sentimento religioso. Em conjunto, esses dispositivos evidenciam que a discriminação motivada por religião ou convicção não constitui apenas afronta à liberdade individual de crença, mas também violação à dignidade da pessoa humana e à ordem constitucional pátria fundada na igualdade, na diversidade e no respeito aos direitos fundamentais.

⁷ OEA, Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância promulgada pelo Decreto nº 10.932/2022.

⁸ CP, art. 140, § 3º, e art. 208.

No Estado do Rio de Janeiro encontramos importantes avanços normativos que reforçam a proteção da liberdade religiosa e o enfrentamento da intolerância. Entre eles, destaca-se o Estatuto Estadual da Liberdade Religiosa⁹, que estabelece diretrizes voltadas à garantia da liberdade de culto, à igualdade de direitos entre as diferentes tradições religiosas e à promoção de ações destinadas ao combate à intolerância religiosa. Em âmbito estadual, merece destaque também a legislação que instituiu a Delegacia Especializada em Investigar Crimes Raciais e Delitos de Intolerância Religiosa¹⁰ (DECRADI).

Entre a proclamação da ONU, as normas positivadas e a vida das pessoas, há uma distância que a lei, por si só, não fecha. Comunidades religiosas continuam sendo alvo de preconceito; convicções de fé, motivo de exclusão; diferenças de crença, pretexto para negar ao outro o reconhecimento de sua humanidade. A DECRADI, embora criada por força da legislação em 2011, teve sua efetiva implementação apenas em 2018, evidenciando o descompasso que, por vezes, existe entre o reconhecimento formal de direitos e sua concretização no plano institucional¹¹.

Isso não desautoriza as legislações muito menos a Declaração das Nações Unidas, ao contrário, evidencia sua importância como horizonte normativo. Mas sugere que a efetividade da liberdade religiosa não se esgota no plano jurídico. Ela depende de algo que a norma, sozinha, não pode produzir: processos permanentes de formação humana capazes de preparar as pessoas para reconhecer, na diferença de crença, não uma ameaça, mas uma expressão legítima da pluralidade humana. A garantia formal de direitos mostra-se insuficiente quando persistem práticas sociais de intolerância, discriminação e negação da alteridade; a construção de uma cultura de reconhecimento da alteridade exige, portanto, processos educativos e formativos contínuos, que ultrapassem o momento da promulgação da norma e se estendem por toda a vida social.

⁹ RIO DE JANEIRO, Lei nº 8.113/2018.

¹⁰ RIO DE JANEIRO, Lei nº 5.931/2011.

¹¹ MESQUITA, C., Rio inaugura delegacia especializada em combater crimes raciais e de intolerância.

É a essa exigência, o que significa contribuir para orientar sujeitos capazes de reconhecer o outro em sua diferença, que este capítulo se dedica a partir daqui. Nesse sentido, o percurso teórico articula quatro chaves teóricas de tradições distintas: a ontologia do ser social em Lukács, a pedagogia dialógica em Freire, a mediação histórico-educativa em Saviani e a proposta de um conhecimento pluriversitário em Boaventura de Sousa Santos. Não por ecletismo, mas porque cada uma oferece uma peça necessária ao argumento.

De Lukács retoma-se a exigência de apreensão da totalidade social, que torna insuficiente qualquer leitura fragmentada do fenômeno religioso e educativo¹². De Freire, a concepção de conhecimento como produção relacional, histórica e situada, que funda o diálogo como método¹³; de Saviani, a compreensão da mediação histórico-educativa como condição para a apropriação crítica da realidade¹⁴; e de Boaventura de Sousa Santos, a abertura a saberes não hegemônicos, entre eles, os saberes religiosos, como condição para uma ecologia de saberes¹⁵. Essas chaves teóricas convergem, portanto, para um mesmo horizonte: compreender o reconhecimento do outro como exigência ontológica, pedagógica e epistemológica ao mesmo tempo.

1. A formação humana como condição para reconhecer o outro

Se a efetividade da liberdade religiosa depende de processos formativos que ultrapassam a norma jurídica, cabe perguntar: o que significa, afinal, formar um sujeito capaz de reconhecer o outro em sua diferença? Essa questão não encontra resposta no direito, especialmente em sua dimensão positivada, mas na reflexão acerca do próprio processo de constituição do ser humano como ser social.

O ser humano distingue-se dos demais seres vivos por ter conquistado relativa autonomia diante das determinações imediatas da natureza. Enquanto os demais seres permanecem

¹² LUKÁCS, G., *Ontologia do ser social*.

¹³ FREIRE, P., *Pedagogia do Oprimido*.

¹⁴ SAVIANI, D., *O trabalho como princípio educativo frente às novas tecnologias*.

¹⁵ SANTOS, B. S., *Epistemologias do Sul*.

condicionados pelos instintos e pelas forças naturais, o homem, por meio do trabalho, passou a intervir sobre essas forças, colocando-as, ainda que parcialmente, a seu serviço. O trabalho, nesse sentido, não se reduz a uma atividade econômica¹⁶; constitui a mediação fundante entre o homem e a natureza e a condição ontológica da existência social. É por meio dessa mediação que a práxis se estabelece como fundamento da produção da consciência e da própria formação humana.

É precisamente porque o trabalho inaugura a sociabilidade humana e torna possível a produção da consciência que a formação deixa de ser compreendida como um processo meramente individual para constituir-se como um processo histórico de formação do ser social. Nessa perspectiva, compreender quem é esse sujeito em formação torna-se condição indispensável para pensar os processos educativos voltados ao reconhecimento do outro.

Compreendida a formação humana como um processo histórico de constituição do ser social, toda formação pressupõe um sujeito a ser formado. É sobre a natureza desse sujeito que a ontologia do ser social, em Lukács¹⁷, nos oferece um fundamento decisivo. O ser humano não se constitui de forma isolada, mas nas relações que estabelece com outros sujeitos, mediadas pelo trabalho, pela linguagem e pela cultura. Na leitura que aqui se propõe a partir dessa ontologia, reconhecer o outro não representa um gesto complementar de tolerância, mas uma condição constitutiva da própria existência social. O sujeito somente se torna quem é na relação com aquilo — e com aqueles — que não são ele mesmo. A alteridade, portanto, não constitui um problema a ser administrado, mas uma dimensão constitutiva do ser social.

Se em Lukács a sociabilidade se funda na relação com a natureza mediada pelo trabalho, é no plano da consciência e da práxis que essa sociabilidade se converte em relação dialógica com o outro sujeito. É nessa direção que Paulo Freire¹⁸ compreende a

¹⁶ IANNI, O. Dialética e capitalismo.

¹⁷ LUKÁCS, G. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem.

¹⁸ FREIRE, P., Extensão ou Comunicação?

formação humana como um processo de conscientização. A consciência não se desenvolve no isolamento, mas no diálogo, entendido como o encontro entre sujeitos que, mediatizados pelo mundo, o problematizam e o transformam, tornando-se capazes de lê-lo criticamente e de agir sobre ele de forma emancipatória. Essa compreensão aproxima-se da reflexão de Lukács¹⁹ para quem a consciência não apenas reflete a realidade, mas, a partir desse reflexo, cria as condições para nela intervir e transformá-la, exercendo, assim, efetivo poder ontológico. Consciência e práxis constituem, portanto, dimensões indissociáveis da formação humana.

Essa base ontológica revela-se particularmente fecunda para pensar a liberdade religiosa. Se a relação com o outro é condição da própria existência do sujeito, negar reconhecimento à crença alheia não representa apenas uma afronta à dignidade daquele que professa outra fé ou convicção; compromete, igualmente, a própria possibilidade de constituição plena daquele que nega o outro.

Se a ontologia do ser social explica por que o reconhecimento do outro é constitutivo da condição humana, é em Freire que se encontra a dimensão pedagógica desse processo: como, concretamente, formar sujeitos capazes desse reconhecimento. Ao criticar a concepção bancária da educação, Freire²⁰ convoca à superação de um modelo em que o conhecimento é depositado, transferido e acumulado de forma descontextualizada, em direção a uma prática educativa fundada no diálogo e na construção compartilhada do saber. A educação problematizadora recusa a ideia de que formar consiste em transmitir conteúdos a um sujeito passivo; formar implica construir relações dialógicas nas quais os sujeitos se reconhecem mutuamente como interlocutores legítimos, cada qual portador de saberes produzidos em sua experiência histórica.

É precisamente esse núcleo que aproxima a pedagogia freiriana da Declaração das Nações Unidas. A Resolução 36/55 afirma, de um lado, que ninguém pode sofrer coação em razão de sua religião ou convicção, e, de outro, que ninguém será

¹⁹ LUKÁCS, G., *Ontologia do ser social*.

²⁰ FREIRE, P., *Pedagogia do Oprimido*.

objeto de discriminação por motivos de religião ou convicções²¹. Freire demonstra, no plano pedagógico, que ninguém aprende a respeitar o outro sem a experiência do diálogo. A liberdade religiosa, embora formalmente assegurada pela norma, somente se converte em experiência vivida quando processos educativos colocam sujeitos de diferentes crenças em relação dialógica, não para que uma convicção prevaleça sobre outra, mas para que cada sujeito reconheça no outro um portador legítimo de sentidos, valores e formas de compreender o mundo.

Essa compreensão é reforçada pela mediação histórico-educativa proposta por Saviani²². Formar não significa inserir artificialmente o sujeito em uma totalidade histórico-social, mas criar condições para que ele se aproprie criticamente da realidade da qual já faz parte. Sob essa perspectiva, a escola e a universidade não formam sujeitos comprometidos com o reconhecimento da alteridade por determinação normativa, mas mediante experiências concretas de convivência, reflexão crítica e diálogo com a diferença.

Nessa perspectiva, o conhecimento universitário não pode permanecer circunscrito às fronteiras disciplinares. Ele deve ser constituído no encontro entre saberes acadêmicos e não acadêmicos, na problematização da realidade e na ação crítica sobre ela. É nesse horizonte que a universidade se apresenta como espaço institucional de formação humana, assumindo, em seu compromisso social, a responsabilidade de contribuir para a constituição de sujeitos capazes de reconhecer a alteridade e, pela experiência do diálogo e da convivência com as diferenças, participar da construção de uma sociedade verdadeiramente democrática.

2. A universidade e seu compromisso social

O sujeito formado na relação dialógica, capaz de reconhecer o outro como portador legítimo de sentido, não se constitui

²¹ ONU, Declaração, Art. II, § 1

²² SAVIANI, D., O trabalho como princípio educativo frente às novas tecnologias, p. 147-164.

no vazio. Sua formação ocorre em meio às relações sociais e às instituições que conformam a vida coletiva, entre as quais a universidade ocupa lugar particularmente significativo. É nesse espaço plural de produção, circulação e compartilhamento de conhecimentos que a formação humana se articula ao compromisso social da instituição, conferindo à universidade uma responsabilidade que ultrapassa a transmissão de conteúdos e a produção acadêmica.

A universidade não cumpre sua função social apenas pela produção de conhecimento. Ela forma sujeitos, profissionais, cidadãos e intelectuais e, precisamente por formar pessoas e não apenas produzir saber, assume responsabilidade direta na construção de sociedades democráticas. Quando a atividade acadêmica se torna refém do “desejo de publicar mais do que pelo desejo de servir à sociedade”, a universidade corre o risco de distanciar-se de sua capacidade de produzir “impacto na esfera social de atuação²³”.

O compromisso da universidade com a sociedade, portanto, não constitui uma ação benemérita da instituição, mas um processo de aprendizagem que também alimenta a própria comunidade acadêmica, permitindo-lhe manifestar sua missão, redimensionar sua função social e, desse modo, afirmar sua própria identidade²⁴. A relação com a sociedade não se estabelece, assim, em uma única direção: ao mesmo tempo em que a universidade intervém na realidade, é por ela interpelada, aprendendo com os sujeitos, os saberes e as experiências que constituem o mundo social.

Essa compreensão aproxima-se do que a literatura sobre responsabilidade social universitária (RSU) identifica como o papel formativo da universidade: uma instituição cujos efeitos²⁵, educativos, cognitivos, organizacionais e sociais, extra-

²³ VALLAEYS, F., Manual de Responsabilidade Social Universitária o Modelo URSU-LA, p. 70.

²⁴ SÍVERES, L., Universidade: torre ou sino?, p. 139.

²⁵ Adota-se no texto o termo “efeitos” em lugar de “impactos” como escolha epistemológica consistente com o referencial teórico-metodológico que fundamenta o capítulo. O con-

polam a produção acadêmica e alcançam a maneira como seus egressos e sua comunidade se relacionam com a diferença²⁶.

A responsabilidade social universitária emerge, nessa perspectiva, como um paradigma que convoca a universidade a repensar de forma integrada seus processos de gestão, ensino, pesquisa e extensão, considerando os efeitos que produz tanto na sociedade quanto em sua própria dinâmica institucional. A RSU implica, portanto, deveres e obrigações que envolvem uma gestão responsável, um ensino de qualidade, uma pesquisa científica eticamente comprometida e uma extensão vinculada à superação dos problemas sociais. Trata-se, em última instância, de alinhar os diferentes processos institucionais às demandas profissionais, educacionais e científicas, tendo em vista um desenvolvimento global e local mais justo e sustentável.

Essa potência transformadora, contudo, não se realiza automaticamente. Sem coerência entre o discurso institucional e a prática cotidiana de gestão, ensino e pesquisa, a responsabilidade social corre o risco de reduzir-se a estratégia de legitimação pública — um diferencial competitivo, uma vitrine institucional — dissociada das rotinas que, de fato, conformam a experiência universitária²⁷. A extensão, nesse cenário, converte-se em ação isolada e visível, mas incapaz de alterar as relações estruturais entre universidade e sociedade. É precisamente para escapar desse risco que a extensão precisa ser compreendida não como iniciativa pontual, mas como práxis dialógica indissociável do projeto institucional como um todo.

É nesse compromisso que a extensão universitária, compreendida como processo pedagógico-formador, práxis dialó-

ceito de impacto pressupõe a possibilidade de isolar e mensurar relações causais de forma objetiva e linear, ao passo que o conceito de efeito reconhece que os processos formativos e sociais engendrados pela extensão universitária são difusos, relacionais e historicamente situados, não se deixando capturar por causalidades diretas. Quando o termo “impacto” aparece seu uso decorre exclusivamente de citação direta ou paráfrase de referenciais que o adotam em seu vocabulário próprio, como é o caso de Vallaey (2020) e legislação pertinente, não implicando adesão da autora à sua carga epistemológica.

²⁶ VALLAEYS, F., Manual de Responsabilidade Social Universitária o Modelo URSULA.

²⁷ VALLAEYS, F., Manual de Responsabilidade Social Universitária o Modelo URSULA.

gica e dimensão relacional e ético-política, assume centralidade. Não como atividade acessória à docência e à pesquisa, mas como espaço institucional no qual a universidade exerce, concretamente, sua responsabilidade formativa, colocando seus sujeitos em relação direta e dialógica com saberes, culturas e crenças que não são os seus. Por meio dessa práxis, a universidade deixa de apenas declarar seu compromisso com a democracia e passa a exercê-lo na experiência concreta da relação com a diferença, formando sujeitos capazes de reconhecer, nela, uma expressão legítima da pluralidade humana — entre essas diferenças, a religiosa.

Cabe reconhecer, nesse ponto, uma tensão que atravessa o próprio termo aqui empregado. Freire, ao criticar a ideia de extensão como estender um saber pronto a quem seria apenas seu receptor, denunciou nela um gesto de invasão cultural, avesso ao diálogo que se pretende defender²⁸. Se a extensão universitária aqui discutida mantém o termo, é porque a práxis dialógica que a funda — sujeitos que se reconhecem mutuamente, sem que um saber se imponha sobre o outro — é justamente o que a afasta do sentido que Freire recusava. Manter a palavra, portanto, não é ignorar a crítica, mas assumi-la como parâmetro: onde a extensão deixar de ser encontro dialógico para se tornar transmissão vertical, deixa também de corresponder ao que este capítulo defende, pois

O conhecimento não se estende do que se julga sabedor até aqueles que se julga não saberem; o conhecimento se constitui nas relações homem-mundo, relações de transformação, e se aperfeiçoa na problematização crítica destas relações. Não há saber mais ou saber menos, há saberes diferentes²⁹

Essa práxis dialógica aproxima-se, por sua vez, do que Boaventura de Sousa Santos denomina ecologia de saberes: a com-

²⁸ FREIRE, P., *Extensão ou Comunicação?*

²⁹ FREIRE, P., *Extensão ou Comunicação?*. p. 36.

preensão de que nenhum saber, seja acadêmico ou popular, científico ou religioso, esgota, isoladamente, a compreensão do mundo, e de que é no encontro entre diferentes saberes que se ampliam as possibilidades de conhecê-lo e transformá-lo³⁰. Nessa perspectiva, a liberdade religiosa não constitui um tema externo à universidade, mas uma dimensão da própria democracia que ela participa da construção e tem a responsabilidade de formar.

Quando a universidade cria condições para que sujeitos, saberes, culturas e crenças diferentes se encontrem em relações pautadas pelo diálogo, a extensão universitária ganha uma dimensão que ultrapassa a circulação do conhecimento: torna-se experiência formativa de alteridade. É nesse movimento que o compromisso social da universidade encontra, na extensão como práxis dialógica, uma possibilidade concreta de transformar o reconhecimento da diferença, inclusive religiosa, em experiência de convivência e aprendizagem recíproca.

3. A extensão universitária como pedagogia da alteridade

Se a universidade forma sujeitos através de uma práxis dialógica³¹, é na extensão que essa práxis se torna mais concreta e mais exigente. Não se trata de promover cidadania em sentido genérico, tampouco de aproximar a universidade da sociedade como gesto de boa vontade institucional. Trata-se de algo mais preciso: a extensão proporciona experiências efetivas de reconhecimento do outro, e é exatamente disso que a liberdade religiosa necessita para deixar de ser apenas um direito declarado e passar a ser uma experiência vivida.

Compreende-se aqui por pedagogia da alteridade o processo formativo que tem no reconhecimento do outro, em sua diferença concreta, singularidade e dignidade, não um conteúdo a ser ensinado, mas o próprio princípio estruturante da relação

³⁰ SANTOS, B. S., *A universidade no século XXI*, p. 75-78.

³¹ OLIVEIRA, A., *Extensão Universitária como Práxis Dialógica*.

educativa. Trata-se, portanto, de uma pedagogia que não se reduz à transmissão de informações sobre a diversidade, mas que se realiza como experiência vivida de encontro entre sujeitos que pensam, creem e vivem de modo distinto. Nesse sentido, ela se distingue tanto de abordagens meramente instrumentais, que reduzem o outro a beneficiário de serviços ou receptor de conhecimentos, quanto de posturas assimilacionistas, que buscam incorporar a diferença aos mesmos parâmetros de quem a reconhece. A pedagogia da alteridade, ao contrário, parte da premissa lukacsiana de que o sujeito se constitui na relação com o que não é ele mesmo³²; assume, com Freire, o diálogo como exigência existencial e método³³; e alinha-se à ecologia de saberes de Boaventura Santos, para quem nenhuma forma de conhecimento esgota a compreensão do mundo³⁴. É nesse horizonte que a extensão universitária, compreendida como práxis dialógica, se apresenta como o espaço institucional em que essa pedagogia pode ganhar concretude: não como um saber sobre a alteridade, mas como uma experiência de alteridade em ato.

Se o ser humano só se constitui como sujeito social na relação com aquilo que não é ele mesmo³⁵, a extensão constitui um espaço em que essa relação deixa de permanecer no plano da abstração filosófica e se converte em encontro concreto entre estudantes, professores e comunidades. São sujeitos que professam crenças distintas, compreendem o mundo a partir de diferentes cosmovisões e, no cotidiano da atividade extensionista, são convocados a reconhecer-se mutuamente como interlocutores legítimos.

É pela práxis extensionista que os sujeitos têm a oportunidade de desenvolver a capacidade de reconhecer, respeitar e compreender o outro em sua singularidade e diferença. Nesse processo pedagógico e formativo, aprende-se que o outro possui uma essência, uma visão de mundo e opiniões que podem divergir das nossas, sem que essa diferença implique a necessidade de uniformidade ou concordância. Trata-se, portanto, de reconhecer

³² LUKÁCS, G., *Ontologia do ser social*.

³³ FREIRE, P., *Pedagogia do Oprimido*.

³⁴ SANTOS, B. S., *A universidade no século XXI*.

³⁵ LUKÁCS, G., *As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem*.

a existência de pessoas e culturas singulares, com pensamentos, valores e modos de vida próprios, cuja dignidade e legitimidade não dependem de sua semelhança com aquilo que somos ou pensamos.

É nesse encontro que a Declaração da ONU, no plano jurídico, e Paulo Freire, no plano pedagógico, apesar de pertencerem a planos distintos, revelam-se profundamente complementares. A Resolução 36/55 afirma que ninguém pode sofrer coação em razão de sua religião ou convicção³⁶. Freire responde, no plano da prática educativa, que ninguém aprende a respeitar o outro sem diálogo³⁷. Nessa perspectiva, a extensão universitária constitui o espaço em que essas duas afirmações podem encontrar-se: o direito formalmente assegurado pela norma converte-se em cultura de respeito quando processos educativos colocam sujeitos de diferentes crenças em uma relação dialógica efetiva, não para que uma crença prevaleça sobre outra, mas para que cada sujeito seja reconhecido como portador legítimo de sentidos, valores e formas de compreender o mundo.

É nesse sentido que a centralidade do trabalho, compreendido tanto como princípio educativo³⁸ quanto como categoria ontológica do ser social^{39,40}, sustenta a compreensão da extensão como práxis formativa e produtora de conhecimento constituído no encontro entre saberes. O modelo hegemônico vigente nas universidades, ao privilegiar a pesquisa especializada e a produção bibliométrica, pode favorecer a formação do que é chamado "trabalhador adestrado": capaz de executar com precisão determinada tarefa, mas sem necessariamente compreender os fundamentos científicos, sociais e éticos que a sustentam. É justamente essa formação fragmentada que a perspectiva freireana procura superar ao questionar a concepção bancária do conhecimento, na qual o

³⁶ ONU, Declaração, Art. I, §2.

³⁷ FREIRE, P., Extensão ou Comunicação?

³⁸ SAVIANI, D., O trabalho como princípio educativo frente às novas tecnologias, p. 147-164.

³⁹ LUKÁCS, G., As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem

⁴⁰ LUKÁCS, G., Ontologia do ser social.

saber é depositado, transferido e acumulado de forma descontextualizada, em favor de uma produção do conhecimento fundada no diálogo entre sujeitos situados em realidades concretas⁴¹.

A extensão, compreendida como práxis no sentido freireano e lukacsiano, exige o movimento inverso: a articulação consciente e reflexiva entre o saber universitário e os saberes que emergem da realidade concreta, mediada pelo diálogo com sujeitos que não são objetos de intervenção, mas participantes da produção do conhecimento. Não há extensão sem diálogo. O diálogo constitui uma exigência existencial e tem o amor como fundamento: amor aos seres humanos e ao mundo, compreendendo a educação como ato de amor e coragem e recusando a educação bancária como forma de violência epistêmica⁴².

A extensão, quando concebida como práxis dialógica e transformadora, exige, portanto, um profissional capaz de compreender os princípios que organizam a relação entre universidade e sociedade, apreender a essência dos problemas sociais com os quais se envolve e articular saberes de distintas naturezas na construção de respostas coletivas. Nessa perspectiva, a formação universitária não se limita à preparação para o desempenho técnico ou profissional, mas contribui para que os sujeitos se reconheçam como agentes de transformação da realidade⁴³.

Essa mesma lógica aproxima a extensão do que Boaventura de Sousa Santos chama de “ecologia de saberes⁴⁴”: a compreensão de que nenhum saber — acadêmico, popular, científico ou religioso — esgota, isoladamente, a compreensão do mundo, e de que é no encontro entre diferentes saberes que se ampliam as possibilidades de conhecê-lo e transformá-lo. Boaventura Santos associa essa perspectiva à reforma emancipatória da universidade, propondo práticas concretas de diálogo entre o conhecimento científico e os saberes leigos, populares, tradicionais e indígenas como caminho para enfrentar o

⁴¹ FREIRE, P., *Pedagogia do Oprimido*.

⁴² FREIRE, P., *Pedagogia do Oprimido*.

⁴³ FREIRE, P., *Educação como prática da liberdade*.

⁴⁴ SANTOS, B. S., *A universidade no século XXI*, p. 77.

epistemicídio⁴⁵ historicamente produzido pela ciência moderna. Trata-se de um horizonte que converge com a extensão compreendida como práxis dialógica: a construção de uma universidade verdadeiramente democrática e emancipatória, comprometida com a pluralidade epistemológica.

A extensão, nesse sentido, deixa de ser apenas instrumento de democratização do conhecimento e passa a ser compreendida como práxis formativa da alteridade⁴⁶: um espaço em que sujeitos diferentes se encontram, dialogam, produzem conhecimentos e são interpelados pela realidade do outro. É justamente essa dimensão formativa que permite compreendê-la como uma pedagogia da alteridade, não no sentido de uma transmissão sistemática de conteúdos sobre a diferença, mas como uma experiência educativa na qual o reconhecimento do outro se constrói na relação concreta, dialógica e reflexiva com aquele que pensa, crê e vive de maneira distinta. Nesse movimento, a liberdade religiosa pode ser vivenciada no cotidiano da extensão como exercício de reconhecimento, respeito e convivência, e não apenas como direito formalmente assegurado.

A alteridade, na extensão universitária, não se reduz, portanto, à capacidade de reconhecer abstratamente a existência do outro; implica reconhecer, respeitar e deixar-se interpelar pela realidade daquele que é diferente. É nesse movimento que a prática acadêmica pode transformar-se em diálogo horizontal, no qual o saber popular e o conhecimento científico se encontram, superando a compreensão de que à universidade caberia apenas produzir e transmitir saberes à sociedade.

A efetividade da liberdade religiosa, tal como afirmada pela Resolução 36/55, depende, portanto, não apenas de garantias jurídicas, mas de processos educativos capazes de formar sujeitos para o reconhecimento da alteridade⁴⁷. A extensão universitária, quando assumida como práxis dialógica, oferece um desses es-

⁴⁵ SANTOS, B. S., A universidade no século XXI. O epistemicídio é operado pela 'monocultura do saber', que torna irrelevantes as demais formas de compreensão do mundo.

⁴⁶ OLIVEIRA, A., Extensão Universitária como Práxis Dialógica.

⁴⁷ ONU, Declaração, Considerandos gerais e Art. IV, §1.

paços concretos de formação, nos quais o direito à liberdade de crença e de convicção pode encontrar sua expressão cotidiana na experiência do encontro, do diálogo e do reconhecimento recíproco. É nesse horizonte que a defesa da liberdade religiosa deixa de se limitar à proteção jurídica da diferença e passa a envolver a formação de sujeitos capazes de conviver com ela, reconhecendo-a como dimensão constitutiva da pluralidade humana. Um desafio que permanece aberto e se projeta para as próximas décadas.

Conclusão

Nos próximos quarenta e cinco anos, a consolidação da liberdade religiosa dependerá menos da ampliação dos marcos legais do que da capacidade das instituições educativas de formar sujeitos aptos ao diálogo intercultural, ao reconhecimento das diferenças e à construção de práticas sociais orientadas pela dignidade humana.

Essa afirmação não desautoriza o percurso normativo inaugurado pela Resolução 36/55; ao contrário, parte dele e de sua importância histórica. Como discutido ao longo deste capítulo, a garantia formal de um direito, embora indispensável, não é suficiente para transformar as formas concretas de convivência entre pessoas de diferentes crenças e convicções. Se o ser humano se constitui como sujeito social na relação com aquilo que não é ele mesmo, e se essa relação pode assumir formas de reconhecimento ou de negação do outro, o diálogo torna-se mediação fundamental para que a diferença não seja convertida em desigualdade, discriminação ou intolerância. A liberdade religiosa, nessa perspectiva, não se reduz a um direito a ser protegido; expressa também uma dimensão da alteridade que requer processos formativos permanentes para encontrar condições concretas de realização.

É nesse ponto que a universidade e, particularmente, a extensão universitária assumem relevância. Compreendida como práxis dialógica e formativa, a extensão cria possibilidades concretas de encontro entre sujeitos, culturas, crenças e saberes diversos, colocando em movimento uma formação que não se limita à aquisição

de conhecimentos, mas envolve a capacidade de reconhecer o outro em sua singularidade e dignidade. Nesse espaço, a garantia jurídica inscrita na Resolução 36/55 encontra uma possibilidade concreta de mediação pedagógica: o direito à liberdade de crença e de convicção pode ser experimentado no cotidiano como reconhecimento, diálogo e convivência com a diferença.

A extensão universitária apresenta-se, assim, não apenas como uma dimensão acadêmica, mas como espaço de aprendizagem democrática, no qual a produção compartilhada de conhecimentos se articula à formação humana e ao compromisso social da universidade. É nesse movimento que a liberdade religiosa pode deixar de ser compreendida exclusivamente como proteção jurídica diante da intolerância e passar a ser vivenciada como prática cotidiana de reconhecimento da pluralidade humana.

Os próximos quarenta e cinco anos colocam, portanto, um desafio que ultrapassa a tarefa de garantir direitos: formar sujeitos capazes de reconhecê-los também no outro. Se a Resolução 36/55 permanece como marco jurídico fundamental da liberdade de religião ou convicção, a sua plena realização exige que o direito encontre, nos processos educativos e nas práticas sociais, condições para tornar-se cultura. Nessa perspectiva, pensar a extensão universitária como pedagogia da alteridade significa reconhecer que a liberdade religiosa não se consolida apenas quando é assegurada pela norma, mas quando o encontro com aquele que crê, pensa e vive de modo diferente deixa de ser uma ameaça e passa a constituir uma experiência de aprendizagem, reconhecimento e convivência democrática.

Referências bibliográficas

BRASIL. **Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940.** Código Penal. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 31 dez. 1940. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848.htm. Acesso em: 7 ago. 2026

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil.** Brasília, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 07 ago. 2026.

BRASIL. **Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989.** Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Brasília, DF: Presidência da República, [1989]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm. Acesso em: 7 ago. 2026

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade.** 10. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido.** 50 ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2011.

FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação?** Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2013.

LUKÁCS, Georg. **As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem.** Temas de Ciências Humanas, n. 4. Trad.: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978a.

LUKÁCS, Georg. **Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx.** Trad.: Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978b.

IANNI, Octávio. **Dialética e capitalismo - ensaio sobre o pensamento de Marx.** Petrópolis: Vozes, 1982.

MESQUITA, Clívia. **Rio inaugura delegacia especializada em combater crimes raciais e de intolerância.** Brasil de Fato, Rio de Janeiro, 14 dez. 2018. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2018/12/14/rio-inaugura-delegacia-especializada-em-combater-crimes-raciais-e-de-intolerancia/>. Acesso em: 10 ago. 2026.

OLIVEIRA, Andrea. **Extensão Universitária como Práxis Dialógica: o olhar das instituições comunitárias de educação superior brasileiras.** Curitiba: Editora CRV, 2022.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948.** Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 07 ago. 2026.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos.** Adotado pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 16 de dezembro de 1966. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights>. Acesso em: 7 ago. 2026.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Assembleia Geral. **Resolução 36/55:** Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, de 25 de novembro de 1981. Disponível em: <https://docs.un.org/es/A/RES/36/55>. Acesso em: 07 ago. 2026.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e Formas Correlatas de Intolerância.** Guatemala, 5 jun. 2013. Promulgada no Brasil pelo Decreto nº 10.932, de 2022. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2022/decreto/d10932.htm. Acesso em: 08 ago. 2026.

RIO DE JANEIRO (Estado). **Lei nº 5.931, de 25 de março de 2011.** Institui a Delegacia Especializada em Investigar Crimes Raciais e Delitos de Intolerância Religiosa. Diário Oficial do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível em: <https://alerjln1.alerj.rj.gov.br/CONTLEI.NSF/c8aa0900025feef6032564ec-0060dfff2a681de3ff6c628383257862006a6272?OpenDocument>. Acesso em: 08 ago. 2026.

RIO DE JANEIRO (Estado). **Lei nº 8.113, de 20 de setembro de 2018.** Cria o Estatuto Estadual da Liberdade Religiosa e dá outras providências. Diário Oficial do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 21 set. 2018. Disponível em: <https://alerjln1.alerj.rj.gov.br/contlei.nsf/f25edae7e64db53b032564fe005262ef/d11bd9b-8c07bac4d8325831400675064>. Acesso em: 7 ago. 2026.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A universidade no século XXI:** para uma reforma democrática e emancipatória da universidade. 3 ed., São Paulo: Cortez, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.) **Epistemologias do Sul.** 1ª ed. São Paulo; Editora Cortez. 2017. p. 638

SAVIANI, Dermeval. O trabalho como princípio educativo frente às novas tecnologias. In: **Novas tecnologias, trabalho e educação.** Petrópolis /RJ: Vozes, 1994. Disponível em: <http://forumeja.org.br/go/files/demerval%20saviani.pdf>. Acesso em: 05 ago. 2026.

SAVIANI, Dermeval. **O choque teórico da politécnica.** Trabalho, Educação e Saúde, v. 1, n. 1, p. 131-152, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1981-77462003000100010>. Acesso em: 07 ago. 2026.

SÍVERES, Luiz. **Universidade: torre ou sino?** Brasília: Universa, 2006. <<http://unesdoc.unesco.org/images/0008/000862/086291por.pdf>>. Acesso em: 06 ago. 2026.

VALLAEYS, François. **Manual de Responsabilidade Social Universitária o Modelo URSULA:** estratégias, ferramentas e indicadores [recurso eletrônico]; tradução Héctor Ariel Báez Fagundez. Taquara, RS: FACCAT, 2020. 155p. Disponível em: <https://www2.faccat.br/portal/sites/default/files/Manual%20O%20Modelo%20URSULA-RSU%20pt-br.pdf>. Acesso em: 07 ago. 2026.

Capítulo 16

Gestão do ensino religioso com diversidade: A perspectiva da SEEDUC/RJ

*Management of religious education with diversity:
The SEEDUC/RJ perspective*

*Gestión de la enseñanza religiosa con diversidad:
La perspectiva de la SEEDUC/RJ*

Brunno César Costa Alves¹

Resumo

Este artigo analisa a gestão do Ensino Religioso na rede pública estadual do Rio de Janeiro sob a perspectiva da diversidade religiosa, da laicidade do Estado e dos direitos humanos. O estudo toma como referência a Resolução 36/55 da ONU, que estabelece parâmetros para a proteção da liberdade de pensamento, consciência, religião e convicção, bem como para o enfrentamento da discriminação por motivos religiosos. A partir do diálogo com a Constituição Federal de 1988, a LDB, a BNCC e a legislação específica do Estado do Rio de Janeiro, o artigo discute os desafios para a implementação de um Ensino Religioso não proselitista, plural, intercultural e comprometido com a cultura de paz. Também são examinadas iniciativas pedagógicas e institucionais

¹ Profissional da área de Educação e Gestão Escolar, mestrando em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória. Graduado em Filosofia (Licenciatura), Teologia (Bacharelado) e Pedagogia (Licenciatura). Especialista em Gestão Educacional, Psicopedagogia e MBA em Liderança, Inovação e Gestão, Gestor Regional da Rede Lourdina de Educação, Assessor Especial para o Ensino Religioso e Professor Concursado de Filosofia na SEEDUC/RJ. Vice-Diretor, Professor e Coordenador de Pastoral no Colégio Santa Teresa de Jesus. Acumula sólida experiência na Educação Básica, com passagens pelo Seminário Arquidiocesano de São José de Niterói/RJ, além de atuação corporativa como Palestrante e Consultor Pedagógico, Comercial e Confessional pela FTD Educação. E-mail: brunnoc.calves@gmail.com. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0968047681539202>.

da SEEDUC/RJ voltadas ao combate à intolerância religiosa, como os projetos “Para Nunca Esquecer”, “Educação + Humana”, “InterFé” e “A Árvore”, bem como a participação em conselhos e fóruns de direitos humanos. Conclui-se que a gestão do Ensino Religioso deve articular currículo, formação docente, protocolos institucionais e escuta da comunidade escolar, de modo a garantir que estudantes de diferentes tradições religiosas, bem como aqueles sem religião, sejam reconhecidos, protegidos e respeitados no ambiente escolar.

Palavras-chave: Ensino Religioso; diversidade religiosa; liberdade religiosa; laicidade; SEEDUC/RJ; direitos humanos; intolerância religiosa.

Abstract

Capítulo 16

This article analyzes the management of Religious Education in the public state school system of Rio de Janeiro from the perspective of religious diversity, state secularism, and human rights. The study uses UN Resolution 36/55 as a reference, as it establishes parameters for the protection of freedom of thought, conscience, religion, and belief, as well as for confronting discrimination based on religion or belief. In dialogue with the 1988 Brazilian Federal Constitution, the Law of Guidelines and Bases of National Education, the Brazilian National Common Curricular Base, and specific legislation from the State of Rio de Janeiro, the article discusses the challenges of implementing a non-proselytizing, plural, intercultural Religious Education committed to a culture of peace. It also examines pedagogical and institutional initiatives developed by SEEDUC/RJ to combat religious intolerance, such as the projects “Para Nunca Esquecer,” “Educação + Humana,” “InterFé,” and “A Árvore,” as well as the department’s participation in human rights councils and forums. The article concludes that the management of Religious Education should connect curriculum, teacher training, institutional protocols, and listening to the school community in

order to ensure that students from different religious traditions, as well as those with no religion, are recognized, protected, and respected in the school environment.

Keywords: Religious Education; religious diversity; freedom of religion or belief; secularism; SEEDUC/RJ; human rights; religious intolerance.

Resumen

Este artículo analiza la gestión de la Enseñanza Religiosa en la red pública estatal de Río de Janeiro desde la perspectiva de la diversidad religiosa, la laicidad del Estado y los derechos humanos. El estudio toma como referencia la Resolución 36/55 de la ONU, que establece parámetros para la protección de la libertad de pensamiento, conciencia, religión y convicción, así como para el enfrentamiento de la discriminación por motivos religiosos. A partir del diálogo con la Constitución Federal de Brasil de 1988, la Ley de Directrices y Bases de la Educación Nacional, la Base Nacional Común Curricular brasileña y la legislación específica del Estado de Río de Janeiro, el artículo discute los desafíos de implementar una Enseñanza Religiosa no proselitista, plural, intercultural y comprometida con la cultura de paz. También se examinan iniciativas pedagógicas e institucionales de la SEEDUC/RJ orientadas al combate de la intolerancia religiosa, como los proyectos “Para Nunca Esquecer”, “Educação + Humana”, “InterFé” y “A Árvore”, además de la participación en consejos y foros de derechos humanos. Se concluye que la gestión de la Enseñanza Religiosa debe articular currículo, formación docente, protocolos institucionales y escucha de la comunidad escolar, con el fin de garantizar que estudiantes de diferentes tradiciones religiosas, así como quienes no profesan ninguna religión, sean reconocidos, protegidos y respetados en el ambiente escolar.

Palabras clave: Enseñanza Religiosa; diversidad religiosa; libertad religiosa; laicidad; SEEDUC/RJ; derechos humanos; intolerancia religiosa.

Introdução

O Ensino Religioso no Brasil ocupa uma posição singular no currículo escolar: é componente previsto na Constituição Federal de 1988 e na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, mas deve ser ofertado sem violar a liberdade de consciência, a laicidade do Estado e o respeito à diversidade cultural religiosa. Essa tensão torna-se ainda mais sensível no Estado do Rio de Janeiro, cuja rede pública estadual possui histórico normativo associado ao modelo confessional e, simultaneamente, enfrenta demandas sociais crescentes por reconhecimento das diferenças, pelo combate à intolerância religiosa e pela proteção de estudantes pertencentes a tradições historicamente discriminadas.

O objetivo deste artigo é analisar como as diretrizes da Resolução 36/55 da ONU podem orientar a implementação curricular e a gestão pedagógica do Ensino Religioso na rede pública estadual do Rio de Janeiro, sobretudo diante de casos emblemáticos de intolerância religiosa ocorridos em ambiente escolar formal.

A Resolução 36/55 da ONU afirma que a discriminação entre seres humanos por motivos de religião ou crença constitui afronta à dignidade humana e violação dos direitos fundamentais. Ao reconhecer a liberdade de pensamento, consciência, religião e convicção, o documento estabelece parâmetros para políticas públicas que não apenas garantam a liberdade individual de crença, mas também promovam educação, cultura e comunicação voltadas à compreensão, à tolerância e ao respeito mútuo.

No contexto escolar, essas diretrizes implicam que o Ensino Religioso não pode ser reduzido a transmissão doutrinária nem a reprodução de hierarquias simbólicas entre religiões. Ao contrário, deve constituir um espaço de conhecimento sobre o fenômeno religioso, de valorização da pluralidade e de enfrentamento às formas de discriminação.

1. Fundamentos jurídicos do Ensino Religioso e da liberdade religiosa

A Constituição Federal de 1988 estabelece, no artigo 5º, a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos e a proteção aos locais de culto e às suas liturgias. No campo educacional, o artigo 210, § 1º, determina que o Ensino Religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina nos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental. A Constituição do Estado do Rio de Janeiro reproduz esse dispositivo, reafirmando a presença do componente no sistema público de ensino.²

A LDB nº 9.394/1996, alterada pela Lei nº 9.475/1997, define o Ensino Religioso como parte integrante da formação básica do cidadão, assegurando o respeito à diversidade cultural e religiosa do Brasil e vedando quaisquer formas de proselitismo. Essa redação é decisiva porque desloca o componente de uma lógica catequética para uma perspectiva educacional, cultural, ética e cidadã.³

As Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental e para a Educação Básica, bem como a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), consolidam o Ensino Religioso como área de conhecimento comprometida com o estudo dos fenômenos religiosos, das tradições, dos símbolos, dos territórios sagrados, das crenças, das filosofias de vida e dos valores éticos. A BNCC, ao tratar o Ensino Religioso como área de conhecimento, enfatiza as competências relacionadas à convivência democrática, ao reconhecimento das diferenças e ao combate à intolerância, o que dialoga diretamente com a Resolução 36/55 da ONU.

“Cabe ao Ensino Religioso tratar os conhecimentos religiosos a partir de pressupostos éticos e científicos, sem privilégio de nenhuma crença ou convicção. Isso implica abordar esses

² BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, art. 5º, VI, e art. 210, § 1º; Constituição do Estado do Rio de Janeiro, art. 313.

³ BRASIL, Lei nº 9.394/1996, art. 33, com redação dada pela Lei nº 9.475/1997.

conhecimentos com base nas diversas culturas e tradições religiosas, sem desconsiderar a existência de filosofias seculares de vida. No Ensino Fundamental, o Ensino Religioso adota a pesquisa e o diálogo como princípios mediadores e articuladores dos processos de observação, identificação, análise, apropriação e ressignificação de saberes.”⁴

No Estado do Rio de Janeiro, o Decreto nº 31.086/2002 regulamentou o Ensino Religioso na Rede Estadual em formato confessional. Esse modelo foi objeto de debates públicos e jurídicos, sobretudo porque o Rio de Janeiro figura entre os poucos estados brasileiros que preveem explicitamente a confessionalidade na rede pública.⁵

2. A Resolução 36/55 da ONU como parâmetro para a política curricular

A Declaração aprovada pela ONU em 1981 estabelece que ninguém deve ser submetido à coerção que possa restringir sua liberdade de ter ou adotar uma religião ou convicção de sua escolha.

“A criança será protegida contra qualquer forma de discriminação por motivos de religião ou convicção. Será educada em espírito de compreensão, tolerância, amizade entre os povos, paz e fraternidade universal, respeito à liberdade de religião ou de convicção dos demais.”⁶

A aplicação dessas diretrizes ao currículo da rede pública estadual implica pelo menos cinco compromissos de gestão: primeiro, garantir que a oferta do Ensino Religioso respeite a matrícula facultativa e a liberdade de consciência; segundo, impedir práticas proselitistas, explícitas ou veladas; terceiro, incluir conteúdos que

⁴ BRASIL, Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular, p. 436.

⁵ RIO DE JANEIRO (Estado), Decreto nº 31.086/2002, que regulamenta o Ensino Religioso confessional na rede pública estadual.

⁶ ONU, Resolução 36/55, art. 5º. Essa Declaração foi proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas na Resolução 36/55, de 25 de novembro de 1981.

contemplem a diversidade religiosa brasileira, com atenção às tradições indígenas, afro-brasileiras, cristãs, islâmicas, judaicas, orientais, espiritualistas e às filosofias não religiosas; quarto, desenvolver práticas pedagógicas que promovam cultura de paz e enfrentem a discriminação; quinto, criar mecanismos institucionais para acolher, registrar e tratar situações de intolerância religiosa.

Nessa perspectiva, a Resolução 36/55 não deve ser vista apenas como um documento internacional abstrato, mas como uma referência concreta para a gestão curricular. Sua incorporação ao planejamento da SEEDUC/RJ pode ocorrer por meio de orientações curriculares, formação continuada, materiais pedagógicos, projetos interdisciplinares e protocolos de convivência escolar. O currículo, portanto, torna-se instrumento de proteção dos Direitos Humanos.

Do ponto de vista da gestão curricular, essas competências indicam que o Ensino Religioso deve ser planejado com intencionalidade pública: não se trata de ensinar uma religião, mas de formar estudantes capazes de compreender a pluralidade de crenças e convicções, reconhecer conflitos decorrentes de intolerância e posicionar-se eticamente diante de práticas discriminatórias. A BNCC, portanto, oferece base para que a SEEDUC/RJ alinhe o Ensino Religioso à cultura de paz, à laicidade do Estado e ao enfrentamento do racismo religioso.

“Conhecer os aspectos estruturantes das diferentes tradições/movimentos religiosos e filosofias de vida, a partir de pressupostos científicos, filosóficos, estéticos e éticos; compreender, valorizar e respeitar as manifestações religiosas e filosofias de vida, suas experiências e saberes, em diferentes tempos, espaços e territórios; conviver com a diversidade de crenças, pensamentos, convicções, modos de ser e viver.”⁷

A organização do Ensino Religioso na BNCC em unidades temáticas — Identidades e alteridades, Manifestações Religiosas e Crenças Religiosas e Filosofias de Vida — favorece uma pro-

⁷ BRASIL, Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular, p. 437.

gressão formativa que parte do reconhecimento de si e do outro, passa pela compreensão dos símbolos, ritos, espaços e práticas religiosas, e chega à análise das tradições escritas e orais, doutrinas, lideranças, princípios éticos e filosofias seculares. Essa estrutura contribui para que a escola trabalhe a diversidade religiosa sem reduzir as tradições a estereótipos ou folclorizações.

A BNCC representa um marco para a consolidação epistemológica do Ensino Religioso como área de conhecimento no Ensino Fundamental. Ao explicitar competências, unidades temáticas, objetos de conhecimento e habilidades, o documento desloca o componente de uma tradição historicamente marcada por disputas confessionais para uma abordagem educacional fundada no estudo do fenômeno religioso, das filosofias de vida, da alteridade e da convivência democrática. Esse deslocamento é decisivo para a SEEDUC/RJ, pois permite reorientar o planejamento curricular em direção a práticas pedagógicas não proselitistas, interculturais e comprometidas com os direitos humanos.

3. A BNCC do Ensino Religioso: competências, unidades temáticas e gestão da diversidade

A Base Nacional Comum Curricular representa um marco importante para a consolidação do Ensino Religioso como componente curricular da Educação Básica brasileira, especialmente por situá-lo no campo do conhecimento escolar. Ao definir competências específicas, unidades temáticas, objetos de conhecimento e habilidades para o Ensino Fundamental, a BNCC contribui para deslocar o Ensino Religioso de uma tradição historicamente marcada por disputas doutrinárias para uma abordagem pedagógica orientada pelo estudo do fenômeno religioso, das filosofias de vida, da alteridade, da ética e da convivência democrática.

Nesse sentido, a BNCC afirma que o Ensino Religioso deve tratar os conhecimentos religiosos a partir de pressupostos éticos e científicos, sem privilegiar qualquer crença, tradição ou convicção. Essa orientação é fundamental para a gestão da diversidade

religiosa na escola pública, pois impede que o componente seja utilizado como espaço de catequese, proselitismo ou reprodução de hierarquias entre religiões. Pelo contrário, o Ensino Religioso deve favorecer o conhecimento crítico das diferentes tradições religiosas, das manifestações culturais, dos símbolos, dos ritos, dos textos sagrados, das oralidades, das filosofias de vida e das formas pelas quais indivíduos e grupos constroem sentidos para a existência.

A BNCC organiza o Ensino Religioso a partir de três unidades temáticas principais: Identidades e Alteridades, Manifestações Religiosas e Crenças Religiosas e Filosofias de Vida. A primeira unidade, “Identidades e Alteridades”, possibilita trabalhar a percepção de si, do outro e do nós, favorecendo o reconhecimento das diferenças como elemento constitutivo da vida social. Essa dimensão é especialmente relevante em contextos escolares marcados por pluralidade religiosa, pois permite desenvolver atitudes de respeito, escuta e valorização das identidades individuais e coletivas.

A unidade temática “Manifestações Religiosas” amplia essa compreensão ao abordar práticas, símbolos, ritos, espaços, territórios, lideranças e experiências religiosas presentes em diferentes culturas. Por meio dessa unidade, a escola pode trabalhar a diversidade das tradições religiosas brasileiras, incluindo religiões indígenas, afro-brasileiras, cristãs, islâmicas, judaicas, orientais, espiritualistas, além de perspectivas não religiosas e filosofias seculares de vida. Essa abordagem impede que determinadas tradições sejam tratadas como norma e outras como exceção, contribuindo para uma formação mais plural, democrática e antidiscriminatória.

Já a unidade de “Crenças Religiosas e Filosofias de Vida” permite analisar doutrinas, mitos, narrativas, textos orais e escritos, princípios éticos e concepções de mundo elaboradas por diferentes grupos humanos. Essa unidade é importante porque possibilita compreender que as religiões e filosofias de vida não são apenas conjuntos de crenças privadas, mas também sistemas simbólicos, culturais e sociais que influenciam modos de viver, valores, relações comunitárias, práticas políticas e formas de interpretação da realidade.

As competências específicas do Ensino Religioso previstas na BNCC reforçam essa perspectiva ao propor que os estudantes conheçam os aspectos estruturantes das diferentes tradições religiosas e filosofias de vida; compreendam, valorizem e respeitem manifestações religiosas em diferentes tempos e espaços; reconheçam o valor da vida, do cuidado de si, do outro, da coletividade e da natureza; convivam com a diversidade de crenças, pensamentos e modos de ser; analisem as relações entre religião, cultura, política, economia, ciência, tecnologia e meio ambiente; e se posicionem diante de discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência religiosa.

Dessa forma, a BNCC oferece uma base pedagógica diretamente relacionada à gestão da diversidade. Para a SEEDUC/RJ, isso significa que o Ensino Religioso precisa ser planejado como política curricular de promoção dos Direitos Humanos, da liberdade religiosa, da laicidade do Estado e da cultura de paz. A gestão do componente não pode limitar-se à distribuição de conteúdos ou à oferta formal da disciplina; deve envolver formação docente, produção de materiais didáticos, acompanhamento pedagógico, protocolos de prevenção e de combate à intolerância religiosa e articulação com o Projeto Político-Pedagógico das escolas.

A gestão da diversidade exige ainda que o currículo reconheça desigualdades concretas no tratamento das tradições religiosas. No Brasil, especialmente no Estado do Rio de Janeiro, religiões de matriz africana, como o candomblé e a umbanda, são frequentemente alvo de estigmatização, silenciamento e violência simbólica ou física. Por isso, uma abordagem curricular comprometida com a BNCC deve enfrentar o racismo religioso de forma explícita, trabalhando o conhecimento dessas tradições com respeito, rigor histórico e valorização de suas contribuições culturais, éticas e sociais.

Além disso, a BNCC contribui para compreender que a matrícula facultativa no Ensino Religioso não significa ausência de responsabilidade institucional diante da diversidade religiosa. Mesmo estudantes que não frequentam o componente curricular

têm direito a um ambiente escolar livre de discriminação, humilhação ou constrangimento por motivos de religião, crença, convicção ou ausência de crença. Assim, os princípios do Ensino Religioso — quando orientados pela alteridade, pela ética e pelos Direitos Humanos — devem dialogar com toda a cultura escolar.

Portanto, a seção da BNCC sobre o Ensino Religioso permite afirmar que a gestão da diversidade religiosa na escola pública depende de uma prática pedagógica plural e antidiscriminatória. Ao articular competências, unidades temáticas e habilidades, a BNCC fornece instrumentos para que o Ensino Religioso contribua com a formação integral dos estudantes, com o combate à intolerância religiosa e com a construção de uma escola democrática. No contexto da SEEDUC/RJ, essa orientação é especialmente necessária para transformar o Ensino Religioso em espaço de conhecimento, respeito, reconhecimento e proteção da dignidade de todos os estudantes.

4. A perspectiva da SEEDUC/RJ: gestão curricular e diversidade

As orientações curriculares da SEEDUC/RJ apresentam-se como instrumentos de planejamento destinados a direcionar a prática cotidiana dos educadores, definir objetivos pedagógicos e alinhar o trabalho escolar ao Projeto Político-Pedagógico das unidades. No caso do Ensino Religioso, tal função gestora é ainda mais relevante, pois o componente envolve identidades, crenças, pertencimentos e conflitos simbólicos.

A gestão do Ensino Religioso com diversidade demanda que a SEEDUC/RJ atue em três dimensões complementares. A primeira é a dimensão normativa, que envolve a compatibilização entre a legislação estadual, a Constituição, a LDB, a BNCC e os tratados e declarações internacionais de Direitos Humanos. A segunda é a dimensão pedagógica, relacionada à formação docente, à produção de materiais didáticos, ao acompanhamento das práticas de sala de aula e à avaliação do currículo. A terceira é a dimensão

protetiva, voltada à prevenção, identificação e resposta institucional a episódios de intolerância religiosa.

Um currículo comprometido com a diversidade não deve tratar as religiões apenas como conteúdos isolados, mas como fenômenos históricos, sociais, culturais e políticos. Isso significa estudar a presença das religiões na formação do Brasil, a contribuição das matrizes africanas e indígenas, os conflitos entre laicidade e confessionalidade, os direitos de estudantes religiosos e não religiosos, e os impactos do racismo religioso na trajetória escolar de crianças e adolescentes.

A gestão escolar, por sua vez, precisa transformar essas diretrizes em práticas: rodas de conversa, mediação de conflitos, projetos de cultura de paz, análise crítica de discursos discriminatórios, articulação com as famílias, escuta dos estudantes e parceria com órgãos de proteção de direitos. Sem essa tradução institucional, a diversidade permanece como princípio abstrato e não como política pública efetiva.

5. Políticas e iniciativas pedagógicas de combate à intolerância religiosa

O Estado do Rio de Janeiro dispõe de legislação específica voltada ao combate à intolerância religiosa no ambiente escolar. A Lei nº 8.113/2018 estabelece a política de enfrentamento à intolerância religiosa nas escolas, posteriormente regulamentada pela Lei nº 9.210/2021. Além disso, a Lei nº 9.301/2021 institui o “Abril Verde”, mês dedicado à conscientização e ao enfrentamento da intolerância religiosa no Estado. Mais recentemente, em 2026, a ALERJ noticiou a sanção da Lei nº 11.218/2026, que torna obrigatória a adoção de protocolos de prevenção e enfrentamento ao racismo e à intolerância religiosa nas escolas públicas e privadas do Estado do Rio de Janeiro.

Essas normas reforçam que o enfrentamento da intolerância religiosa não pode depender apenas da iniciativa individual de professores ou gestores. É necessário que haja procedimentos

padronizados para a prevenção, o acolhimento da vítima, o registro da ocorrência, a comunicação às instâncias competentes, a responsabilização dos agressores, quando cabível, e o desenvolvimento de ações restaurativas e educativas.

No plano pedagógico, as iniciativas de combate à intolerância devem incluir: formação continuada de docentes e equipes gestoras sobre diversidade religiosa e racismo religioso; elaboração de sequências didáticas alinhadas à BNCC e à Resolução 36/55; construção de calendário de ações educativas, como o Abril Verde e o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa; criação de canais seguros de denúncia; inclusão do tema nos Projetos Político-Pedagógicos; e articulação com disciplinas como História, Sociologia, Filosofia, Língua Portuguesa e Artes.

A educação antidiscriminatória deve evitar tanto a neutralidade aparente quanto o tratamento folclorizante das tradições religiosas. O desafio é reconhecer que algumas religiões sofrem violências específicas, especialmente as de matriz africana, e que o combate à intolerância exige nomear essas desigualdades. Nesse sentido, o termo “racismo religioso” é fundamental para compreender agressões dirigidas a símbolos, corpos, vestimentas, territórios e identidades vinculadas ao candomblé, à umbanda e a outras tradições afro-brasileiras.

5.1. O projeto “Para Nunca Esquecer”: Memória, Holocausto e Direitos Humanos

Entre as ações correlatas à promoção da liberdade religiosa na SEEDUC/RJ, destaca-se o projeto “Para Nunca Esquecer”, voltado ao ensino da memória do Holocausto. A iniciativa parte da compreensão de que o Holocausto representa um dos momentos mais extremos da história contemporânea no que se refere ao desrespeito à vida, à radicalização do racismo, à perseguição, à segregação e à violência praticada por regimes totalitários.

A proposta da SEEDUC/RJ, desenvolvida em parceria com instituições como a Federação Israelita do Rio de Janeiro —

FIERJ — e a organização judaica B’nai B’rith, busca trabalhar a memória do Holocausto como instrumento de promoção dos Direitos Humanos e de valorização da vida. O projeto relaciona-se à Lei Estadual nº 6.057/2011, que dispõe sobre o ensino de noções do Holocausto na rede estadual.

As ações incluem a realização do Dia de Valorização da Vida; um minuto de silêncio em memória das vítimas de diferentes formas de violência, preconceito, discriminação e segregação; a Jornada Interdisciplinar de Ensino do Holocausto e Direitos Humanos; seminários para professores das redes estadual e municipal, concurso de redação para estudantes; divulgação de resultados e premiação.

A relevância dessa iniciativa para a liberdade religiosa está no fato de que a memória do Holocausto permite discutir as consequências extremas do ódio religioso, do antissemitismo, da intolerância, da desumanização do outro e da negação da dignidade humana. Ao inserir essa temática no campo educacional, a SEEDUC/RJ contribui para uma pedagogia da memória, na qual recordar violações históricas torna-se meio de prevenir novas formas de violência.

5.2. O projeto “Educação + Humana”: laicidade e enfrentamento à intolerância religiosa

O projeto “Educação + Humana” constitui uma das ações mais diretamente relacionadas à liberdade religiosa. Desenvolvido em parceria com a Secretaria de Desenvolvimento Social e Direitos Humanos, tem como objetivo promover ações nas escolas da rede estadual sobre a intolerância religiosa.

A iniciativa apresenta legislação relacionada ao tema, estudos de caso, boas práticas observadas no contexto escolar e atividades de formação docente sobre temas geradores de discriminação e conflitos. Entre suas estratégias estão videoaulas, cartilha, ciclo de capacitação para multiplicadores, ciclo de formação de professores, rodas de debate, ação “Destaque Educação + Humana” e ações de caráter emergencial quando necessário.

O aspecto emergencial do projeto merece atenção. Quando ocorre um ato de intolerância religiosa, a SEEDUC/RJ pode promover o “Dia Educação + Humana” na escola onde o caso ocorreu, oferecendo aos estudantes orientações sobre a laicidade do Estado, em linguagem adequada à faixa etária. Essa ação demonstra uma compreensão prática da liberdade religiosa: ela não deve ser tratada apenas de forma abstrata, mas também orientar as respostas institucionais diante de conflitos reais.

O projeto também evidencia que a escola é um espaço onde tensões religiosas podem surgir e precisam ser enfrentadas pedagogicamente. Em vez de ignorar ou silenciar episódios de intolerância, a proposta busca transformá-los em oportunidade de formação, diálogo e prevenção.

5.3. O projeto InterFé: diálogo inter-religioso e construção de pontes

O projeto InterFé: Celebrando a Diversidade e Promovendo o Diálogo é apresentado como uma iniciativa da Assessoria de Ensino Religioso em parceria com o CONEPLIR/RJ — Conselho Estadual de Promoção da Liberdade Religiosa do Rio de Janeiro.

O InterFé nasce do reconhecimento de que o Estado do Rio de Janeiro abriga grande diversidade religiosa, mas que essa pluralidade convive frequentemente com manifestações de intolerância, discriminação e desrespeito ao direito fundamental à crença e à descrença. O projeto parte da premissa de que o desconhecimento de diferentes tradições religiosas alimenta preconceitos e de que o encontro respeitoso pode contribuir para uma cultura de paz.

A proposta consiste em criar espaços seguros e acolhedores para que representantes de diferentes tradições religiosas — matrizes africanas, cristãs, espíritas, judaicas, islâmicas, budistas, hindus, espiritualidades indígenas e outras expressões de fé — possam apresentar seus segmentos de forma direta e pessoal. A iniciativa busca envolver líderes religiosos, fiéis, acadêmicos, gestores públicos, formadores de opinião, estudantes e cidadãos interessados na construção de uma sociedade mais justa e respeitosa.

O InterFé é significativo porque desloca a discussão sobre a liberdade religiosa do campo meramente jurídico para o campo relacional e educativo. A liberdade religiosa não se realiza apenas pela existência de leis; ela depende também do reconhecimento mútuo, da convivência, da escuta, do conhecimento e da superação de estereótipos. Ao promover encontros entre diferentes tradições, o projeto atua na desconstrução do medo e do preconceito.

Outro ponto importante é a supervisão e o acompanhamento do CONEPLIR/RJ, o que confere ao projeto caráter democrático, plural e institucionalmente vinculado à política pública de promoção da liberdade religiosa.

5.4. O projeto “A Árvore”: arte, pertencimento e direitos humanos

O projeto “A Árvore”, desenvolvido em parceria com o Acervo Otávio Roth. Trata-se de uma instalação itinerante de arte participativa formada por folhas de papel pintadas por mais de 95 mil crianças de aproximadamente 70 países.

Embora não seja um projeto exclusivamente religioso, sua relação com a liberdade religiosa se dá pela promoção de valores humanistas, pelo reconhecimento da diversidade e pela construção de sentimento de pertencimento a uma mesma humanidade. A obra é descrita como espaço de relativização das diferenças e ponto de encontro entre crianças de diferentes partes do mundo.

Na parceria com a SEEDUC/RJ, o projeto propõe formar professores como multiplicadores, realizar oficinas em sala de aula e mobilizar cerca de 50 mil estudantes do território fluminense. Entre as etapas previstas estão workshop formativo sobre ensino de Direitos Humanos e contribuição da arte-educação; distribuição de kits pedagógicos; realização de oficinas em sala de aula; registros das atividades; e devolução das folhas desenhadas.

A relevância dessa ação está na compreensão de que a promoção da liberdade religiosa também passa pela educação esté-

tica, pela empatia, pelo reconhecimento da humanidade comum e pelo fortalecimento de práticas pedagógicas capazes de aproximar sujeitos diferentes.

5.5. Participação em conselhos, comissões e fóruns

A atuação da SEEDUC/RJ não se limita ao interior das escolas. A Assessoria Especial de Ensino Religioso também acompanha ações correlatas ao tema, especialmente no campo da diversidade religiosa e dos direitos humanos, participando de conselhos, comissões e fóruns. Entre os espaços mencionados estão o Conselho Estadual de Defesa e Promoção da Liberdade Religiosa — CONEPLIR e o Conselho Estadual de Defesa dos Direitos Humanos — CEDDH.

Essa participação amplia o alcance da política educacional, articulando a SEEDUC/RJ com outras instâncias de proteção de direitos. A liberdade religiosa, nesse sentido, é tratada como parte de uma agenda mais ampla de direitos humanos, cidadania, proteção de grupos vulneráveis, memória, patrimônio cultural e combate à discriminação.

A presença da Secretaria nesses espaços também permite que a política escolar dialogue com demandas sociais concretas, especialmente em um Estado marcado por intensa diversidade religiosa e por episódios de intolerância, inclusive contra religiões de matriz africana.

6. Proposta de implementação das diretrizes da Resolução 36/55 na SEEDUC/RJ

A implementação das diretrizes da Resolução 36/55 está presente no currículo da rede pública estadual organizada em quatro eixos. O primeiro eixo é curricular: orientar o Ensino Religioso para assegurar abordagem plural, não proselitista, antirracista e alinhada aos Direitos Humanos. O segundo eixo é formativo: formação permanentes de docente sobre diversidade religiosa, lai-

cidade, racismo religioso, mediação de conflitos e práticas restaurativas. O terceiro eixo é institucional: protocolo unificado de prevenção e enfrentamento à intolerância religiosa, em diálogo com a Lei nº 11.218/2026. O quarto eixo é avaliativo: monitorar a implementação por meio de indicadores, relatórios, escuta estudantil e análise das ocorrências registradas.

Esses eixos devem dialogar com o Projeto Político-Pedagógico das escolas e com a gestão democrática. A comunidade escolar precisa participar da construção de ações, pois a intolerância religiosa manifesta-se em linguagens, brincadeiras, apelidos, silenciamentos e exclusões que muitas vezes não aparecem nos documentos oficiais. A escuta de estudantes, famílias e representantes de diferentes tradições religiosas é condição para uma política pública sensível aos territórios.

A proposta também exige cuidado com a matrícula facultativa. A facultatividade não deve significar invisibilidade do tema, pois a liberdade religiosa e o combate à intolerância são responsabilidades de toda a escola. Mesmo quando o estudante não se matricula em Ensino Religioso, o direito à dignidade, à identidade e à não discriminação deve ser garantido em todos os espaços curriculares e convencionais.

Considerações finais

A gestão do Ensino Religioso com diversidade na SEEDUC/RJ exige superar a oposição simplificada entre presença ou ausência da religião na escola. O problema central não é apenas ofertar o componente, mas definir que tipo de Ensino Religioso será desenvolvido: se um ensino orientado por privilégios e silenciamentos, ou se um ensino comprometido com a pluralidade, os Direitos Humanos, a laicidade e a cultura de paz.

A Resolução 36/55 da ONU oferece base ética e jurídica para essa atualização. Suas diretrizes ajudam a compreender que liberdade religiosa não se limita ao direito individual de crer, mas inclui proteção contra coerção, discriminação, humilhação e violência.

Conclui-se que a SEEDUC/RJ desenvolve políticas curriculares e pedagógicas capazes de enfrentar a intolerância religiosa de modo preventivo, formativo e institucional. A escola pública, como espaço de formação cidadã, precisa assegurar que estudantes de todas as tradições religiosas — e também aqueles sem religião — encontrem reconhecimento, segurança e respeito. Somente assim o Ensino Religioso poderá cumprir sua função educativa sem ferir a laicidade: formar para a convivência democrática em uma sociedade plural.

Referências bibliográficas

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 1988.

BRASIL. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF: Presidência da República, 1996.

BRASIL. **Lei nº 9.475, de 22 de julho de 1997**. Dá nova redação ao art. 33 da Lei nº 9.394/1996. Brasília, DF: Presidência da República, 1997.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, DF: MEC, 2018. Disponível em: <https://basenacionalcomum.mec.gov.br/abase/>. Acesso em: 21 jul. 2026.

CUNHA, Luiz Antônio. O Ensino Religioso na Base Nacional Comum Curricular: algumas considerações. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 35, 2019.

DINIZ, Debora; LIONÇO, Tatiana; CARRIÃO, Vanessa. **Laicidade e ensino religioso no Brasil**. Brasília: UNESCO; Letras Livres; EdUnB, 2010.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e de discriminação fundadas na religião ou nas convicções**. Resolução 36/55, de 25 de novembro de 1981. Nova York: ONU, 1981.

RIO DE JANEIRO (Estado). **Constituição do Estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, 1989.

RIO DE JANEIRO (Estado). **Decreto nº 31.086, de 27 de março de 2002**. Regulamenta o Ensino Religioso confessional nas escolas da rede pública de ensino do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Governo do Estado, 2002.

RIO DE JANEIRO (Estado). **Lei nº 9.210, de 11 de março de 2021**. Regulamenta dispositivo da Lei nº 8.113/2018 para dispor sobre política de combate à intolerância religiosa no ambiente escolar. Rio de Janeiro: Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, 2021.

RIO DE JANEIRO (Estado). **Lei nº 9.301, de 10 de junho de 2021**. Institui o mês “Abril Verde”, dedicado a combater a intolerância religiosa no Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, 2021.

RIO DE JANEIRO (Estado). **Lei nº 11.218, de 09 de junho de 2026**: estabelece protocolo de prevenção e enfrentamento ao racismo e à intolerância religiosa nas escolas públicas e privadas do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, 2026.

Capítulo 17

Fé e farda: Liberdade religiosa e capelania militar à luz da Resolução 36/55 das Nações Unidas.

Faith and uniform: Religious freedom and military chaplaincy in light of United Nations Resolution 36/55

Fe y uniforme: Libertad religiosa y capellanía militar a la luz de la Resolución 36/55 de las Naciones Unidas

Dr. Pr. Israel Thiago Trota¹

Pe. Ubiratan de Oliveira Araújo²

Capelão-Chefe da Marinha

Resumo

A liberdade religiosa constitui um dos direitos humanos fundamentais reconhecidos pela comunidade internacional, sendo expressamente protegida pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, pelo Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e pela Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas na Religião ou nas Convicções, aprovada pela Resolução 36/55 da Assembleia Geral das Nações Unidas em 1981. Contudo, é pertinente ponderar que o reconhecimento formal desse direito não é suficiente. Em ambientes de internação coletiva e forte institucionalização, como ocorre nas Forças Armadas, a efetivação

¹ Doutor em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Capitão-tenente do Quadro de Oficiais Capelães Navais da Marinha do Brasil. Pastor da Igreja Assembleia de Deus. Pesquisador nas áreas de Capelania Militar, Teologia Bíblica, Teologia Sistemática e Teologia Pastoral. Professor de Teologia Sistemática na Faculdade Vitória em Cristo (FVC). Lattes: 9567948364876943. ORCID: 0009-0008-5314-1890. Email: israeltrota@gmail.com.

² Sacerdote católico da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro. Capitão de Mar e Guerra do Quadro de Oficiais Capelães Navais da Marinha do Brasil. Capelão-chefe do Serviço de Assistência Religiosa da Marinha. E-mail: ubiratan.araujo@marinha.mil.br.

desse direito exige mecanismos específicos que garantam aos indivíduos o livre exercício de sua fé e de suas convicções. Nesse contexto, a Capelania Militar, em consonância ao Comando das Forças Armadas, assume papel relevante na promoção da liberdade religiosa, da dignidade humana e da convivência respeitosa entre diferentes tradições religiosas, tornando-se uma expressão concreta dos princípios defendidos pelos instrumentos internacionais de direitos humanos. Partindo dessa compreensão, o presente capítulo busca analisar a relação entre a Resolução 36/55 da Organização das Nações Unidas e a atuação da capelania militar brasileira, demonstrando como o Serviço de Assistência Religiosa contribui para a efetivação dos direitos relacionados à liberdade de consciência, de crença e de religião. Esta pesquisa adota abordagem bibliográfica e documental, dialogando com a literatura especializada sobre liberdade religiosa, direitos humanos e capelania militar. Como contribuição específica, o capítulo propõe uma reflexão sobre a capelania militar como expressão visível da proteção internacional da liberdade religiosa, evidenciando sua importância para a garantia dos direitos humanos e para a preservação da dignidade da pessoa humana no ambiente militar.

Palavras-chave: Liberdade religiosa, Capelania militar, Direitos humanos, Resolução 36/55, Assistência religiosa.

Abstract

Religious freedom constitutes one of the fundamental human rights recognized by the international community and is expressly protected by the Universal Declaration of Human Rights, the International Covenant on Civil and Political Rights, and the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, adopted through United Nations General Assembly Resolution 36/55 in 1981. However, the formal recognition of this right alone is not sufficient. In environments characterized by collective confinement and a high degree of institutionalization, such as the Armed Forces, the effective realization of this right requires specific mechanisms that ensure individuals the free exercise of

their faith and convictions. Within this context, Military Chaplaincy, in cooperation with the Command of the Armed Forces, plays a significant role in promoting religious freedom, human dignity, and respectful coexistence among different religious traditions, becoming a concrete expression of the principles upheld by international human rights instruments. From this perspective, this chapter examines the relationship between United Nations Resolution 36/55 and the work of the Brazilian military chaplaincy, demonstrating how the Religious Assistance Service contributes to the effective realization of the rights related to freedom of conscience, belief, and religion. This study adopts a bibliographic and documentary approach, engaging with the specialized literature on religious freedom, human rights, and military chaplaincy. As its specific contribution, the chapter reflects on military chaplaincy as a visible expression of the international protection of religious freedom, highlighting its importance for safeguarding human rights and preserving human dignity within the military environment.

Keywords: Religious freedom, Military chaplaincy, Human rights, Resolution 36/55, Religious assistance.

Resumen

La libertad religiosa constituye uno de los derechos humanos fundamentales reconocidos por la comunidad internacional y está expresamente protegida por la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y la Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Basadas en la Religión o las Convicciones, aprobada mediante la Resolución 36/55 de la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1981. Sin embargo, el reconocimiento formal de este derecho, por sí solo, no es suficiente. En entornos de internamiento colectivo y de alta institucionalización, como ocurre en las Fuerzas Armadas, la efectividad de este derecho exige mecanismos específicos que garanticen a las personas el libre ejercicio de su fe y de sus convicciones.

En este contexto, la Capellanía Militar, en coordinación con el Mando de las Fuerzas Armadas, desempeña un papel relevante en la promoción de la libertad religiosa, de la dignidad humana y de la convivencia respetuosa entre diferentes tradiciones religiosas, convirtiéndose en una expresión concreta de los principios defendidos por los instrumentos internacionales de derechos humanos. A partir de esta perspectiva, el presente capítulo analiza la relación entre la Resolución 36/55 de las Naciones Unidas y la actuación de la capellanía militar brasileña, demostrando cómo el Servicio de Asistencia Religiosa contribuye a la efectividad de los derechos relacionados con la libertad de conciencia, de creencias y de religión. La investigación adopta un enfoque bibliográfico y documental, dialogando con la literatura especializada sobre libertad religiosa, derechos humanos y capellanía militar. Como contribución específica, el capítulo propone una reflexión sobre la capellanía militar como expresión visible de la protección internacional de la libertad religiosa, destacando su importancia para la garantía de los derechos humanos y para la preservación de la dignidad humana en el ámbito militar.

Palabras clave: Libertad religiosa, Capellanía militar, Derechos humanos, Resolución 36/55, Asistencia religiosa.

Introdução

Ao longo da história, a liberdade religiosa afirmou-se como um dos direitos mais fundamentais da pessoa humana, constituindo elemento indispensável para a proteção da dignidade, da consciência e da autonomia individual. Tal compreensão encontra fundamento na própria natureza da experiência religiosa, que está intimamente ligada à consciência humana. Por isso, Miranda observa que: “A liberdade religiosa aparece indissociável, como não podia deixar de ser, da liberdade de consciência”.³ O direito de professar uma fé, manifestar convicções espirituais, participar de comunidades religiosas ou mesmo optar por não aderir

³ MIRANDA, J., Estado, liberdade religiosa e laicidade, p.197.

a qualquer segmento religioso tornou-se elemento essencial para a construção das sociedades democráticas na contemporaneidade.

A Assembleia Geral das Nações Unidas aprovou, em 25 de novembro de 1981, a Resolução 36/55, intitulada Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas na Religião ou nas Convicções. O documento representou importante avanço na proteção internacional da liberdade religiosa ao afirmar que toda pessoa possui direito à liberdade de pensamento, consciência e religião, incluindo a liberdade de manifestar suas crenças individual ou coletivamente, em público ou em privado, por meio do culto, da observância, da prática e do ensino. Tal preocupação não é sem razão. Apesar do reconhecimento normativo desse direito, a religião frequentemente ocupou posição secundária nos debates sobre direitos fundamentais. Como observa Lerner, “a religião tem recebido menos atenção do que outros direitos fundamentais”.⁴

Em um mundo caracterizado pelo pluralismo religioso, pela diversidade cultural e pelo aumento das tensões identitárias, a proteção da liberdade religiosa continua sendo um dos grandes desafios dos Estados democráticos na preservação da autonomia dos indivíduos, “protegendo-os de todas as formas de imposição”⁵. Essa realidade torna-se ainda mais complexa em ambientes altamente institucionalizados, como as Forças Armadas, onde convivem indivíduos provenientes de distintas tradições religiosas e culturais. Diante desse cenário, observa-se uma crescente preocupação com a qualificação dos capelães para o exercício de uma assistência religiosa que concilie identidade confessional, sensibilidade pastoral e capacidade de diálogo em contextos marcados pelo pluralismo.⁶

A vida militar apresenta características singulares. Em razão da própria natureza da profissão, militares frequentemente encontram-se embarcados, deslocados para regiões remotas ou participando de missões prolongadas e exercícios operacionais. Nessas circunstâncias, o acesso às suas comunidades religiosas de origem pode tornar-se

⁴ LERNER, N., *The nature and minimum standards of freedom of religion or belief*, p. 97.

⁵ TROTA, I. T., *O capelão militar e a assistência religiosa*, p. 115.

⁶ CHAPDELAINE, G., *Working towards greater diversity*, p. 40.

limitado ou até mesmo inviável, criando a necessidade de mecanismos institucionais capazes de assegurar que a condição militar não implique restrição indevida ao exercício da prática religiosa.

É nesse cenário que se insere o Serviço de Assistência Religiosa nas Forças Armadas brasileiras. Longe de constituir privilégio concedido a determinados grupos confessionais, a assistência religiosa militar deve ser compreendida como instrumento de efetivação de um direito humano fundamental. Essa compreensão encontra respaldo na própria legislação que regulamenta a assistência religiosa nas Forças Armadas brasileiras, a Lei nº 6.923, de 29 de junho de 1981.⁷ Este capítulo examina os fundamentos da liberdade religiosa, a formação jurídica e histórica da assistência religiosa militar brasileira e sua relação com os princípios da Resolução 36/55 da ONU. Sustenta-se que o Serviço de Assistência Religiosa nas Forças Armadas constitui importante instrumento de concretização da liberdade de consciência, de crença e de religião no ambiente militar.

Capítulo 17

1. A liberdade religiosa como direito humano fundamental

A liberdade religiosa tem se consolidado como um dos direitos humanos fundamentais reconhecidos pela comunidade internacional. Mais do que a simples possibilidade de professar uma determinada fé, esse direito abrange a liberdade de pensamento, de consciência, de convicção e de religião, garantindo não apenas a adesão a uma crença, mas também a possibilidade de manifestar e praticar livremente essa crença. Trata-se de um direito intimamente ligado à dignidade da pessoa humana, à autonomia da consciência e ao livre desenvolvimento da personalidade.

A importância desse reconhecimento reside no fato de que a religião, para milhões de pessoas ao redor do mundo, não se restringe ao âmbito privado da consciência. A fé manifesta-se por meio de práticas, símbolos, celebrações, ritos, encontros comunitários e formas específicas de organização social. A proteção

⁷ BRASIL. Lei nº 6.923, de 29 de junho de 1981, art. 3º.

da liberdade religiosa, portanto, não se limita à garantia de uma convicção íntima, mas abrange igualmente o direito de expressar e viver essa convicção em sociedade, desde que respeitados os direitos e as liberdades fundamentais de terceiros. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948, estabelece, em seu artigo 18:

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião. Esse direito inclui a liberdade de ter uma religião ou qualquer crença de sua escolha e a liberdade, individualmente ou em comunidade com outras pessoas, em público ou em privado, de manifestar sua religião ou crença por meio do culto, da observância, da prática e do ensino.⁸

Embora a preocupação com a liberdade religiosa possa ser identificada em diferentes momentos da história, foi especialmente após as tragédias humanitárias do século XX que a comunidade internacional passou a reconhecer a necessidade de estabelecer mecanismos jurídicos capazes de proteger os indivíduos contra perseguições, discriminações e intolerâncias motivadas por razões religiosas. A promoção da liberdade religiosa não constitui uma realidade automática, mas uma conquista social e jurídica construída progressivamente ao longo do tempo, tanto no âmbito da sociedade quanto nas próprias instituições militares.⁹

A consolidação da liberdade religiosa como um direito humano fundamental encontrou importante expressão na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948. Posteriormente, o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, adotado em 1966 e em vigor desde 1976, aprofundou e ampliou a proteção jurídica

⁸ ONU, 1948, art. 18, tradução nossa. Original: “Everyone shall have the right to freedom of thought, conscience and religion. This right shall include freedom to have a religion or whatever belief of his choice, and freedom either individually or in community with others and in public or private to manifest his religion or belief in worship, observance, practice and teaching.”.

⁹ TROTA, I. T., O capelão militar em diálogo com as religiões, p.263-283.

da liberdade religiosa.¹⁰ Seu artigo 18 reafirma o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião e acrescenta importante salvaguarda ao estabelecer que ninguém poderá ser submetido a medidas coercitivas que restrinjam sua liberdade de ter ou adotar uma religião ou crença de sua escolha¹¹. É preciso respeitar a voluntariedade do coração de quem ouve uma mensagem religiosa.¹² O cristianismo, por exemplo, crê em um Deus-Pai que se revela no amor “porque é livre de si e faz da liberdade uma exigência para a comunhão”.¹³

A proteção internacional da liberdade religiosa alcançou novo patamar com a aprovação, em 25 de novembro de 1981, da Resolução 36/55 da Assembleia Geral das Nações Unidas, intitulada *Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas na Religião ou nas Convicções*. A declaração parte do reconhecimento de que a religião ou as convicções constituem elementos fundamentais da compreensão de mundo de inúmeras pessoas e comunidades, razão pela qual qualquer forma de discriminação baseada nesses fatores representa ofensa à pessoa humana e violação dos direitos fundamentais. Em seu artigo segundo, afirma: “Ninguém será objeto de discriminação por motivos de religião ou convicções por parte de nenhum estado, instituição, grupo de pessoas ou particulares”.¹⁴

O documento reconhece que a perseguição religiosa continua sendo uma realidade em diversas partes do mundo e conclama os Estados a adotarem medidas efetivas para assegurar a igual-

¹⁰ ONU., Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, art. 18.

¹¹ O pacto reconhece ainda que eventuais limitações à manifestação religiosa somente poderão ocorrer em situações excepcionais, quando necessárias para a proteção da segurança pública, da ordem pública, da saúde, da moral ou dos direitos e liberdades fundamentais de outras pessoas.

¹² CONSELHO PONTIFÍCIO et al, 2011, p.3. O documento O Testemunho Cristão em um Mundo Multi-Religioso: Recomendações de Conduta foi elaborado conjuntamente por três organismos: Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-Religioso (Igreja Católica); Conselho Mundial de Igrejas (CMI); Aliança Evangélica Mundial (AEM).

¹³ SILVA, E. V. da., A poimênica em Jesus como paradigma para uma nova abordagem da poimênica da teologia e na vida cristã, p.40.

¹⁴ ONU., Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções, art.2.

dade de direitos entre indivíduos e grupos religiosos distintos. Embora se aplique primordialmente aos Estados, tais diretrizes também alcançam as instituições públicas por eles mantidas, incluindo as Forças Armadas. Em seu artigo sexto, a resolução também detalha diversas manifestações concretas da liberdade religiosa como o direito de realizar cultos e reuniões religiosas, estabelecer e manter locais de culto, produzir e utilizar materiais relacionados à religião, ensinar doutrinas religiosas, formar líderes religiosos, celebrar festividades e manter comunicação com indivíduos e comunidades religiosas em âmbito nacional e internacional.¹⁵ Esta é uma forma de contribuir para transformar um princípio abstrato em um conjunto concreto de garantias fundamentais.

A liberdade religiosa compreende também as liberdades de consciência e de crença. A primeira protege a autonomia da pessoa para formular juízos morais, filosóficos e existenciais; a segunda assegura o direito de adotar, modificar ou abandonar determinada crença, sem coerção, constrangimento ou discriminação. A proteção internacional da liberdade religiosa abrange igualmente aqueles que professam religiões minoritárias e os que não possuem religião. Palhares, com maestria, expressou: “a religião é uma flor delicada, que dá frutos preciosos na vida, somente poderá prosperar em um clima de liberdade”.¹⁶ A liberdade religiosa fortalece os próprios fundamentos da convivência democrática, do pluralismo e do respeito à diversidade.

2. O Serviço de Assistência Religiosa nas Forças Armadas brasileiras

A assistência religiosa aos militares possui raízes históricas profundas, estando presente em diferentes civilizações e contextos bélicos ao longo da história. Celebrações religiosas eram realizadas no Exército Romano do Imperador Constantino.¹⁷ O his-

¹⁵ ONU., Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções, art.6.

¹⁶ PALHARES, G., Frei Orlando, p.120.

¹⁷ EUSEBIO DE CESAREIA, 2000, 4.18-20.

toriador Sozomenus registrou que a religião cristã passou a desempenhar papel relevante na organização e na vida cotidiana do Exército Romano.¹⁸ A Roma pré-cristã também mantinha estreita relação entre religião e atividade militar, incorporando cerimônias e símbolos sagrados à vida das legiões. Um exemplo dessa realidade remonta ao governo do imperador Maximiano Hércules (286–305 d.C.), durante o qual foram expedidas ordens “para que todas as tropas se concentrassem em Octodure, a fim de sacrificarem aos deuses e prestarem juramento”.¹⁹ Esses registros demonstram que a presença religiosa entre os combatentes antecede tanto o surgimento do cristianismo quanto a institucionalização das capelarias militares modernas.

No Brasil, as origens da assistência religiosa militar remontam ao período colonial. Frei Henrique de Soares Coimbra, capelão da Armada Portuguesa, presidiu a primeira missa celebrada após a chegada da frota de Pedro Álvares Cabral, em 1500.²⁰ Durante os períodos colonial e imperial, sacerdotes acompanharam expedições, fortalezas, embarcações e guarnições, em um contexto marcado pela estreita relação entre Igreja e Estado. Essa presença também se verificou no processo de Independência, quando capelães acompanharam as forças militares e navais brasileiras.²¹

Com a Proclamação da República, em 1889, e a consequente separação entre Igreja e Estado estabelecida pela Constituição de 1891, surgiram novos desafios para a assistência religiosa em instituições públicas. O novo ordenamento republicano passou a reconhecer a liberdade religiosa como um direito dos cidadãos, assegurando o livre exercício dos cultos e vedando a interferência estatal.²² A nova ordem republicana consolidou a neutralidade religiosa do Estado,²³ rompendo com o modelo de religião

¹⁸ SOZOMENUS, S. H., *The Ecclesiastical History*, p.400.

¹⁹ CANÇÃO NOVA., *São Maurício e companheiros mártires, soldados de Deus*, s/p.

²⁰ TROTA, I. T., *Raízes históricas e atual missão do capelão naval*, p.49.

²¹ TROTA, I. T., *A atuação da capelania naval após a Independência*, p. 42.

²² BRASIL, *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*, de 24 de fevereiro de 1891, art. 11, § 2º.

²³ BLANCARTE, R., *O porquê de um Estado laico*, p. 42.

oficial vigente no período colonial e imperial. Apesar da laicização estatal, permaneceu o entendimento de que a religião poderia oferecer importante contribuição à sociedade, desde que fossem plenamente resguardadas a liberdade religiosa e a autonomia de consciência dos cidadãos.

Esse processo de amadurecimento institucional no tocante à matéria religiosa ganhou força ao longo do século XX, especialmente após as experiências das duas grandes guerras. O impacto psicológico dos conflitos, a necessidade de apoio espiritual aos combatentes e o reconhecimento da dimensão religiosa da existência humana contribuíram para fortalecer a presença dos serviços de capelania em diferentes forças armadas ao redor do mundo. No Brasil, a participação de capelães militares na Força Expedicionária Brasileira durante a Segunda Grande Guerra mostrou para a própria República que a religião contribuía para “fortalecer as energias morais, a disciplina e os bons costumes”.²⁴

Atualmente, a Constituição Federal de 1988 assegura, em seu artigo 5º, inciso VI, a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença, garantindo o livre exercício dos cultos religiosos e a proteção aos locais de culto e suas liturgias.²⁵ Trata-se de uma das mais importantes garantias fundamentais previstas no ordenamento jurídico brasileiro, em plena sintonia com os instrumentos internacionais de proteção dos direitos humanos. Além disso, o inciso VII do mesmo artigo estabelece expressamente que: “é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva”.²⁶ Esse dispositivo constitucional reconheceu uma realidade específica: existem circunstâncias em que o cidadão, em razão das condições institucionais em que se encontra, não possui acesso pleno às estruturas religiosas existentes na sociedade. Nesses casos, cabe ao Estado criar mecanismos que viabilizem o exercício efetivo da liberdade religiosa.

²⁴ BRASIL. Decreto nº 6.535, de 26 de maio de 1944, art. 10º.

²⁵ BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, art. 5º, VI.

²⁶ BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, art. 5º, VII.

No âmbito das Forças Armadas, essa garantia constitucional foi regulamentada pela Lei nº 6.923, de 29 de junho de 1981, que dispõe sobre o Serviço de Assistência Religiosa nas Forças Armadas.²⁷ Curiosamente, essa lei foi aprovada no mesmo ano em que a Assembleia Geral das Nações Unidas adotou a Resolução 36/55, dedicada à eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação baseadas na religião ou nas convicções. Embora tenham surgido em contextos distintos, ambos os instrumentos refletem preocupações convergentes relacionadas à proteção da liberdade religiosa e ao respeito à pessoa humana.

A organização do Serviço de Assistência Religiosa nas Forças Armadas brasileiras desenvolveu-se ao longo das últimas décadas de maneira compatível com os princípios constitucionais da liberdade religiosa e da pluralidade de crenças. A atuação dos capelães abrange atividades litúrgicas, celebrações religiosas, aconselhamento espiritual,²⁸ visitas hospitalares, acompanhamento em situações de luto, apoio a familiares, assistência em missões operacionais e participação em eventos institucionais. Constatase que a presença dos capelães é terapêutica para as tropas. “Os capelães promovem a cura, mesmo quando a cura não é possível”.²⁹ A presença do capelão é particularmente relevante em momentos de crise, sofrimento ou vulnerabilidade emocional, nos quais a dimensão espiritual assume papel basilar para o enfrentamento das dificuldades humanas.

A assistência religiosa militar deve ser compreendida como expressão concreta da cidadania do militar. O ingresso nas Forças Armadas não implica renúncia aos direitos fundamentais assegurados pela Constituição. O militar continua sendo titular de direitos civis, políticos, sociais e culturais, ainda que determinados aspectos de sua vida sejam regulados por normas específicas decorrentes das peculiaridades da carreira militar. Portanto, a

²⁷ BRASIL. Lei nº 6.923, de 29 de junho de 1981.

²⁸ Na segunda grande guerra, registros históricos confirmam a eficácia dos aconselhamentos oriundos dos capelães. Em um dos relatos, o Major ficou impressionado como apenas uma conversa com o capelão pastor Soren levantou o ânimo de um militar que estava abatido. AZEVEDO, I. B. de (org.), João Filson Soren, p.67.

²⁹ SNOWDEN, A., What did chaplains do during the Covid pandemic? p.6.

assistência religiosa representa uma forma de assegurar que o exercício da profissão militar não produza restrições indevidas ao direito fundamental à liberdade religiosa. O militar embarcado em um navio, destacado para uma região remota, hospitalizado em uma organização militar de saúde ou empregado em uma operação prolongada não deixa de possuir necessidades espirituais, convicções religiosas ou demandas relacionadas à sua vida de fé.

3. A capelania militar como instrumento de efetivação da liberdade religiosa

A liberdade religiosa somente alcança sua plena efetividade quando ultrapassa o plano das garantias jurídicas abstratas e se traduz em condições concretas para que indivíduos e comunidades possam exercer suas convicções. A simples previsão constitucional ou internacional da liberdade de crença não é suficiente para assegurar seu exercício efetivo. É precisamente nesse cenário que a capelania militar assume relevância particular, atuando como instrumento de concretização de um direito humano fundamental no âmbito das Forças Armadas.

Os capelães devem ser agentes da liberdade religiosa. Em sua atuação, o capelão jamais “poderá comprometer ou violar a liberdade religiosa dos indivíduos sob sua assistência”.³⁰ O Estado laico compreende que a diversidade de crenças, valores e convicções não representa uma ameaça à sociedade, mas um elemento fundamental para a construção de uma convivência democrática e plural. A sociedade se fortalece na reciprocidade e no diálogo de crenças contrapostas.³¹

A Resolução 36/55 da Assembleia Geral das Nações Unidas reconhece que toda pessoa possui o direito de manifestar sua religião. Nas Forças Armadas, os capelães contribuem para que militares e seus familiares possam manter vínculos com suas tradições religiosas. Trata-se de uma atuação que não cria direitos novos, mas viabiliza o exercício de direitos já reconhecidos pelo

³⁰ TROTA, I. T., O capelão militar e a assistência religiosa, p.27.

³¹ GUTMANN, A., La identidad em democracia, p.262.

ordenamento jurídico nacional e pelos instrumentos internacionais de proteção dos direitos humanos. A liberdade religiosa possui uma dimensão positiva que vai além da mera ausência de perseguição. Não basta que o Estado se abstenha de interferir nas crenças dos indivíduos; em determinadas circunstâncias, torna-se necessário adotar medidas que garantam o exercício efetivo dessa liberdade. É justamente essa compreensão que fundamenta a existência da assistência religiosa em entidades civis e militares de interação coletiva. A presença dos capelães militares responde à necessidade de tornar acessível um direito que, sem apoio institucional, poderia tornar-se de difícil exercício em razão das peculiaridades da vida militar.

A assistência espiritual oferecida pelos capelães envolve escuta, aconselhamento, orientação moral, apoio emocional e acompanhamento em momentos de crise. O capelão militar é chamado a “perceber a pessoa humana como um ser integral e indissolúvel”.³² Nessa perspectiva, a dimensão espiritual não pode ser dissociada das demais esferas da vida, uma vez que emoções, convicções, relacionamentos e experiências de fé se encontram profundamente interligados. Considerando que a vida militar é marcada por elevados níveis de responsabilidade, exposição ao risco e frequentes situações de tensão psicológica, a presença de um agente religioso capacitado pode representar uma importante fonte de apoio.

Na contemporaneidade, a espiritualidade deixou de ser compreendida apenas em termos confessionais, passando a designar a busca humana por sentido, realização e plenitude de vida. O conceito de espiritualidade, a partir de um sentido antropológico, inclui “o corpo e as dimensões físicas, psicológicas, sociais e políticas”.³³ À luz dessa compreensão, a atuação do capelão militar ultrapassa a mera realização de atividades religiosas, constituindo uma importante forma de cuidado com a dignidade humana e com o bem-estar integral dos militares. Cada vez mais os próprios ca-

³² SILVA, E. V. da., *A poimênica em Jesus como paradigma para uma nova abordagem da poimênica da teologia e na vida cristã*, p.22.

³³ PARRELA, F. J., *Vida e Espiritualidade no pensamento de Paul Tillich*, p.57.

pelões “vêm lutando para que sua atividade seja reconhecida como partícipe da atenção integral ao ser humano (...)”.³⁴

Os quartéis, navios de guerra, bases militares, academias de formação e organizações militares de saúde apresentam características que justificam a presença de serviços de assistência religiosa organizados. Nesses ambientes, a disciplina institucional, as exigências operacionais e o afastamento das comunidades religiosas podem limitar o exercício ordinário da fé. A assistência religiosa surge, portanto, como mecanismo destinado a reduzir essas limitações e garantir que a condição militar não implique restrições indevidas à liberdade de crença. Nos hospitais militares, a atuação dos capelães tem sido cirúrgica, pois “promove-se a saúde agenciando a espiritualidade”.³⁵ O adoecimento frequentemente desperta questionamentos existenciais, sentimentos de vulnerabilidade e necessidades espirituais que transcendem os aspectos estritamente clínicos do tratamento. Não raramente, é diante da finitude da vida que o ser humano passa a refletir de forma mais profunda sobre sua existência.³⁶

Muitas famílias sofrem quando experimentam casos concretos de doença entre os membros que compõem o núcleo familiar, nestas horas, através de conselhos compassivos e orientação espiritual encorajadora, o capelão pode auxiliar a aliviar o fardo emocional que a doença física pode trazer para o militar e seus entes queridos, proporcionando conforto e alento. Por outro lado, sabe-se que a falta de acolhimento pode levá-los à desesperança, ao abandono ou à rejeição do próprio tratamento, por essa razão, o apoio religioso e espiritual é muito importante durante o tratamento do paciente.³⁷

A atuação do capelão não substitui o trabalho médico ou psicológico, mas complementa o cuidado integral da pessoa

³⁴ ALVES, G. G. de F (Org.), Manual do Capelão, p.246.

³⁵ TROTA, I. T., O capelão militar e a assistência religiosa, p.209.

³⁶ LELOUP, J., Além da luz e da sombra, p. 13.

³⁷ TROTA, I. T., O capelão militar e a assistência religiosa, p.210.

humana, reconhecendo que a experiência do adoecimento envolve aspectos físicos, emocionais, sociais e espirituais. Vale lembrar que, no ambiente hospitalar, o capelão desempenha uma função singular ao oferecer suporte espiritual diante da finitude humana. Diferentemente de outras áreas voltadas prioritariamente para a cura e a recuperação, sua atuação permite abordar a morte não como um fracasso, mas como uma dimensão inerente à experiência humana.³⁸

A presença do capelão torna-se fundamental também nos meios navais. A vida embarcada apresenta desafios particulares decorrentes do isolamento geográfico, da distância familiar e da convivência contínua em espaços restritos.³⁹ Essa necessidade torna-se igualmente evidente em operações militares, exercícios de campanha e missões internacionais, ambientes marcados por situações de risco, afastamento familiar e elevada exigência operacional. Definitivamente, a capelania constitui um instrumento concreto de efetivação da liberdade religiosa, permitindo que direitos reconhecidos pelos instrumentos internacionais de proteção dos direitos humanos e pela Constituição Federal brasileira sejam vivenciados na prática cotidiana dos militares.

4. A assistência religiosa militar à luz da Resolução 36/55 da ONU

A Resolução 36/55 reafirma que a liberdade religiosa não constitui concessão do Estado, mas direito inerente à pessoa humana. Seus princípios encontram expressão concreta na missão do Serviço de Assistência Religiosa nas Forças Armadas.

³⁸ HALE, R. A., *Professional Naval Chaplaincy*, p.10.

³⁹ Os autores fundamentam esta observação não apenas na literatura especializada sobre capelania militar, mas também em suas experiências pessoais atuando como capelães da Marinha do Brasil. O autor capelão Trota participou de diversas missões embarcadas, incluindo uma comissão operativa a bordo da Corveta Barroso, um exercício multinacional realizado na África do Sul com a participação de marinhas estrangeiras e uma comissão na Antártica durante o período da pandemia da COVID-19, ocasião em que permaneceu embarcado em regime de aquartelamento durante toda missão.

Os capelães viabilizam a manifestação individual e comunitária da fé, sem recorrer à coerção ou à imposição religiosa. A evangelização de “cruz e espada”⁴⁰ não é mais aceitável em nossos dias, nem mesmo em um estilo sutil.

O artigo segundo da Resolução 36/55 estabelece que nenhuma pessoa poderá ser objeto de discriminação por motivos relacionados à religião ou às convicções que professa. A própria resolução define discriminação religiosa como qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferência fundada na religião ou nas convicções e que tenha por objetivo ou resultado anular ou restringir o reconhecimento e o exercício dos direitos humanos e das liberdades fundamentais.

Observa-se no Brasil o crescimento de muitas práticas que refletem intolerância religiosa, portanto, cabe aos capelães a missão de promover a cordialidade também no campo da religiosidade. A promoção da paz não requer a relativização das crenças individuais, mas sim a compreensão de que todos os militares possuem a liberdade de praticar a fé que escolherem, sem estar sujeitos a qualquer forma de coerção ou desdém.⁴¹

As Forças Armadas refletem a diversidade presente na sociedade brasileira. Em seus efetivos encontram-se indivíduos pertencentes às mais variadas tradições religiosas, incluindo católicos, evangélicos, espíritas, adeptos das religiões de matriz africana, judeus, além de pessoas sem religião formalmente definida. Essa pluralidade exige uma atuação institucional fundamentada no reconhecimento da dignidade humana e na valorização das diferentes convicções. A convivência harmoniosa em um ambiente plural depende da capacidade de acolher o outro em sua diferença, tratando-o com consideração e respeito.

⁴⁰ A expressão “evangelização de cruz e espada” refere-se a processos históricos nos quais a expansão do cristianismo esteve associada ao poder militar e político, de modo que a conversão religiosa nem sempre resultava de uma escolha livre e consciente, mas podia ocorrer sob influência de mecanismos de coerção ou dominação. Este termo é apresentado na obra: JULIATTO, C. I. Um jeito próprio de evangelizar.

⁴¹ TROTA, I. T., O capelão militar e a assistência religiosa, p.224.

Um exemplo dessa postura respeitosa pode ser encontrado na atuação do capelão protestante reverendo Soren junto à Força Expedicionária Brasileira. O general Mascarenhas de Moraes registrou sua admiração pelo religioso, destacando que ele havia conquistado a amizade e o respeito dos militares, devido à sua capacidade de servir a todos sem distinção, independentemente de suas crenças ou filiações religiosas.⁴² Um dos testemunhos mais expressivos sobre essa postura foi deixado pelo capelão católico padre Schneider, que registrou em suas memórias que o “reverendo Soren” frequentemente abastecia seu cantil com água fresca e, durante a celebração da missa, colaborava para que houvesse silêncio e recolhimento nas proximidades.⁴³ Gestos simples como esses revelam que o diálogo e o respeito mútuo não se constroem apenas por meio de discursos, mas também por atitudes concretas de consideração pelo outro e por sua experiência de fé.

Como visto no exemplo acima, a assistência religiosa militar possui importante função educativa e integradora. Embora os capelães pertençam a tradições religiosas específicas, sua atuação institucional ocorre em um ambiente marcado pela convivência plural. “O espaço militar é plural por natureza, reunindo indivíduos com diferentes cosmovisões, práticas religiosas e perspectivas existenciais”.⁴⁴ Os capelães devem estar conscientes de que a promoção do respeito à diversidade religiosa não implica relativização das identidades confessionais nem abandono das convicções pessoais. Pelo contrário, pressupõe a capacidade de conviver pacificamente com a diferença, reconhecendo que o valor intrínseco da pessoa não depende da adesão a uma determinada crença. Essa compreensão encontra profunda sintonia com os objetivos da Resolução 36/55, que busca eliminar práticas discriminatórias sem restringir a liberdade de indivíduos e comunidades religiosas de professarem suas próprias convicções.

⁴² AZEVEDO, I. B. de (org.), João Filson Soren, p.194.

⁴³ SCHNEIDER, J. E., Vivência de um ex-capelão da FEB, p.72.

⁴⁴ TROTA, I. T., O capelão militar e a assistência religiosa, p.149.

A declaração também “incorpora as minorias como objeto de sua atenção e proteção”.⁴⁵ Ao condenar toda forma de intolerância baseada na religião ou nas convicções, o documento reconhece que grupos religiosos minoritários frequentemente se encontram em situação de maior vulnerabilidade diante de preconceitos e discriminações. A garantia da liberdade religiosa exige, portanto, não apenas proteção para os grupos majoritários, mas também mecanismos capazes de assegurar respeito e igualdade de tratamento para aqueles que representam tradições menos numerosas. Sempre que necessário, o Serviço de Assistência Religiosa deve atuar como facilitador do acesso à assistência espiritual específica requerida pelos militares oriundos das minorias religiosas, inclusive por meio da interlocução com lideranças religiosas externas, contribuindo para a concretização da liberdade religiosa e para a construção de um ambiente institucional marcado pelo respeito à diversidade.

A composição do quadro de capelães das Forças Armadas brasileiras reflete uma opção institucional por um modelo relativamente reduzido de assistência religiosa, concentrado principalmente em tradições religiosas historicamente mais representativas entre os militares. Tal configuração pode estar relacionada a fatores administrativos, orçamentários e à própria estrutura organizacional do Serviço de Assistência Religiosa no Brasil. Entretanto, o crescimento do pluralismo religioso na sociedade brasileira suscita reflexões sobre os desafios de atender adequadamente militares pertencentes a grupos religiosos minoritários. A Resolução 36/55 também enfatiza a responsabilidade dos Estados na promoção da liberdade religiosa e conclama os governos a adotarem medidas positivas destinadas a criar condições favoráveis para o exercício desse direito.

⁴⁵ BADILLA POBLETE, E. La Declaración de Naciones Unidas sobre eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones, p.109.

5. Pluralismo religioso, diálogo inter-religioso e convivência democrática nas Forças Armadas

O crescente pluralismo religioso da sociedade brasileira também se manifesta nas Forças Armadas. Essa diversidade exige que a assistência religiosa preserve a identidade confessional dos capelães e, simultaneamente, assegure o respeito às diferentes convicções.⁴⁶ No Brasil, embora o cristianismo continue sendo a matriz religiosa predominante da população, os dados demográficos revelam um cenário cada vez mais diversificado, caracterizado pela presença de diferentes denominações cristãs, religiões de matriz africana, espiritismo, tradições orientais, novos movimentos religiosos, além do crescimento do número de pessoas que se identificam como sem religião. A diversidade religiosa não elimina os desafios da convivência, pelo contrário, quanto maior a pluralidade de crenças presentes em uma sociedade, mais necessária se torna a construção de mecanismos capazes de promover o respeito mútuo, prevenir conflitos e fortalecer a cultura da tolerância.

Os homens e mulheres que ingressam na Marinha, no Exército e na Aeronáutica trazem consigo diferentes histórias de vida, origens culturais, convicções filosóficas e identidades religiosas. Em um mesmo quartel, navio, unidade operacional ou hospital militar convivem diariamente indivíduos pertencentes às mais variadas tradições religiosas, bem como ateus e agnósticos. Essa realidade torna o ambiente militar um espaço singular de convivência plural. Diferentemente das comunidades religiosas, que geralmente reúnem pessoas unidas por uma mesma identidade confessional, as instituições militares congregam indivíduos diversos em torno de uma missão comum relacionada à defesa nacional e ao serviço à sociedade. A unidade institucional não depende da uniformidade religiosa, mas da capacidade de convivência respeitosa entre pessoas que compartilham valores profissionais comuns apesar de suas diferenças pessoais.

⁴⁶ TROTA, I. T., O capelão militar e a assistência religiosa, p.315-316.

A liberdade religiosa é fundamental para a manutenção de um ambiente institucional saudável. A percepção do militar de que suas crenças são respeitadas contribui para o sentimento de pertencimento, confiança e reconhecimento. O capelão deve ser alguém inclinado ao diálogo. “Sem o emprego da linguagem, sem o diálogo, a construção social e as suas relações são prejudicadas”.⁴⁷ Segundo João Paulo II, a verdadeira experiência religiosa não produz intolerância ou hostilidade, mas favorece atitudes de respeito, abertura e convivência pacífica.⁴⁸ Uma pessoa madura em sua fé não teme o diálogo, mas procura compreender as percepções de vida do outro a partir das categorias próprias de sua cultura e de sua fé, cultivando atitudes de respeito, escuta e aproximação.⁴⁹

É oportuno lembrar que “o primado da democracia é a possibilidade de espaços abertos ao diálogo e à construção mútua (...)”.⁵⁰ Apesar dos avanços observados, diferentes formas de preconceito e discriminação continuam presentes no mundo. Em muitos casos, tais manifestações decorrem do desconhecimento, da estigmatização de determinados grupos ou da dificuldade de convivência com perspectivas religiosas diferentes daquelas consideradas familiares ou majoritárias. A promoção do diálogo inter-religioso constitui uma das respostas possíveis a esses desafios. Embora o conceito possa assumir diferentes significados conforme o contexto em que é empregado, de maneira geral o diálogo inter-religioso refere-se ao esforço de aproximação, compreensão e cooperação entre pessoas e comunidades pertencentes a diferentes tradições religiosas.

Nas palavras de Teixeira: “o diálogo inter-religioso constitui (...) um dos desafios mais imprescindíveis para a humanidade”.⁵¹ Seu objetivo não consiste em eliminar diferenças doutrinárias nem em promover uniformidade de crenças, mas em construir relações

⁴⁷ PONTES, D. M. da S. A; GOES, R. T. de; SILVA, P. P. S., *Diálogo na caserna*, p. 235.

⁴⁸ JOÃO PP. II, “Discurso di Giovanni Paolo II”, p. 76.

⁴⁹ AMALADOSS, M. *Pela estrada da vida*.

⁵⁰ PONTES, D. M. da S. A; GOES, R. T. de; SILVA, P. P. S., *Diálogo na caserna*, p. 236.

⁵¹ TEIXEIRA, F. *Diálogo Inter-religioso*, p.155.

baseadas no respeito recíproco e na valorização da consciência individual. No ambiente militar, o diálogo inter-religioso possui características próprias. Não se trata necessariamente da realização de fóruns teológicos ou de debates doutrinários, mas da construção cotidiana de uma convivência respeitosa entre indivíduos que compartilham responsabilidades profissionais comuns.

O capelão militar pode assumir uma postura isolacionista e imobilizada pela incomunicabilidade dogmática ou pode assumir uma postura religiosa dialogal, exercendo sua influência em favor de um encontro renovador e enriquecedor, atuando para promover a solidariedade mútua, a paz e o bem. (...) A disparidade religiosa não deve afugentá-lo, mas motivá-lo a repensar sua prática buscando meios para apresentar um serviço cada vez mais atualizado e dialógico. Para que o capelão militar possa ser dialogal precisa entender o valor da convicção religiosa do outro. É a atitude de reconhecimento dos valores da alteridade que o levará à abertura para a reciprocidade. Cabe ao capelão a maturidade teológica para respeitar as crenças díspares dos militares e fomentar um ambiente militar que valoriza a coexistência pacífica. A matéria religiosa não pode ser causa de cizânia dentro do militarismo, portanto visa somar e não dividir, fortalecer e não enfraquecer a fraternidade e o espírito de corpo na caserna.⁵²

O diálogo religioso também contribui para a cultura de paz e para a coesão institucional. Por meio do acolhimento, da escuta e do apoio espiritual, os capelães fortalecem o espírito de corpo das tropas. Essa coesão não resulta da imposição de uma identidade religiosa comum, mas do reconhecimento da diversidade e do compromisso compartilhado com a dignidade humana, a liberdade e o bem comum.

⁵² TROTA, I. T., *O capelão militar e a assistência religiosa*, p.135-136.

Conclusão

A liberdade religiosa constitui direito humano fundamental e compreende a possibilidade de professar, manifestar e viver uma crença ou convicção sem coerção, discriminação ou intolerância. Sua proteção não depende apenas do reconhecimento jurídico, mas também da existência de mecanismos institucionais que viabilizem seu exercício em circunstâncias concretas.

Nesse sentido, o Serviço de Assistência Religiosa nas Forças Armadas ocupa posição singular. As peculiaridades da vida militar, como embarques, operações, internações hospitalares e deslocamentos prolongados, podem limitar o acesso dos militares às suas comunidades religiosas. A capelania contribui para superar essas limitações, não como privilégio confessional ou violação da laicidade estatal, mas como instrumento de cidadania e de proteção constitucional.

Existe, portanto, profunda convergência entre a atuação da assistência religiosa militar e os princípios da Resolução 36/55 da ONU. A promoção da liberdade de consciência e de religião, o combate à intolerância, o respeito às minorias e a valorização da dignidade humana permitem compreender a capelania militar como expressão concreta da proteção internacional dos direitos humanos no ambiente castrense.

Referências bibliográficas

ALVES, Gisleno Gomes de Faria (Org.). **Manual do Capelão**: teoria e prática. São Paulo: Hagnos, 2017.

AMALADOSS, Michael. **Pela estrada da vida**: prática do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1995.

AZEVEDO, Israel Belo de (org.). **João Filson Soren**: o combatente de Cristo. Rio de Janeiro: Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, 1995.

BADILLA POBLETE, E. La Declaración de Naciones Unidas sobre eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones. **Revista Chilena de Derecho**, Santiago, v. 40, n. 1, p. 87-115, 2013. Disponível em: <endereço eletrônico>. Acesso em: 1 abr. 2026.

BLANCARTE, Roberto. O porquê de um Estado laico. In: LOREA, Roberto Arriada (Org.). **Em defesa das liberdades laicas**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2008. p. 19-32.

BRASIL. Constituição (1891). Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil, de 24 de fevereiro de 1891. Rio de Janeiro, 1891. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm. Acesso em: 12 mai. 2026.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidência da República, 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 1 jun. 2026.

BRASIL. Decreto nº 6.535, de 26 de maio de 1944. Cria o Serviço de Assistência Religiosa da Força Expedicionária Brasileira e dá outras providências. Rio de Janeiro: Presidência da República, 1944. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1940-1949/decreto-6535-26-maio-1944-469528-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 26 abr. 2026.

BRASIL. Lei nº 6.923, de 29 de junho de 1981. Dispõe sobre o Serviço de Assistência Religiosa nas Forças Armadas. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 30 jun. 1981. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6923.htm. Acesso em: 2 abr. 2026.

CHAPDELAINE, Guy. Working towards greater diversity: a blessing or a curse? The experience of the Canadian Military Chaplaincy. **Canadian Military Journal**, Ottawa, v. 15, n. 1, p. 34-43, Winter 2014. Disponível em: <https://www.files.ethz.ch/isn/189865/CMJ-15-1E.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2026.

EUSÉBIO DE CESAREIA. **História eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000.

GUTMANN, Amy. **La identidad em democracia**. Madrid/Buenos Aires: Katz Editores, 2008.

HALE, Russell. **Professional Naval Chaplaincy**: the ministry of the Navy Chaplain in a U.S. Navy Bureau of Medicine and Surgery Hospital. Lynchburg, 2013. 198 p. Projeto de Doutorado em Ministério. Liberty University. Disponível em: <https://digitalcommons.liberty.edu/doctoral/673/>. Acesso em: 20 abr. 2026.

JOÃO PAULO II. Discorso di Giovanni Paolo II. **Il Regno-Documenti**, n. 3, 2002.

JULIATTO, Clemente Ivo. **Um jeito próprio de evangelizar**: a pastoral na PU-CPR. Curitiba: Champagnat, 2008.

LELOUP, Jean-Yves. **Além da luz e da sombra**: sobre o viver, o morrer e o ser. Petrópolis: Vozes, 2001.

LERNER, Natan. The nature and minimum standards of freedom of religion or belief. **BYU Law Review**, Provo, v. 2000, n. 3, p. 905-932, 2000. Disponível em: <https://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2000/iss3/10/>. Acesso em: 3 jun. 2026.

MIRANDA, Jorge. Estado, liberdade religiosa e laicidade. **Revista do Ministério Público do Estado do Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro, n. 60, p. 187-204, abr./jun. 2016. Disponível em: https://www.mprj.mp.br/documents/20184/1272607/Jorge_Miranda.pdf. Acesso em: 02 jul. 2026.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções**: Resolução 36/55, de 25 de novembro de 1981. Nova York: Assembleia Geral das Nações Unidas, 1981. Disponível em: <https://docs.un.org/A/RES/36/55>. Acesso em: 10 jun. 2026.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Paris: Assembleia Geral das Nações Unidas, 1948. Disponível em: <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>. Acesso em: 4 jun. 2026.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos**. Nova York: Assembleia Geral das Nações Unidas, 1966. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights>. Acesso em: 03 jul. 2026.

PALHARES, Gentil. **Frei Orlando**: o capelão que não voltou. 2. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2013.

PARRELLA, Frederick J. **Vida e espiritualidade no pensamento de Paul Tillich**. Revista Eletrônica Correlatio, n. 6, p. 58-70, nov. 2004. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistasims/index.php/COR/article/viewFile/1764/1750>. Acesso em: 13 abr. 2026.

PONTES, Dilane Magalhães da Silva Almeida; GOES, Ricardo Tinoco de; SILVA, Pedro Paulo Santana. Diálogo na caserna: o militar e a liberdade religiosa à luz da teoria da razão comunicativa de Habermas. **Cadernos de Dereito Actual**, n. 25, número extraordinário, p. 223-237, 2024. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13925456>.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO; CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS; ALIANÇA EVANGÉLICA MUNDIAL. **O testemunho cristão em um mundo multi-religioso**: recomendações de conduta. 2011. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20111110_testimonia-cristiana_po.html. Acesso em: 10 mar. 2026.

RIBEIRO, Antonio Carlos. A liberdade religiosa à luz da Declaração Universal dos Direitos Humanos. **Último Andar**, São Paulo, v. 23, n. 35, p. 23-38, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/48500>. Acesso em: 5 jun. 2026. DOI: <https://doi.org/10.23925/1980-8305.2020v23i35a3>.

CANÇÃO NOVA. **São Maurício e companheiros mártires, soldados de Deus**. 22 set. 2025. Disponível em: <https://santo.cancaonova.com/santo/sao-mauricio-e-companheiros-martires-soldados-de-deus/>. Acesso em: 4 mar. 2026.

SCHNEIDER, Jacob Emílio. **Vivência de um ex-capelão da FEB**. 2. ed. Curitiba: Rosário, 1983.

SILVA, Eber Vieira da. **A poimênica em Jesus como paradigma para uma nova abordagem da poimênica na teologia e na vida cristã**. São Leopoldo, 2018. 117p. Dissertação. Faculdades EST.

SNOWDEN, Austyn. What did chaplains do during the Covid pandemic? An international survey. **Journal of Pastoral Care & Counseling**, v. 75, supl. 1, p. 6-16, 2021. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1542305021992039>. Acesso em: 17 jan. 2026. DOI: <https://doi.org/10.1177/1542305021992039>.

SOZOMENUS, Salaminus Hermias. **The Ecclesiastical History**: comprising a history of the Church, from A.D. 323 to A.D. 425. Revised by Chester D. Hartranft. [S.l.: s.n.], [s.d.]. Disponível em: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0450-0450,_Salaminus_Hermias_Sozomenus,_The_Ecclesiastical_History_%5BSchaff%5D,_EN.pdf. Acesso em: 4 jun. 2026.

TEIXEIRA, Faustino. Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 34, n. 93, p. 155-177, maio/ago. 2002. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/630>. Acesso em: 10 jul. 2026.

TROTA, Israel Thiago. A atuação da capelania naval: após a Independência. **Revista do Clube Naval**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 404, p. 40-45, 2022. Disponível em: <https://portaldeperiodicos.marinha.mil.br/index.php/clubenaval/article/view/3699>. Acesso em: 30 fev. 2026.

TROTA, Israel Thiago. **O capelão militar e a assistência religiosa**: confessionalidade, diálogo e humanização. Rio de Janeiro, 2025. 374 p. Tese. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

TROTA, I. T. O capelão militar em diálogo com as religiões. In: GONZAGA, Waldecir; SILVA, Cláudio Jacinto da (org.). **Religiões em diálogo**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. p. 263-282.

TROTA, Israel Thiago. **Raízes históricas e atual missão do capelão naval**: um estudo teológico-pastoral em perspectiva protestante. Rio de Janeiro, 2020. 160 p. Dissertação. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Capítulo 18

Advocacia e garantias: A atuação da OAB-RJ

*Advocacy and fundamental guarantees:
The role of the OAB-RJ*

Abogacía y garantías: La actuación de la OAB-RJ

Fernanda da Costa Carvalho Ramos¹

Resumo

O presente capítulo examina a atuação institucional da Ordem dos Advogados do Brasil, O presente capítulo examina a atuação institucional da Ordem dos Advogados do Brasil, Seção do Rio de Janeiro, na tutela da liberdade de consciência e de crença, tomando como referência normativa a *Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Convicção*, adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas por meio da Resolução 36/55, de 25 de novembro de 1981. Parte-se da premissa de que a liberdade religiosa, enquanto direito fundamental de primeira dimensão, não se esgota na dimensão subjetiva do foro íntimo, projetando-se também como garantia institucional que impõe ao Estado deveres de abstenção e de proteção ativa. Nesse quadro, a advocacia assume papel que transcende a mera representação processual, qualificando-se como função essencial à administração da justiça e como instrumento de efetivação dos direitos fundamentais, nos termos do artigo 133 da Constituição da República. O texto

http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-401-0_018

¹ Advogada atuante nas áreas de Direito das Famílias, Sucessões, Violências Domésticas e Direitos Antidiscriminatórios. É Delegada da Comissão de Direito Antidiscriminatório da OAB/RJ e membra da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa da OAB/RJ. Atua como Conciliadora da 2ª Vara de Família da Regional de Madureira. Foi Presidente da Comissão de Igualdade Racial (CIR) da 32ª Subseção da OAB/RJ – Madureira/Jacarepaguá, de janeiro de 2021 a outubro de 2024, e Conselheira da mesma Subseção, de janeiro de 2021 a dezembro de 2024. E-mail: fernandacascar@hotmail.com.

percorre a evolução histórica do instituto, sua recepção no sistema constitucional brasileiro, os principais precedentes do Supremo Tribunal Federal e do Superior Tribunal de Justiça sobre a matéria e, por fim, a atuação concreta da OAB-RJ, por intermédio da Comissão de Combate à Intolerância Religiosa e de outras estruturas correlatas, na mediação de conflitos, na emissão de notas públicas e no acompanhamento de vítimas de discriminação religiosa no Estado do Rio de Janeiro. Conclui-se pela imprescindibilidade da atuação institucional da advocacia coletiva como vetor de concretização da liberdade de crença, sem prejuízo do reconhecimento das tensões que a matéria suscita entre liberdade religiosa, igualdade, não discriminação e laicidade estatal.

Palavras-chave: Liberdade religiosa. Laicidade. Intolerância religiosa. Ordem dos Advogados do Brasil. Direitos fundamentais.

Abstract

Capítulo 18

This chapter examines the institutional role of the Brazilian Bar Association, Rio de Janeiro Section, in protecting freedom of conscience and belief, taking as its normative reference the *Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief*, adopted by the United Nations General Assembly through Resolution 36/55 of 25 November 1981. It proceeds from the premise that religious freedom, as a first-generation fundamental right, is not confined to the subjective sphere of individual conscience, but also operates as an institutional guarantee imposing upon the State both duties of abstention and duties of active protection. Within this framework, legal practice assumes a role that goes beyond mere procedural representation, constituting an essential function in the administration of justice and an instrument for the effective protection of fundamental rights, pursuant to Article 133 of the Brazilian Constitution. The chapter traces the historical development of religious freedom, its incorporation into the Brazilian constitutional system, the leading decisions of the Federal Supreme Court and the Superior

Court of Justice concerning the subject, and, finally, the concrete institutional activities of the Rio de Janeiro Bar, particularly through its Commission for Combating Religious Intolerance and related structures, in conflict mediation, public statements and support for victims of religious discrimination in the State of Rio de Janeiro. It concludes that institutional legal advocacy is indispensable to the effective realization of freedom of belief, while recognizing the tensions that arise between religious freedom, equality, non-discrimination and State secularism.

Keywords: Religious freedom. State secularism. Religious intolerance. Brazilian Bar Association. Fundamental rights.

Resumen

El presente capítulo examina la actuación institucional del Colegio de Abogados de Brasil, Sección de Río de Janeiro, en la tutela de la libertad de conciencia y de creencia, tomando como referencia normativa la *Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones*, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas mediante la Resolución 36/55, de 25 de noviembre de 1981. Se parte de la premisa de que la libertad religiosa, en cuanto derecho fundamental de primera generación, no se agota en la dimensión subjetiva del fuero íntimo, sino que también se proyecta como garantía institucional que impone al Estado deberes de abstención y de protección activa. En ese marco, la abogacía asume un papel que trasciende la mera representación procesal, configurándose como función esencial a la administración de justicia y como instrumento de efectivización de los derechos fundamentales, en los términos del artículo 133 de la Constitución brasileña. El texto recorre la evolución histórica del instituto, su recepción en el sistema constitucional brasileño, los principales precedentes del Supremo Tribunal Federal y del Superior Tribunal de Justiça sobre la materia y, finalmente, la actuación concreta del Colegio

de Abogados de Río de Janeiro, por medio de su Comisión de Combate a la Intolerancia Religiosa y de otras estructuras relacionadas, en la mediación de conflictos, la emisión de pronunciamientos públicos y el acompañamiento de víctimas de discriminación religiosa en el Estado de Río de Janeiro. Se concluye que la actuación institucional de la abogacía resulta indispensable para la efectivización de la libertad de creencia, sin perjuicio del reconocimiento de las tensiones existentes entre libertad religiosa, igualdad, no discriminación y laicidad estatal.

Palabras clave: Libertad religiosa. Laicidad. Intolerancia religiosa. Colegio de Abogados de Brasil. Derechos fundamentales.

Introdução

A liberdade de consciência e de crença figura entre os direitos que mais diretamente traduzem a dignidade da pessoa humana em sua dimensão existencial, na medida em que protege a possibilidade de o indivíduo formar suas próprias convicções sobre o sentido último da existência e de exteriorizá-las sem temor de represália. No Brasil, essa liberdade convive, nem sempre sem atrito, com um Estado que se autodefine laico desde a Constituição de 1891 e que, ao longo do século XX, construiu um arranjo de neutralidade confessional que não se confunde com hostilidade à religião. O desafio contemporâneo não reside tanto na formulação abstrata do direito, cuja proteção normativa é robusta, quanto em sua efetivação prática diante de um quadro social no qual a intolerância religiosa, notadamente contra as religiões de matriz africana, permanece fenômeno recorrente e, em determinadas regiões do país, apresenta índices preocupantes.

O Estado do Rio de Janeiro ocupa posição de triste destaque nesse cenário. Dados recentes divulgados pelo Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania indicam a persistência de expressivo número de denúncias de intolerância religiosa no Estado, registrou 228 denúncias de intolerância religiosa de janeiro a julho

de 2026, o segundo maior número do país,² realidade que atinge de maneira especialmente grave comunidades de religiões de matriz africana. Esse quadro evidencia que a existência de garantias constitucionais e de instrumentos legais não é suficiente, por si só, para assegurar o pleno exercício da liberdade religiosa. A distância entre a proteção normativa e a experiência concreta das vítimas exige a atuação coordenada de instituições capazes de prevenir violações, acolher denúncias, promover responsabilização e produzir transformações culturais.

Diante desse quadro, impõe-se indagar qual o papel que a advocacia, organizada institucionalmente por meio da Ordem dos Advogados do Brasil, pode e deve desempenhar na tutela desse direito. A resposta a essa pergunta não se limita ao terreno da atuação judicial individual de cada advogado, alcançando também a dimensão coletiva e institucional da Ordem, que a Lei n. 8.906, de 4 de julho de 1994 (Estatuto da Advocacia e da OAB)³, qualifica expressamente como entidade de defesa da Constituição, da ordem jurídica e dos direitos humanos.

É nesse ponto que a Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Convicção, proclamada pela Resolução 36/55 da Assembleia Geral das Nações Unidas⁴, oferece parâmetro normativo relevante, ainda que desprovida de força cogente própria dos tratados internacionais. O documento sistematiza, em linguagem de *soft law*, dimensões essenciais do direito à liberdade de pensamento, consciência e religião, servindo de referência interpretativa para a compreensão do alcance do artigo 5º, inciso VI, da Constituição da República⁵ e para a atuação de instituições comprometidas com a proteção dos direitos humanos.

² BARBOSA, J., Casos de intolerância religiosa crescem no Rio e chegam a um caso por dia.

³ BRASIL. Lei n. 8.906, de 4 de julho de 1994. Estatuto da Advocacia e da Ordem dos Advogados do Brasil., art. 44

⁴ UNITED NATIONS. General Assembly, Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, Resolution 36/55.

⁵ BRASIL, Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, art. 5º, VI.

O presente capítulo pretende investigar justamente essa interlocução entre o parâmetro internacional, o sistema constitucional brasileiro, a jurisprudência dos tribunais superiores e a prática institucional da OAB-RJ, buscando evidenciar como a advocacia, para além da técnica processual, pode converter-se em instrumento de proteção substantiva da liberdade de consciência e de crença e de enfrentamento da intolerância religiosa.

Para tanto, o capítulo está estruturado em oito seções temáticas. Inicia-se pela reconstrução histórica do direito à liberdade religiosa, desde suas raízes no constitucionalismo moderno até sua consagração como direito humano de caráter universal. Em seguida, examina-se a natureza jurídica e o conteúdo da Resolução 36/55, com atenção à sua função interpretativa. A terceira seção situa a matéria no arranjo constitucional brasileiro, explorando a relação entre laicidade e liberdade religiosa. A quarta seção percorre precedentes relevantes do Supremo Tribunal Federal e do Superior Tribunal de Justiça. As seções seguintes deslocam o eixo da análise para a advocacia enquanto função essencial à justiça e, especificamente, para a estrutura institucional da OAB-RJ voltada ao enfrentamento da intolerância religiosa. A sétima seção documenta casos concretos de atuação da Seccional. Por fim, a oitava seção enfrenta controvérsias doutrinárias e jurisprudenciais relacionadas à matéria, antecedendo as conclusões críticas do capítulo.

Capítulo 18

1. A liberdade de consciência e de crença como direito fundamental: gênese e fundamentos

A afirmação jurídica da liberdade religiosa como direito subjetivo oponível ao Estado é tributária do processo histórico de superação dos Estados confessionais europeus, que atravessou os séculos XVI a XVIII sob o influxo das guerras de religião e da subsequente construção doutrinária da tolerância.

John Locke, em sua Carta sobre a Tolerância, publicada originalmente em 1689⁶, contribuiu de maneira decisiva para a formu-

⁶ LOCKE, J., Carta acerca da tolerância NAÇÕES UNIDAS. Assembleia Geral. Declaração Universal dos Direitos Humanos, art. 18.

lação moderna da ideia de tolerância religiosa e para a delimitação das esferas de atuação do poder civil e da autoridade religiosa. Sua construção teórica parte da distinção entre as finalidades próprias do Estado e aquelas relacionadas à religião, defendendo que a autoridade civil não poderia legitimamente impor crenças ou interferir na consciência individual.

Essa matriz filosófica encontrou expressão jurídica paradigmática na Primeira Emenda à Constituição dos Estados Unidos, de 1791, que estabeleceu, em um mesmo dispositivo, a vedação ao estabelecimento de religião oficial e a proteção ao livre exercício religioso. A experiência norte-americana tornou-se referência histórica para a construção de modelos constitucionais de proteção à liberdade religiosa, embora cada ordenamento tenha desenvolvido soluções próprias para a relação entre Estado e religião.

No plano internacional, o reconhecimento da liberdade religiosa como direito humano universal consolidou-se com a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, cujo artigo 18 assegura a toda pessoa o direito à liberdade de pensamento, consciência e religião, incluindo a liberdade de mudar de religião ou crença e de manifestá-la, isolada ou coletivamente, em público ou em particular, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância.

O Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, adotado pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1966 e internalizado pelo Brasil por meio do Decreto n. 592, de 6 de julho de 1992, reproduz essa fórmula em seu artigo 18. O dispositivo importante dimensão relacionada aos limites da manifestação religiosa, estabelecendo que a liberdade de manifestar a própria religião ou crença somente pode sofrer restrições previstas em lei e necessárias à proteção da segurança, da ordem, da saúde ou da moral públicas, ou dos direitos e liberdades fundamentais de terceiros.

É nesse mesmo horizonte normativo que se insere a Resolução 36/55 da Assembleia Geral das Nações Unidas, objeto central deste capítulo, que será examinada na seção seguinte.

No Brasil, a trajetória constitucional do instituto acompanha, ainda que com especificidades próprias, esse movimento histórico de afirmação da liberdade religiosa.

A Constituição do Império, de 1824, ainda consagrava o catolicismo como religião oficial, tolerando o culto doméstico ou particular, em casas para isso destinadas, não podendo, contudo, ter qualquer manifestação externa de templo⁷. O artigo 5º estabelecia que a religião católica apostólica romana continuaria sendo a religião do Império.

A ruptura estrutural ocorreu com a Constituição Republicana de 1891, que, sob influência do Decreto n. 119-A, de 1890, de autoria de Rui Barbosa, instituiu a separação entre Igreja e Estado e assegurou o livre exercício de cultos religiosos, desde que não contrariassem a ordem pública e os bons costumes⁸. A República rompeu, assim, com o modelo de confessionalidade estatal vigente durante o Império e inaugurou uma trajetória constitucional de laicidade.

Desde então, com variações de intensidade em cada texto constitucional, o Brasil manteve-se formalmente comprometido com um modelo de laicidade que não se confunde com laicismo hostil à religião, mas que pressupõe a neutralidade confessional do aparato estatal como condição de possibilidade do pluralismo religioso. A Constituição de 1988 consolidou esse arranjo ao assegurar simultaneamente a liberdade de consciência e crença e a separação institucional entre Estado e organizações religiosas.

A compreensão da liberdade de consciência e de crença no Brasil exige, contudo, o reconhecimento de que sua construção histórica está intrinsecamente relacionada às desigualdades estruturais que marcaram a formação do Estado brasileiro.

Embora a Constituição da República de 1988 tenha consolidado a laicidade estatal, o pluralismo e a igualdade como pilares do Estado Democrático de Direito, a efetivação desses direitos ainda enfrenta obstáculos decorrentes do racismo estrutural e da persistência de práticas discriminatórias dirigidas, sobretudo, às religiões de matriz africana e a outros grupos historicamente vulnerabilizados.

⁷ LENZA, P., *Direito Constitucional. Esquematizado*, p.175.

⁸ LENZA, P., *Direito Constitucional. Esquematizado*, p.108.

Nessa perspectiva, a liberdade religiosa não pode ser compreendida apenas como garantia formal de exercício da fé. Ela também constitui instrumento de promoção da igualdade material e de proteção da diversidade, impondo ao Estado e às instituições o dever de prevenir e combater todas as formas de discriminação religiosa incompatíveis com a ordem constitucional.

No Estado do Rio de Janeiro, essa realidade revela contornos particularmente sensíveis. Reconhecido por sua expressiva diversidade cultural e religiosa, o território fluminense também registra episódios recorrentes de racismo religioso, especialmente contra comunidades de matriz africana. A intolerância religiosa, nesse contexto, não pode ser analisada de maneira dissociada das estruturas históricas de racialização e marginalização dessas tradições.

Essa constatação impõe uma mudança de perspectiva: a tutela da liberdade religiosa não deve limitar-se à garantia negativa de que o Estado não interferirá na crença individual. Em sociedades marcadas por desigualdades históricas, a proteção efetiva da liberdade exige também medidas positivas de prevenção, acolhimento, investigação e responsabilização.

Nesse cenário, a defesa da liberdade de consciência e de crença demanda uma atuação institucional comprometida com os valores constitucionais do pluralismo, da dignidade da pessoa humana e da igualdade substancial.

É nesse contexto que se insere a atuação da OAB-RJ, cuja missão institucional transcende a proteção das prerrogativas da advocacia para alcançar a defesa dos direitos humanos, o enfrentamento da discriminação e a promoção de uma sociedade efetivamente plural, democrática e inclusiva.

2. A Resolução 36/55 da Assembleia Geral da ONU: natureza jurídica e função interpretativa

Em 25 de novembro de 1981, a Assembleia Geral das Nações Unidas proclamou, por meio da Resolução 36/55, a *Decla-*

*ração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Convicção*⁹.

O documento, composto por oito artigos, reafirma o direito de toda pessoa à liberdade de pensamento, de consciência e de religião, explicitando que esse direito compreende a liberdade de professar uma religião ou convicção de sua escolha e de manifestá-la, individual ou coletivamente, tanto em público quanto em privado, mediante o culto, a observância, a prática e o ensino.

O artigo 6º da Declaração é particularmente relevante para o objeto deste capítulo, por discriminar, em rol exemplificativo, diversas liberdades integrantes do conteúdo da liberdade religiosa. Entre elas estão a possibilidade de praticar o culto e reunir-se para fins religiosos; estabelecer e manter instituições de caráter beneficente ou humanitário; confeccionar, adquirir e utilizar objetos e materiais necessários aos ritos ou costumes de uma religião; escrever, publicar e difundir publicações pertinentes à religião ou crença; ensinar a religião ou crença em locais adequados; solicitar e receber contribuições voluntárias; formar, nomear, eleger ou designar líderes religiosos segundo os requisitos e padrões próprios de cada religião ou crença; observar dias de descanso e celebrar festividades e cerimônias de acordo com os preceitos da religião ou crença; e estabelecer e manter comunicações com indivíduos e comunidades em matéria de religião ou crença.

O dispositivo revela uma característica essencial da liberdade religiosa contemporânea: ela não se restringe à dimensão interior da consciência.

A proteção jurídica alcança também as manifestações exteriores da crença, as práticas coletivas, os espaços de culto, os objetos rituais, a transmissão de ensinamentos e a organização das comunidades religiosas. Em outras palavras, a liberdade religiosa somente pode ser compreendida de maneira integral quando contempla tanto a dimensão interna da crença quanto suas manifestações individuais e comunitárias.

⁹ NAÇÕES UNIDAS. Assembleia Geral, Declaração Universal dos Direitos Humanos, art. 18.

Do ponto de vista da teoria das fontes do Direito Internacional, a Resolução 36/55 não constitui tratado internacional dotado de força vinculante autônoma, tratando-se de resolução declaratória da Assembleia Geral, cuja natureza jurídica se enquadra na categoria doutrinária do *soft law*¹⁰.

Isso não significa, todavia, que sua eficácia se reduza à esfera moral ou política.

Declarações internacionais dessa natureza desempenham importante função interpretativa, especialmente quando explicitam e sistematizam direitos que também encontram proteção em instrumentos internacionais vinculantes. No caso da liberdade religiosa, a Declaração de 1981 dialoga diretamente com a proteção já estabelecida pelo artigo 18 do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos.

A Declaração pode, portanto, operar como parâmetro hermenêutico relevante para a concretização do artigo 5º, inciso VI, da Constituição da República. Não se trata de atribuir à Resolução força normativa que ela não possui, mas de reconhecer sua capacidade de contribuir para a interpretação sistemática do conteúdo da liberdade religiosa no âmbito do ordenamento brasileiro.

Essa função interpretativa ganha especial relevância quando se considera que os direitos fundamentais possuem conteúdo aberto e dependem, muitas vezes, de concretização diante de situações concretas.

A liberdade de consciência e de crença constitui um dos pilares do Estado Democrático de Direito, representando muito mais do que a simples garantia do livre exercício da fé ou da opção pela ausência dela. Trata-se de direito fundamental indissociável da dignidade da pessoa humana, do pluralismo político e cultural e da igualdade substancial, princípios estruturantes da Constituição da República de 1988.

Entretanto, a concretização desses direitos no Brasil ainda enfrenta obstáculos históricos decorrentes da formação social do país, marcada pela escravidão, pelo racismo estrutural e pela marginalização de grupos étnicos e religiosos.

¹⁰ GARCEZ, M. T. R.; MOURA, T. P., A INFLUÊNCIA DO *SOFT LAW*

Nesse contexto, o racismo religioso desponta como uma das expressões contemporâneas da discriminação racial, incidindo de forma desproporcional sobre religiões de matriz africana. A tutela constitucional da liberdade religiosa exige, portanto, não apenas a abstenção estatal de interferências indevidas, mas também a implementação de políticas públicas e mecanismos institucionais voltados à promoção da igualdade material, ao combate à discriminação e à proteção efetiva da diversidade religiosa.

No Estado do Rio de Janeiro, essa realidade assume contornos particularmente sensíveis. Ao mesmo tempo em que o território fluminense se destaca por sua expressiva diversidade cultural, religiosa e étnica, também registra episódios de violência e intolerância contra comunidades de matriz africana, frequentemente submetidas a práticas de discriminação, estigmatização e violação de seus espaços de culto.

Esse cenário evidencia que o enfrentamento ao racismo religioso demanda uma interpretação constitucional comprometida com os direitos humanos, a justiça social e a efetividade do princípio da igualdade, afastando leituras que naturalizam privilégios históricos ou relativizam a proteção das minorias religiosas. É nesse ambiente que a atuação institucional da Ordem dos Advogados do Brasil – Seção do Estado do Rio de Janeiro (OAB-RJ) ganha especial relevância, ao assumir papel ativo na defesa da liberdade de consciência e de crença, na garantia das prerrogativas de culto e na promoção de uma cultura jurídica fundada no pluralismo, na inclusão e no combate a todas as formas de discriminação, reafirmando o compromisso da advocacia com a concretização dos valores constitucionais e democráticos.

A referência expressa à Resolução 36/55 cumpre, assim, função não apenas normativa, mas também retórico-argumentativa, na medida em que insere a atuação institucional da advocacia em um marco internacional de proteção dos direitos humanos.

Essa articulação entre parâmetro internacional e ordem constitucional interna ilustra, ademais, o fenômeno mais amplo da abertura do sistema constitucional brasileiro ao Direito Inter-

nacional dos Direitos Humanos, tema que será retomado ao se examinar o arranjo constitucional pátrio.

3. O sistema constitucional brasileiro: laicidade e liberdade religiosa

A Constituição de 1988¹¹ estrutura a proteção da liberdade religiosa por meio de um arranjo normativo que combina, num mesmo sistema, a garantia subjetiva do indivíduo e o princípio objetivo da laicidade estatal. O artigo 5º, inciso VI, assegura a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença, garantindo o livre exercício dos cultos religiosos e a proteção aos locais de culto e a suas liturgias, na forma da lei. O dispositivo é complementado pelo inciso VII do mesmo artigo, que assegura, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva, e pelo inciso VIII, que estabelece que ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, ressalvada a hipótese constitucionalmente prevista de invocação de tais convicções para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusa de cumprir prestação alternativa fixada em lei.

Capítulo 18

A proteção constitucional, portanto, não se limita à liberdade de professar determinada crença. Ela alcança também a possibilidade de não professar religião alguma, de mudar de religião, de manifestar ou não convicções e de organizar a própria existência de acordo com tais escolhas.

Em paralelo à dimensão subjetiva, o artigo 19, inciso I, da Constituição veda à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles relações de dependência ou aliança, ressalvada a colaboração de interesse público na forma da lei. Trata-se do fundamento normativo da laicidade estatal brasileira, que não pode ser confundida com hostilidade à religião. O Estado laico não é um Estado antirreligioso. Sua função é assegurar que nenhuma confissão seja convertida

¹¹ BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, artigo 5.º

em religião oficial ou beneficiada de maneira incompatível com a igualdade, ao mesmo tempo em que garante a todas as pessoas condições efetivas para exercerem suas convicções religiosas ou não religiosas. A neutralidade estatal, portanto, não significa necessariamente indiferença absoluta diante do fenômeno religioso. O próprio texto constitucional admite hipóteses de colaboração de interesse público entre Estado e organizações religiosas.

José Afonso da Silva¹² sintetiza essa dupla exigência ao afirmar que a liberdade religiosa compreende a liberdade de crença, a liberdade de culto e a liberdade de organização religiosa, sendo a laicidade instrumento e não obstáculo à sua fruição plena por todos os credos, inclusive pelas religiões minoritárias historicamente marginalizadas.

A leitura sistemática dos artigos 5º, inciso VI, e 19, inciso I, revela que a Constituição brasileira não adota um modelo de religião oficial, mas também não estabelece uma separação absolutamente estanque entre Estado e religião. A própria Constituição admite situações específicas de interação institucional. É o que ocorre, por exemplo, com o ensino religioso, previsto no artigo 210, § 1º, da Constituição¹³, e a imunidade tributária dos templos de qualquer culto prevista no artigo 150, inciso VI, alínea b¹⁴. Essa arquitetura constitucional, aparentemente equilibrada em sua formulação abstrata, revela suas tensões mais agudas justamente no momento da aplicação concreta.

É necessário, nesse ponto, distinguir duas situações que frequentemente são confundidas. De um lado, existe a proteção estatal da liberdade religiosa, que constitui dever constitucional e não representa favorecimento de determinada religião. De outro, existe o favorecimento estatal de uma confissão específica, que pode comprometer a neutralidade exigida pelo artigo 19, inciso I.

A diferença entre proteção e privilégio é fundamental para a compreensão do modelo brasileiro. Proteger um terreiro contra sua destruição, por exemplo, não significa privilegiar o candomblé. Significa assegurar a uma comunidade religiosa minoritária

¹² SILVA, J. A., Comentário contextual à Constituição, p. 249 e ss.

¹³ BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, arts. 210, § 1º.

¹⁴ BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, cit. (nota 3), arts. 150, VI, b.

o mesmo direito de existência e proteção jurídica reconhecido às demais. Da mesma forma, combater uma manifestação de racismo religioso não significa adotar posição religiosa. Significa cumprir o dever constitucional de proteção da igualdade e da dignidade humana. Essa distinção ganha especial importância quando se considera a situação histórica das religiões de matriz africana.

Em sociedades marcadas por assimetrias de poder, uma neutralidade meramente formal pode produzir resultados materialmente desiguais. Se grupos historicamente perseguidos não recebem proteção efetiva, a ausência de intervenção estatal pode, paradoxalmente, contribuir para a manutenção das desigualdades.

A laicidade, nesse sentido, não pode ser compreendida como simples neutralidade passiva. Ela também deve ser compreendida como garantia de que todas as pessoas possam exercer suas crenças em condições de igualdade.

Essa dimensão ativa da laicidade aproxima-se da própria concepção contemporânea dos direitos fundamentais, segundo a qual determinados direitos exigem do Estado não apenas abstenções, mas também medidas positivas de proteção. É justamente nessa zona de tensão entre liberdade, igualdade e neutralidade que se desenvolve a jurisprudência constitucional brasileira.

4. Precedentes do STF e do STJ: entre consenso e divergência

A jurisprudência do Supremo Tribunal Federal em matéria de liberdade religiosa demonstra que a proteção constitucional da crença não opera de maneira isolada. Ao contrário, frequentemente entra em relação de tensão com outros princípios e direitos fundamentais, como a laicidade estatal, a liberdade de expressão, a proteção ambiental, a autonomia individual, a dignidade da pessoa humana e a igualdade. Essa característica torna especialmente relevante a análise dos precedentes em que o Tribunal foi chamado a estabelecer os limites e as condições de exercício da liberdade religiosa.

Um dos precedentes mais emblemáticos é o julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade 4439¹⁵, ajuizada pela Procuradoria-Geral da República contra o artigo 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e contra dispositivo do Acordo Brasil-Santa Sé, que autorizam o ensino religioso confessional, vinculado a credos específicos, nas escolas públicas de ensino fundamental.

O relator, Ministro Luís Roberto Barroso, votou pela procedência parcial da ação, sustentando que a convergência entre o artigo 210, parágrafo 1º, o artigo 5º, inciso VI, e o artigo 19, inciso I, da Constituição somente se harmonizaria caso o ensino religioso ofertado nas escolas públicas adotasse natureza não confessional, isto é, descritiva das diferentes tradições religiosas, sem vinculação institucional a qualquer credo específico.

Prevaleceu, contudo, a divergência inaugurada pelo Ministro Alexandre de Moraes e acompanhada, ao final, pela então Presidente Cármen Lúcia, no sentido de que a Constituição autoriza expressamente o ensino confessional, desde que assegurada a matrícula facultativa e vedado o proselitismo.

Por seis votos a cinco, o Plenário julgou improcedente a ação, fixando o entendimento de que o ensino religioso confessional, facultativo e plural, é compatível com a laicidade estatal. O apertado resultado do julgamento é revelador: a divisão quase equânime da Corte espelha a própria ambiguidade estrutural do texto constitucional, que abriga, a um só tempo, o compromisso com a neutralidade e a admissão de formas de colaboração estatal com o fenômeno religioso¹⁶.

Outro precedente estruturante é o julgamento do Recurso Extraordinário 494.601¹⁷, submetido à sistemática da repercussão geral, no qual o Supremo Tribunal Federal examinou a constitucionalidade de norma do Estado do Rio Grande do Sul que disciplinava o sacrifício ritual de animais praticado em cultos de religiões de matriz africana. O Tribunal assentou que a proteção específica dis-

¹⁵ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. ADI 4439.

¹⁶ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. ADI4439AM.

¹⁷ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. RE 494.601.

pensada a essas práticas rituais não viola o princípio da isonomia, uma vez que a estigmatização histórica sofrida por tais religiões, fruto de preconceito estrutural de matriz racial e colonial, justifica tratamento normativo que assegure, na prática, e não apenas na formulação abstrata da lei, a igualdade de condições para o exercício do culto¹⁸. O precedente representa importante marco jurisprudencial para a compreensão da relação entre liberdade religiosa, igualdade material e combate ao racismo religioso.

Mais recentemente, em 25 de setembro de 2024, o Plenário do Supremo Tribunal Federal, ao apreciar os Recursos Extraordinários 979.742¹⁹ e 1.212.272²⁰, relacionados à liberdade religiosa das Testemunhas de Jeová e à recusa de procedimentos médicos que envolvam transfusão de sangue, sob relatoria dos Ministros Luís Roberto Barroso e Gilmar Mendes, fixou, por unanimidade, as teses de repercussão geral relativas aos Temas 952²¹ e 1069²².

No RE 979.742, Tema 952 da repercussão geral, o Tribunal reconheceu a possibilidade de paciente maior e capaz recusar tratamento médico por razões religiosas, desde que a manifestação de vontade seja livre, informada e inequívoca, assegurando-se, quando existentes, alternativas terapêuticas disponíveis.

No RE 1.212.272, Tema 1.069, o STF também reconheceu a relevância constitucional da autonomia individual e da liberdade religiosa na tomada de decisões relacionadas ao tratamento médico, estabelecendo parâmetros para a manifestação da vontade do paciente e para a atuação do sistema público de saúde.

Os julgamentos deslocam o debate sobre liberdade religiosa do campo tradicional do culto coletivo para o âmbito da autonomia corporal e da autodeterminação, articulando o artigo 5º, inciso VI, com o princípio da dignidade da pessoa humana e com a autodeterminação sobre o próprio corpo, e fixando limites claros: a recusa depende de manifestação livre, informada e inequívoca de pessoa

¹⁸ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. RE494601.

¹⁹ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. RE 979.742.

²⁰ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. RE 1.212.272.

²¹ BRASIL. Supremo Tribunal Federal. RE 979.742, Tema 952.

²² BRASIL. Supremo Tribunal Federal. RE 1.212.272, Tema 1069.

capaz, não se estendendo a decisões tomadas por terceiros em nome de incapazes. A jurisprudência do STF revela, portanto, uma progressiva ampliação da compreensão do conteúdo da liberdade religiosa. Ela não protege apenas o direito de frequentar templos ou realizar cerimônias. Protege também decisões existenciais profundamente relacionadas à identidade e às convicções individuais.

O Superior Tribunal de Justiça, por sua vez, tem se debruçado sobre a matéria principalmente no âmbito da responsabilidade civil por dano moral decorrente de discriminação religiosa, reconhecendo, em reiteradas oportunidades, o dever de indenizar diante de condutas que restrinjam, de forma ilegítima, o exercício de manifestações religiosas em espaços públicos ou privados de uso coletivo, bem como diante de discurso de ódio dirigido a religiões específicas

A Corte tem adotado, nesse campo, metodologia de ponderação que sopesa a liberdade de expressão do agressor e a proteção da honra e da liberdade de crença da vítima, com inclinação, quando a manifestação extrapola a crítica legítima e assume contornos de vilipêndio ou de incitação ao ódio, para a responsabilização civil, sem prejuízo da eventual tipificação penal como crime de intolerância religiosa, equiparado a racismo nos termos do artigo 20 da Lei n. 7.716, de 1989²³, com a redação dada pela Lei n. 9.459, de 1997²⁴.

O sistema de tutela penal da liberdade religiosa também foi significativamente ampliado pela Lei n. 14.532, de 11 de janeiro de 2023²⁵, que promoveu alterações na Lei n. 7.716/1989 e no Código Penal. A reforma conferiu maior densidade à proteção contra práticas discriminatórias, inclusive mediante a previsão de causas de aumento e figuras específicas relacionadas ao contexto de atividades religiosas, bem como ao impedimento ou à violência contra manifestações ou práticas religiosas. A legislação passou, ainda, a estabelecer parâmetros interpretativos expressos para a identificação de condutas discriminatórias, reforçando a proteção jurídica de grupos historicamente vulnerabilizados.

²³ BRASIL. Lei n. 7.716, de 5 de janeiro de 1989.

²⁴ BRASIL. Lei n. 9.459, de 13 de maio de 1997.

²⁵ BRASIL. Lei n. 14.532, de 11 de janeiro de 2023.

Nesse espaço entre a norma e a realidade situa-se a atuação da OAB-RJ, cuja experiência será examinada nas seções seguintes.

5. A advocacia como função essencial à justiça e garantia da liberdade religiosa

O artigo 133 da Constituição da República estabelece que “o advogado é indispensável à administração da justiça, sendo inviolável por seus atos e manifestações no exercício da profissão, nos limites da lei”. A opção constitucional não possui caráter meramente corporativo. Ao inserir a advocacia entre os elementos indispensáveis ao funcionamento do sistema de justiça, o constituinte reconheceu a relevância da atuação profissional na concretização dos direitos fundamentais, na defesa das liberdades públicas e na preservação do Estado Democrático de Direito.

A advocacia, nesse sentido, não se reduz à representação processual de interesses individuais. Embora a defesa técnica constitua sua manifestação mais tradicional, o exercício da profissão também pode assumir dimensão institucional e coletiva, especialmente quando direcionado à proteção de direitos cuja efetividade ultrapassa a esfera jurídica de um único indivíduo. A liberdade religiosa constitui exemplo particularmente expressivo dessa dimensão.

A tutela da liberdade de consciência e de crença exige, muitas vezes, atuação que antecede ou sequer chega ao processo judicial. A orientação jurídica de vítimas, a interlocução com órgãos públicos, o acompanhamento de ocorrências, a formulação de representações, a participação em audiências públicas, a produção de manifestações técnicas e a articulação com instituições de defesa dos direitos humanos constituem instrumentos pelos quais a advocacia pode contribuir para a prevenção e o enfrentamento da intolerância religiosa.

O Estatuto da Advocacia e da OAB, ao disciplinar a matéria, vai além da dimensão individual da profissão e atribui à Ordem, em seu artigo 44²⁶, a natureza de serviço público e de atividade de defesa da Constituição, da ordem jurídica do Estado democrático

²⁶ Estatuto da advocacia e da OAB e legislação complementar, pg.35.

de direito, dos direitos humanos, da justiça social e, ainda, o dever de pugnar pela boa aplicação das leis, pela rápida administração da justiça e pelo aperfeiçoamento das instituições jurídicas.

Essa dupla natureza da OAB, simultaneamente corporativa e finalística, é o que legitima sua atuação para além da tutela dos interesses de classe, autorizando-a a posicionar-se institucionalmente sobre temas de relevância pública, como a proteção da liberdade religiosa, e a intervir, por meio de suas comissões temáticas, em conflitos concretos envolvendo discriminação religiosa, ainda que nenhum de seus quadros figure diretamente como parte processual. A doutrina do processo civil identifica, nesse tipo de atuação, manifestação daquilo que se convencionou chamar de advocacia institucional ou advocacia de interesse público, categoria que se distingue da advocacia contenciosa tradicional por operar predominantemente por meio de instrumentos extrajudiciais, como notas públicas, mediações, articulação interinstitucional e produção de subsídios técnicos para órgãos do sistema de justiça, sem prejuízo do eventual ajuizamento de ações coletivas ou da atuação como *amicus curiae* em processos de controle concentrado de constitucionalidade.

A pertinência dessa distinção fica evidente quando se observa que a própria OAB, em nível nacional e seccional, dispõe de legitimidade ativa para propositura de ação direta de inconstitucionalidade, nos termos do artigo 103, inciso VII, da Constituição²⁷, o que lhe confere instrumento de controle abstrato de constitucionalidade apto a impugnar, perante o Supremo Tribunal Federal, normas que veiculem discriminação religiosa ou que comprometam a laicidade estatal. Embora a legitimidade para o controle concentrado pertença ao Conselho Federal, e não às Seccionais isoladamente consideradas, a previsão constitucional revela a posição singular da Ordem no sistema constitucional brasileiro.

A OAB dispõe, assim, de instrumentos que ultrapassam a defesa individual de seus inscritos e alcançam a própria estrutura normativa do Estado. Quando determinada norma viola direitos

²⁷ BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, art. 103, VII.

fundamentais ou compromete princípios constitucionais, a instituição pode provocar o Supremo Tribunal Federal para que exerça o controle de constitucionalidade.

A dimensão institucional da advocacia manifesta-se, contudo, também em espaços extrajudiciais. A atuação por meio de comissões temáticas permite à Ordem estabelecer canais de diálogo com órgãos públicos, movimentos sociais, universidades, entidades religiosas e demais instituições da sociedade civil.

No campo da intolerância religiosa, essa atuação ganha especial importância porque muitas vítimas enfrentam obstáculos para acessar os mecanismos tradicionais de proteção. A violência contra comunidades religiosas pode ocorrer em territórios periféricos, envolver ameaças coletivas e ser acompanhada de medo de retaliações. Nesses casos, a existência de uma instituição capaz de acolher a demanda, conferir-lhe tratamento jurídico e encaminhá-la aos órgãos competentes constitui importante mecanismo de proteção.

É nesse contexto que deve ser compreendida a atuação da OAB-RJ por meio de suas comissões especializadas.

6. A estrutura institucional da OAB-RJ no enfrentamento à intolerância religiosa

No âmbito da Seccional fluminense, a atuação institucional relacionada à liberdade religiosa desenvolveu-se por meio de estruturas especializadas, entre as quais se destaca a Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, criada em 2008 e conhecida pela sigla CCIRE²⁸. A existência de uma comissão especificamente voltada ao enfrentamento da intolerância religiosa possui significado que ultrapassa a dimensão administrativa. A institucionalização do tema dentro da Ordem demonstra o reconhecimento de que a discriminação religiosa constitui problema jurídico e social que exige conhecimento técnico especializado e atuação coordenada.

²⁸ ORDEM DOS ADVOGADOS DO BRASIL – SECCIONAL RIO DE JANEIRO. Comissão de Combate à Intolerância Religiosa. Cartilha CCIRE.

A Comissão atua em diálogo com outras estruturas da OAB-RJ, especialmente aquelas relacionadas aos direitos humanos, à igualdade racial e ao enfrentamento das diversas formas de discriminação. Essa articulação é particularmente relevante porque, no contexto brasileiro, intolerância religiosa e racismo religioso frequentemente se sobrepõem.

A atuação institucional da OAB-RJ pode ser compreendida a partir de três dimensões principais: acolhimento e encaminhamento de denúncias; atuação político-institucional; e produção de conhecimento e conscientização jurídica.

Na primeira dimensão, destaca-se a criação de canais destinados ao recebimento de denúncias de intolerância religiosa. A iniciativa aproxima a instituição das vítimas e permite que situações ocorridas em diferentes regiões do Estado sejam identificadas e encaminhadas aos órgãos competentes. A importância desses canais não está apenas no recebimento formal da denúncia. O acolhimento inicial possui também função de orientação. A vítima precisa compreender quais condutas podem configurar ilícitos, quais documentos e provas devem ser preservados, onde registrar a ocorrência e quais instituições podem ser acionadas.

A segunda dimensão corresponde à atuação político-institucional. A OAB-RJ pode participar de reuniões, audiências públicas, articulações interinstitucionais e manifestações destinadas a provocar os poderes públicos diante de episódios de intolerância ou de insuficiência das políticas públicas existentes. A Ordem, nesse aspecto, atua como instituição da sociedade civil organizada dotada de especial autoridade jurídica. Sua intervenção pode contribuir para aproximar vítimas, comunidades religiosas e órgãos públicos, especialmente quando a resposta estatal se mostra fragmentada.

A terceira dimensão consiste na produção e disseminação de conhecimento. Cartilhas, campanhas, seminários, eventos e publicações institucionais desempenham função pedagógica fundamental, sobretudo porque o desconhecimento da legislação constitui um dos fatores que dificultam a responsabilização das práticas

discriminatórias. A produção de materiais específicos sobre intolerância religiosa permite transformar normas jurídicas muitas vezes complexas em instrumentos acessíveis às comunidades afetadas. Essa função educativa possui particular importância quando dirigida às religiões de matriz africana, historicamente submetidas a processos de criminalização e estigmatização.

A atuação da OAB-RJ também se insere em um sistema estadual mais amplo de proteção. A Lei Estadual n. 5.931/2011²⁹ criou estrutura especializada para investigação de crimes raciais e delitos de intolerância religiosa, enquanto a Lei Estadual n. 8.113/2018³⁰ instituiu o Estatuto Estadual da Liberdade Religiosa do Estado do Rio de Janeiro. Esses diplomas revelam que a proteção da liberdade religiosa passou a integrar, de forma expressa, a agenda legislativa estadual.

A existência de legislação específica, entretanto, não garante, por si só, a efetividade do direito. Entre a previsão normativa e a realidade das vítimas existe uma cadeia institucional que envolve registro da ocorrência, investigação, atuação do Ministério Público, eventual judicialização e, quando cabível, reparação civil. É precisamente nessa cadeia que a atuação institucional da advocacia pode exercer papel relevante.

A OAB não substitui as atribuições constitucionalmente conferidas aos órgãos de persecução penal ou de assistência jurídica. Sua função é distinta. A Ordem pode provocar, acompanhar, fiscalizar, dialogar, produzir conhecimento e conferir visibilidade institucional às violações. Essa atuação torna-se particularmente relevante quando a violência possui caráter coletivo. Um ataque a um terreiro, por exemplo, não atinge apenas o patrimônio físico do imóvel. Pode atingir a identidade cultural da comunidade, interromper práticas religiosas, gerar medo e deslocamento de seus integrantes e produzir efeitos que ultrapassam a dimensão individual da vítima diretamente atingida.

²⁹ RIO DE JANEIRO (Estado). Lei nº 5.931, de 25 de março de 2011. Dispõe sobre a criação da Delegacia de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância - DECRADI

³⁰ Lei nº 8.113, de 20 de setembro de 2018. Cria o Estatuto Estadual da Liberdade Religiosa e dá outras providências.

A proteção jurídica deve, portanto, considerar a dimensão comunitária da liberdade religiosa. Nesse ponto, a atuação das comissões especializadas da OAB assume importância estratégica: permite que a instituição compreenda a especificidade de determinadas formas de violência e desenvolva respostas compatíveis com sua complexidade.

7. Casos concretos de atuação da OAB-RJ

A análise da atuação institucional da OAB-RJ torna-se mais significativa quando confrontada com episódios concretos. A experiência da Seccional demonstra que o enfrentamento da intolerância religiosa não ocorre exclusivamente mediante processos judiciais, mas por meio de múltiplos instrumentos institucionais. Entre esses instrumentos encontram-se notas públicas, manifestações institucionais, canais de recebimento de denúncias, reuniões com órgãos públicos, acompanhamento de vítimas e articulações destinadas à adoção de providências administrativas ou judiciais. A relevância dessa atuação pode ser percebida especialmente diante da violência praticada contra comunidades de matriz africana no Estado do Rio de Janeiro.

A manifestação da diretora de Igualdade Racial da OAB/RJ, Ivone Caetano, sintetiza a dimensão racial do fenômeno ao afirmar: “Esse ódio tão visível ultimamente, porque presente sempre esteve, não é nada mais nada menos que uma decorrência do preconceito racial”.³¹

A declaração é relevante porque desloca o debate de uma compreensão meramente religiosa da violência para uma perspectiva que reconhece a existência de estruturas históricas de racialização.

A intolerância dirigida às religiões de matriz africana não pode ser analisada apenas como divergência teológica. A perseguição a terreiros, a destruição de objetos sagrados, a proibição

³¹ ORDEM DOS ADVOGADOS DO BRASIL. Seção do Estado do Rio de Janeiro, Comissão discute formas de enfrentamento da intolerância contra religiões de matriz africana

de manifestações culturais e religiosas e a associação de determinadas práticas a conceitos de “mal”, “bruxaria” ou “demônio” possuem raízes em processos históricos de desumanização das populações negras.

A atuação jurídica deve, portanto, ser capaz de identificar essa dimensão.

Em 2019, diante do agravamento dos ataques a terreiros de candomblé e umbanda na Baixada Fluminense, episódio que a imprensa associou à atuação de grupos criminosos armados que impunham o fechamento de espaços religiosos, especialmente em Duque de Caxias, a CCIRE ampliou seus mecanismos de recebimento de denúncias, instituindo o chamado Disque-Intolerância, canal telefônico integrado à Ouvidoria da Seccional que passou a operar ao lado do já existente canal de correio eletrônico da Comissão³², para a efetiva acessibilidade dos instrumentos de proteção, a todos, com ou sem acesso aos meios digitais, atentando à circunstância de que grande parte das comunidades de terreiro atingidas pela violência se localiza em regiões periféricas do Estado, frequentemente desprovidas de suporte jurídico próprio.

Capítulo 18

O canal de denúncias também possui função de produção de conhecimento. A identificação sistemática de episódios permite reconhecer padrões, áreas de maior incidência e formas recorrentes de violência, elementos que podem subsidiar políticas públicas e estratégias de prevenção. A atuação institucional também pode ocorrer mediante provocação de órgãos de controle e defesa de direitos.

A participação da OAB-RJ em articulações com o Ministério Público, Poder Judiciário, órgãos de segurança pública e demais instituições demonstra que a proteção da liberdade religiosa depende de uma atuação em rede. Nenhuma instituição, isoladamente, possui condições de enfrentar todas as dimensões do problema.

Ao Ministério Público compete, nas hipóteses constitucionalmente previstas, a defesa da ordem jurídica e a promoção da ação penal pública. À Defensoria Pública incumbe a orientação jurídica e a defesa dos necessitados. Ao Poder Judiciário compe-

³² BITTAR, C., Comissão cria canal para denúncias de casos de intolerância religiosa.

te solucionar as controvérsias submetidas à sua apreciação. Aos órgãos policiais cabe a investigação dos crimes, dentro de suas atribuições legais.

À OAB, por sua vez, cabe exercer sua função institucional de defesa da Constituição, dos direitos humanos e da ordem jurídica, contribuindo para que esses diferentes mecanismos funcionem adequadamente. Essa posição de articulação é especialmente relevante porque a vítima de intolerância religiosa frequentemente necessita de mais de uma forma de proteção simultaneamente.

Um episódio de invasão de um terreiro, de uma sinagoga, de uma igreja ou de qualquer outro espaço destinado ao exercício da liberdade religiosa pode desencadear uma cadeia de violações que ultrapassa significativamente a esfera penal. A ocorrência pode demandar o imediato registro policial e a instauração de investigação criminal, a adoção de medidas de proteção às vítimas e à comunidade religiosa, a preservação e recomposição do patrimônio religioso eventualmente danificado, bem como a responsabilização civil pelos prejuízos materiais e pelos danos morais decorrentes da violação. Em determinadas situações, também se mostra indispensável o acompanhamento psicossocial das pessoas diretamente atingidas, sobretudo quando a violência produz efeitos sobre a saúde emocional dos membros da comunidade ou compromete a continuidade das atividades religiosas. A resposta institucional adequada, portanto, não pode ser reduzida à persecução penal do agressor: deve compreender uma atuação articulada e multidimensional, capaz de proteger simultaneamente a integridade das pessoas, a liberdade de crença, os espaços sagrados, o patrimônio religioso e a própria continuidade da manifestação de fé.

A atuação institucional da advocacia deve reconhecer essa complexidade. Também por isso, a atuação da OAB-RJ não deve ser avaliada apenas pelo número de processos judiciais eventualmente acompanhados. Seu impacto institucional pode estar justamente em atividades menos visíveis: orientação, prevenção, articulação, formação de profissionais, produção de materiais

educativos e construção de espaços de diálogo. A advocacia institucional, nesse sentido, opera como mecanismo de fortalecimento da cidadania.

8. Controvérsias: símbolos religiosos, laicidade e os limites da tutela institucional

A defesa da liberdade religiosa pela advocacia institucional não significa a adoção de uma concepção absoluta ou ilimitada do direito. Ao contrário, a matéria apresenta conflitos constitucionais complexos, especialmente quando a liberdade religiosa entra em tensão com a laicidade estatal, a liberdade de expressão, a igualdade, os direitos de terceiros ou outros direitos fundamentais. Uma das controvérsias mais emblemáticas envolve a presença de símbolos religiosos em prédios públicos.

O debate acerca de crucifixos e outros símbolos confessionais expõe diferentes concepções sobre o conteúdo da laicidade. De um lado, sustenta-se que a presença de símbolos associados a determinada religião em espaços públicos pode transmitir mensagens de identificação entre o Estado e aquela confissão, comprometendo a neutralidade estatal. De outro, argumenta-se que determinados símbolos podem possuir dimensão histórica e cultural, não representando necessariamente adesão institucional do Estado à religião correspondente.

. Em 2012, o Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul determinou, por unanimidade, a remoção de crucifixos de suas dependências, sob o fundamento de que a ostentação de símbolo confessional específico em espaço de exercício da jurisdição comprometeria a imparcialidade do Estado laico perante jurisdicionados de outras crenças ou sem crença alguma.

A decisão, contudo, foi revertida em 2016 pelo próprio CNJ, que reafirmou entendimento anterior no sentido de que a presença do crucifixo nos tribunais não exclui nem diminui a garantia dos que professam outras confissões, tampouco afeta o Estado laico, por não induzir qualquer pessoa a adotar

determinada religião, cuidando-se de elemento de herança histórico-cultural, e não de imposição confessional.

Em novembro de 2024, o Supremo Tribunal Federal, no julgamento do Recurso Extraordinário com Agravo (ARE) 1.249.095, sob o regime da repercussão geral (Tema 1.086), firmou, por unanimidade, a tese de que a presença de símbolos religiosos em prédios públicos, pertencentes a qualquer dos Poderes da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios, desde que tenha por objetivo manifestar a tradição cultural da sociedade brasileira, não viola os princípios da não discriminação, da laicidade estatal e da impessoalidade. O julgamento foi concluído em 26 de novembro de 2024, com publicação do acórdão em fevereiro de 2025 e trânsito em julgado em 20 de março de 2025.³³

Parcela da doutrina, da qual é expoente Daniel Sarmento³⁴, sustenta que os argumentos comumente invocados para legitimar a manutenção de símbolos religiosos em espaços estatais são refutáveis, porquanto a exibição de símbolo vinculado a religião específica em ambiente de exercício do poder público, ainda que revestida de justificativa cultural, comunica proximidade entre o Estado e determinada confissão, em tensão com o compromisso de equidistância que a laicidade impõe. Em sentido oposto, autores como William Douglas³⁵ sustentam que a remoção de símbolos historicamente presentes na cultura jurídica brasileira configura, ela própria, forma de intolerância, incorrendo no equívoco de identificar laicidade com laicismo hostil à religiosidade predominante no país.

A Constituição não instituiu um Estado antirreligioso. Instituiu um Estado que não pode estabelecer ou privilegiar uma religião, mas que simultaneamente garante o livre exercício dos diferentes credos. A diferença é fundamental. Laicidade não significa eliminação da religião da esfera pública. Significa, antes, que o Estado não pode trans-

³³ BRASIL. Supremo Tribunal Federal, STF mantém uso de símbolos religiosos em prédios públicos como manifestação histórico-cultural.

³⁴ SARMENTO, D., *Livres e iguais: estudos de direito constitucional*.

³⁵ SEPÚLVEDA, A.; DE LAZARI, I., *Símbolos religiosos podem ser ostentados em prédios e espaços públicos*.

formar determinada religião em religião oficial, nem impor crenças aos cidadãos. A questão dos símbolos religiosos demonstra, portanto, a necessidade de distinguir neutralidade de invisibilidade.

Essa distinção é particularmente relevante quando se considera a realidade das religiões de matriz africana. Uma interpretação da laicidade que pretenda simplesmente eliminar toda manifestação religiosa dos espaços públicos pode produzir, paradoxalmente, efeito discriminatório quando aplicada em uma sociedade na qual determinadas tradições religiosas possuem maior presença histórica e simbólica. A igualdade religiosa não se alcança necessariamente pela retirada de toda expressão religiosa do espaço público, mas pela garantia de que nenhuma religião seja privilegiada juridicamente em detrimento das demais.

Uma segunda controvérsia, de natureza mais estrutural, relaciona-se à própria legitimidade da OAB para formular manifestações públicas sobre temas de natureza política, social ou identitária. A crítica sustenta que a Ordem representa uma categoria profissional plural e, por isso, deveria limitar sua atuação às questões diretamente relacionadas à advocacia. Esse argumento, entretanto, encontra obstáculo no próprio texto do Estatuto da Advocacia, no artigo 44 do Estatuto da Advocacia, de modo que a defesa da Constituição, dos direitos humanos e da justiça social integra expressamente as finalidades institucionais da OAB. Não se trata, portanto, de transformar a Ordem em entidade político-partidária. Trata-se de reconhecer que determinadas questões sociais possuem inequívoca dimensão constitucional.

A intolerância religiosa é uma delas. Quando uma comunidade religiosa é atacada por sua fé, a questão deixa de pertencer exclusivamente ao campo das preferências políticas ou ideológicas. Está em jogo a violação de um direito fundamental expressamente protegido pela Constituição. A manifestação institucional da OAB, nesses casos, encontra fundamento em sua própria finalidade legal. Isso não significa, contudo, que toda manifestação pública da Ordem esteja automaticamente imune a críticas. A legitimidade institucional exige fundamentação jurídica, transparência,

coerência e respeito ao pluralismo interno da própria advocacia. A defesa dos direitos humanos deve ser exercida de forma tecnicamente responsável, sem transformar a instituição em instrumento de disputa partidária ou de preferência confessional.

Por fim, uma terceira controvérsia relevante, de matiz mais técnico, envolvendo o ensino religioso nas escolas públicas, diz respeito ao próprio resultado apertado do julgamento da ADI 4439 pelo Supremo Tribunal Federal. A divisão de seis votos a cinco sobre a constitucionalidade do ensino religioso confessional revela que a própria Corte não alcançou consenso sobre o ponto de equilíbrio ideal entre laicidade e liberdade religiosa no contexto educacional. O resultado demonstra que liberdade religiosa e laicidade não são conceitos necessariamente antagônicos. O desafio constitucional consiste em assegurar que a liberdade de escolha religiosa de uma pessoa não se converta em imposição sobre outra.

Esse mesmo raciocínio deve orientar a análise de outras situações ainda controversas, como o financiamento público de manifestações religiosas, a utilização de espaços públicos por organizações confessionais e a participação de agentes públicos em eventos religiosos. A questão central não deve ser simplesmente saber se existe religião envolvida, mas identificar se a atuação estatal preserva a igualdade entre os cidadãos e a liberdade de escolha religiosa.

A atuação da advocacia institucional é especialmente importante nesse processo porque pode contribuir para deslocar o debate de posições meramente ideológicas para critérios jurídicos verificáveis.

Conclusão

A análise desenvolvida ao longo deste capítulo permite concluir que a liberdade de consciência e de crença constitui direito fundamental cuja efetividade não depende apenas da existência de garantias normativas, mas também da presença de instituições capazes de transformar a proteção jurídica abstrata em mecanismos concretos de prevenção, acolhimento, responsabilização e proteção das pessoas e comunidades atingidas pela intolerância religiosa.

A Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Convicção, adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas por meio da Resolução 36/55, representa importante referência internacional para a compreensão do conteúdo e do alcance da liberdade religiosa. Embora possua natureza de *soft law*, seu conteúdo contribui para a interpretação e densificação de direitos já reconhecidos em instrumentos internacionais vinculantes e na própria Constituição brasileira, especialmente no que se refere à liberdade de pensamento, consciência e religião e às diferentes formas de manifestação da crença.

No plano interno, a Constituição de 1988 estruturou um modelo de proteção que combina liberdade de consciência e de crença, livre exercício dos cultos, proteção aos locais de culto e às suas liturgias, igualdade, pluralismo e laicidade estatal. Esse modelo não corresponde a uma concepção de neutralidade hostil à religião. A laicidade brasileira não pretende retirar a religião da sociedade ou interditar sua presença no espaço público. Seu propósito é impedir que o Estado estabeleça, privilegie ou discrimine determinada confissão, assegurando, simultaneamente, que indivíduos e comunidades possam exercer livremente suas crenças, inclusive aquelas historicamente minoritárias e estigmatizadas.

A análise da jurisprudência do Supremo Tribunal Federal demonstra, entretanto, que a concretização desses princípios envolve ponderações complexas e que determinados aspectos da liberdade religiosa permanecem em permanente construção interpretativa. O resultado apertado da ADI 4.439, relativa ao ensino religioso confessional; a construção de precedentes protetivos, como o RE 494.601, acerca do sacrifício ritual em religiões de matriz africana; e os Temas 952 e 1.069, relativos à recusa de transfusão de sangue por Testemunhas de Jeová, revelam diferentes dimensões da liberdade religiosa e demonstram a necessidade de compatibilização entre autonomia individual, pluralismo, igualdade, laicidade e proteção de outros direitos fundamentais.

No mesmo sentido, o julgamento relativo à presença de símbolos religiosos em prédios públicos evidencia que a laicidade não pode ser compreendida de maneira simplista, como sinônimo de eliminação de toda referência religiosa do espaço estatal. Ao reconhecer determinada manifestação como compatível com a neutralidade estatal, o Supremo Tribunal Federal também reafirma a necessidade de distinguir entre a presença cultural de elementos religiosos e práticas estatais de favorecimento ou imposição confessional. A questão, portanto, não se resolve pela simples presença ou ausência do símbolo, mas pela análise de sua natureza, contexto e efeitos sobre a liberdade e a igualdade entre os cidadãos.

Nesse contexto, a atuação da advocacia assume relevância que ultrapassa a representação processual individual. O advogado, enquanto profissional indispensável à administração da justiça, participa da construção cotidiana das condições de efetividade dos direitos fundamentais. A Ordem dos Advogados do Brasil, por sua vez, em razão das finalidades estabelecidas pelo artigo 44 do Estatuto da Advocacia, possui atribuição institucional de defesa da Constituição, da ordem jurídica do Estado Democrático de Direito, dos direitos humanos e da justiça social.

A experiência da OAB-RJ demonstra concretamente essa dimensão institucional da advocacia. A Comissão de Combate à Intolerância Religiosa e as demais estruturas correlatas da Seccional constituem espaços de acolhimento, orientação, articulação institucional e produção de conhecimento jurídico. Sua atuação permite aproximar a advocacia das comunidades atingidas pela violência religiosa e estabelecer canais de interlocução entre vítimas, sociedade civil e instituições públicas.

Essa atuação assume importância ainda maior diante da realidade do racismo religioso no Estado do Rio de Janeiro. As religiões de matriz africana permanecem particularmente expostas a processos de estigmatização, discriminação, violência e violação de seus espaços sagrados. A proteção jurídica dessas comunidades exige, portanto, uma compreensão da intolerância religiosa que considere também suas dimensões racial, cultural e territorial.

Não basta assegurar formalmente que todas as pessoas possuem liberdade para professar determinada religião. É necessário garantir condições materiais para que essa liberdade possa ser exercida sem medo, violência, constrangimento ou discriminação. A liberdade religiosa, nesse sentido, somente alcança sua dimensão plena quando o indivíduo pode manifestar sua fé, frequentar seu espaço de culto, utilizar seus símbolos, praticar seus ritos e transmitir suas convicções sem que essas manifestações resultem em perseguição ou exclusão social.

É justamente nesse ponto que a advocacia institucional encontra um de seus espaços mais relevantes de atuação. Sua função não é substituir o Ministério Público, a Defensoria Pública, o Poder Judiciário ou os órgãos de segurança pública, mas atuar de forma articulada com essas instituições, provocando, acompanhando, orientando e fiscalizando as respostas estatais, além de produzir conhecimento jurídico capaz de qualificar o debate público e fortalecer os mecanismos de proteção dos direitos fundamentais.

A efetividade da liberdade religiosa depende, portanto, de uma estrutura institucional cooperativa e articulada. O fortalecimento dos mecanismos estaduais de investigação dos crimes de intolerância religiosa, a implementação efetiva do Estatuto Estadual da Liberdade Religiosa, a capacitação permanente dos agentes públicos e a articulação entre OAB, Ministério Público, Defensoria Pública, Poder Judiciário, órgãos de segurança pública, universidades e comunidades religiosas constituem caminhos indispensáveis para reduzir a distância entre a proteção normativa e a realidade social.

Também se mostra necessário ampliar a compreensão jurídica do fenômeno denominado racismo religioso. A expressão não pretende substituir automaticamente a categoria jurídica da intolerância religiosa, tampouco afirmar que toda manifestação de intolerância religiosa corresponda necessariamente a uma prática juridicamente caracterizada como racismo. Seu emprego, contudo, permite evidenciar que determinadas formas de violência e discriminação dirigidas às religiões de matriz africana possuem raízes históricas diretamente relacionadas ao racismo estrutural,

à marginalização de populações negras e à deslegitimação histórica de suas manifestações culturais e religiosas. Reconhecer essa dimensão significa compreender que, em determinados contextos, a proteção da liberdade religiosa está indissociavelmente relacionada à promoção da igualdade racial e ao enfrentamento das estruturas históricas de discriminação.

A defesa de uma sociedade verdadeiramente plural exige que todas as pessoas possam professar, modificar, abandonar ou não professar uma religião sem sofrer violência, perseguição ou discriminação. Exige, igualmente, que o Estado permaneça equidistante das diferentes confissões, sem transformar neutralidade em hostilidade e sem converter colaboração legítima em favorecimento religioso. Nesse equilíbrio reside uma das tarefas mais delicadas do constitucionalismo contemporâneo: preservar a autonomia das diferentes tradições religiosas sem permitir que qualquer delas seja convertida em instrumento de privilégio estatal ou de exclusão de outras formas de crença.

Capítulo 18

A experiência da OAB-RJ demonstra que a advocacia pode contribuir significativamente para esse processo. Ao atuar na proteção das vítimas, na interlocução institucional, na educação jurídica, na produção de conhecimento e na defesa pública dos direitos humanos, a Ordem reafirma que a advocacia possui uma dimensão que ultrapassa a defesa de interesses particulares e alcança a própria construção das condições institucionais necessárias à preservação do Estado Democrático de Direito.

A liberdade de consciência e de crença, portanto, não é apenas um direito individual exercido perante o Estado. É também uma condição de existência do pluralismo democrático. Proteger a liberdade religiosa significa assegurar que diferentes visões de mundo possam coexistir em uma mesma sociedade, sem que a maioria transforme sua posição cultural ou religiosa em instrumento de silenciamento das minorias.

Em uma sociedade marcada por desigualdades históricas e pela persistência de manifestações de intolerância e racismo religioso, a defesa da liberdade religiosa exige mais do que neutrali-

dade formal. Exige instituições comprometidas com a igualdade material, com a dignidade humana, com a proteção das minorias e com a construção de um espaço público verdadeiramente plural.

É nesse horizonte que a atuação institucional da advocacia e, particularmente, da OAB-RJ revela sua dimensão constitucional. Mais do que instrumento de defesa técnica ou representação profissional, a advocacia pode constituir mecanismo de efetivação dos direitos fundamentais, de mediação institucional e de afirmação permanente dos valores democráticos. A proteção da liberdade de consciência e de crença, nesse sentido, não representa apenas a defesa de uma liberdade individual: representa a defesa do próprio pluralismo sobre o qual se sustenta o Estado Democrático de Direito.

Referências bibliográficas

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. **Decreto n. 592, de 6 de julho de 1992**. Promulga o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos. Diário Oficial da União, Brasília, 1992.

BRASIL. **Decreto-Lei n. 2.848, de 7 de dezembro de 1940**. Código Penal. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 1940.

BRASIL. **Lei n. 7.716, de 5 de janeiro de 1989**. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Diário Oficial da União, Brasília, 1989.

BRASIL. **Lei n. 8.906, de 4 de julho de 1994**. Estatuto da Advocacia e da Ordem dos Advogados do Brasil e legislação complementar. 17. ed. Brasília: OAB, Conselho Federal, 2017.

BRASIL. **Lei n. 9.459, de 13 de maio de 1997**. Altera os arts. 1º e 20 da Lei n. 7.716, de 5 de janeiro de 1989, que define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, e acrescenta parágrafo ao art. 140 do Decreto-Lei n. 2.848, de 7 de dezembro de 1940. Diário Oficial da União, Brasília, 1997.

BRASIL. **Lei n. 14.532, de 11 de janeiro de 2023**. Altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 (Lei do Crime Racial), e o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal), para tipificar como crime de racismo a injúria racial, entre outras providências. Brasília, DF, 2023.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 4.439**. Relator Ministro Luís Roberto Barroso. Tribunal Pleno. Julgado em 27 set. 2017.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Recurso Extraordinário n. 494.601**. Relator Ministro Marco Aurélio. Tribunal Pleno. Julgado em 28 mar. 2019. Tema 807 da repercussão geral.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Recurso Extraordinário n. 979.742**. Relator Ministro Luís Roberto Barroso. Tribunal Pleno. Julgado em 25 set. 2024. Tema 952 da repercussão geral.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Recurso Extraordinário n. 1.212.272**. Relator Ministro Gilmar Mendes. Tribunal Pleno. Julgado em 25 set. 2024. Tema 1.069 da repercussão geral.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **STF mantém uso de símbolos religiosos em prédios públicos como manifestação histórico-cultural**. Brasília, 27 nov. 2024. Disponível em: <https://noticias.stf.jus.br/postsnoticias/stf-mantem-uso-de-simbolos-religiosos-em-predios-publicos-como-manifestacao-historico-cultural/>. Acesso em: 18 ago. 2026.

BARBOSA, Joziane. **Casos de intolerância religiosa crescem no Rio e chegam a um caso por dia**. *Extra*, Rio de Janeiro, 9 ago. 2026. Disponível em: <https://extra.globo.com/rio/casos-de-policia/noticia/2026/08/casos-de-intolerancia-religiosa-crescem-no-rio-e-chegam-a-um-caso-por-dia.ghtml>. Acesso em: 18 ago. 2026.

BITTAR, Cássia. **Comissão cria canal para denúncias de casos de intolerância religiosa**. *OAB/RJ*, Rio de Janeiro, 24 jul. 2019. Disponível em: <https://oabrj.org.br/noticias/comissao-cria-canal-denuncias-casos-intolerancia-religiosa>. Acesso em: 18 ago. 2026.

GARCEZ, M. T. R.; MOURA, T. P. **A influência do soft law em decisões do Tribunal Europeu de Direitos Humanos e do Tribunal de Justiça da União Europeia sobre o véu islâmico**. *Revista de Direito Público da União Europeia*, v. 2, 2023. Disponível em: <https://periodicos.fgv.br/rpdue/article/view/90009/84458>. Acesso em: 18 ago. 2026.

LENZA, Pedro. **Direito constitucional esquematizado**. 17. ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

LOCKE, John. **Carta acerca da tolerância** [1689]. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Coleção Os Pensadores).

MENDES, Gilmar Ferreira; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. **Curso de direito constitucional**. 17. ed. São Paulo: Saraiva, 2022.

NAÇÕES UNIDAS. Assembleia Geral. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Resolução 217 A (III), de 10 de dezembro de 1948. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/declaration-elimination-all-forms-intolerance-and-discrimination>. Acesso em: 18 ago. 2026.

ORDEM DOS ADVOGADOS DO BRASIL. Seção do Estado do Rio de Janeiro. **Cartilha CCIRE**. Rio de Janeiro: OAB-RJ, 2023.

ORDEM DOS ADVOGADOS DO BRASIL. Seção do Estado do Rio de Janeiro. **Comissão discute formas de enfrentamento da intolerância contra religiões de matriz africana**. Rio de Janeiro, 12 mar. 2018. Disponível em: <https://oabrj.org.br/tribuna/observatorio-juridico-acompanha-intervencao-federal-rio-janeiro/comissao-discute-formas>. Acesso em: 18 ago. 2026.

REZEK, José Francisco. **Direito internacional público: curso elementar**. 18. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2023.

RIO DE JANEIRO (Estado). **Lei n. 5.931, de 27 de janeiro de 2011**. Cria a Delegacia Especializada de Crimes Raciais e Delitos de Intolerância Religiosa. Diário Oficial do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

RIO DE JANEIRO (Estado). **Lei n. 8.113, de 11 de dezembro de 2018**. Institui o Estatuto Estadual da Liberdade Religiosa do Estado do Rio de Janeiro. Diário Oficial do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional**. 14. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2021.

SARMENTO, Daniel. **Livres e iguais: estudos de direito constitucional**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

SEPÚLVEDA, Antonio; DE LAZARI, Igor. **Símbolos religiosos podem ser ostentados em prédios e espaços públicos?** *Interfases*, 14 ago. 2020. Disponível em: <https://interfases.org/2020/08/14/simbolos-religiosos-podem-ser-ostentados-em-predios-e-espacos-publicos/>. Acesso em: 18 ago. 2026.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo**. 43. ed. São Paulo: Malheiros, 2022.

UNITED NATIONS. General Assembly. **Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief: Resolution 36/55**. New York: United Nations, 1981. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/declaration-elimination-all-forms-intolerance-and-discrimination>. Acesso em: 18 ago. 2026.

PARTE III

– Diálogo, hospitalidade
e pluralismo social

Capítulo 19

Entre a lei e a alma: O direito de crer e a hospitalidade teológica

*Between law and soul:
The right to belief and theological hospitality*

*Entre la ley y el alma:
El derecho a creer y la hospitalidad teológica*

Claudio Jacinto da Silva¹

Resumo

O artigo investiga como a liberdade religiosa pode ser aprofundada pela categoria da hospitalidade teológica, articulando direito internacional, magistério católico e diálogo inter-religioso. Parte da Resolução 36/55 da Assembleia Geral da ONU para demonstrar que a proteção jurídica da liberdade de religião ou crença constitui fundamento indispensável da dignidade humana, embora permaneça insuficiente para superar as raízes históricas e culturais da intolerância. Em seguida, analisa a contribuição da *Dignitatis Humanae* e da *Nostra Aetate*, mostrando que o Concílio Vaticano II desloca a liberdade religiosa da mera imunidade à coerção para o reconhecimento positivo da alteridade religiosa. O estudo incorpora o documento ecumênico “O Testemunho Cristão num Mundo de Pluralismo Religioso”, cuja crítica ao proselitismo abusivo é tensionada pela perspectiva decolonial da teóloga Josée Ngalula. Por fim, examina o Documento sobre a “Fraternidade Humana” e a “Nota sobre a Doutrina da Descoberta” para sustentar que a hospitalidade teológica representa o desenvolvimento ético da liberdade religiosa.

http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-401-0_019

¹ Supervisor Acadêmico e Professor do Setor de Cultura Religiosa do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Coorganizador de livros e articulista em pesquisas na área do “Diálogo Inter-religioso”. E-mail: <claudio_jacinto@puc-rio.br>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0403105904702746> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7912-5030>.

Nessa perspectiva, o direito de não sofrer coerção se transforma em disposição para acolher o outro como interlocutor legítimo, capaz de contribuir para a busca compartilhada da verdade, a construção do bem comum e a convivência democrática em sociedades religiosamente plurais.

Palavras-chave: Hospitalidade teológica, liberdade religiosa, diálogo inter-religioso, decolonização da missão, dignidade humana.

Abstract

This article investigates how religious freedom can be deepened through the category of theological hospitality, articulating international law, Catholic magisterium, and interreligious dialogue. Drawing on UN General Assembly Resolution 36/55, it demonstrates that the legal protection of freedom of religion or belief constitutes an indispensable foundation for human dignity, even though it remains insufficient to overcome the historical and cultural roots of intolerance. Next, it analyzes the contributions of *Dignitatis Humanae* and *Nostra Aetate*, showing that the Second Vatican Council shifts religious freedom from mere immunity from coercion to the positive recognition of religious alterity. The study incorporates the ecumenical document *Christian Witness in a Multi-Religious World*, whose critique of abusive proselytism is examined under the decolonial perspective of theologian Josée Ngalula. Finally, it examines the *Document on Human Fraternity* and the *Note on the Doctrine of Discovery* to argue that theological hospitality represents the ethical development of religious freedom. From this perspective, the right to be free from coercion transforms into a willingness to welcome the other as a legitimate interlocutor, capable of contributing to the shared search for truth, the construction of the common good, and democratic coexistence in religiously plural societies.

Keywords: Theological hospitality, religious freedom, interreligious dialogue, decolonization of mission, human dignity.

Resumen

El artículo investiga cómo la libertad religiosa puede profundizarse mediante la categoría de la hospitalidad teológica, articulando el derecho internacional, el magisterio católico y el diálogo interreligioso. A partir de la Resolución 36/55 de la Asamblea General de la ONU, demuestra que la protección jurídica de la libertad de religión o de creencias constituye un fundamento indispensable de la dignidad humana, aunque sigue siendo insuficiente para superar las raíces históricas y culturales de la intolerancia. A continuación, analiza la contribución de *Dignitatis Humanae* y *Nostra Aetate*, mostrando que el Concilio Vaticano II desplaza la libertad religiosa de la mera inmunidad frente a la coacción hacia el reconocimiento positivo de la alteridad religiosa. El estudio incorpora el documento ecuménico *El testimonio cristiano en un mundo plurirreligioso*, cuya crítica al proselitismo abusivo se examina bajo la perspectiva decolonial de la teóloga Josée Ngalula. Finalmente, examina el Documento sobre la Fraternidad Humana y la Nota sobre la Doctrina del Descubrimiento para sostener que la hospitalidad teológica representa el desarrollo ético de la libertad religiosa. Desde esta perspectiva, el derecho a no sufrir coacción se transforma en una disposición para acoger al otro como interlocutor legítimo, capaz de contribuir a la búsqueda compartida de la verdad, la construcción del bien común y la convivencia democrática en sociedades religiosamente plurales.

Palabras clave: Hospitalidad teológica, libertad religiosa, diálogo interreligioso, decolonización de la misión, dignidad humana.

Introdução

A afirmação da liberdade religiosa como direito humano fundamental constitui uma das mais significativas conquistas do direito internacional contemporâneo. Entretanto, em sociedades marcadas pelo pluralismo religioso, a proteção jurídica da liberdade de consciência se revela necessária, mas insuficiente para assegurar relações efetivamente pautadas pelo reconhecimento da dignidade do outro. A permanência do racismo religioso, da violência contra comu-

nidades de fé e das assimetrias produzidas pelo lastro da colonização evidenciam que o desafio contemporâneo não consiste apenas em garantir direitos, mas em transformar as condições éticas que tornam possível a convivência entre diferentes tradições religiosas.

Partindo dessa constatação, este estudo analisa o desenvolvimento da liberdade religiosa a partir da Resolução 36/55 da Assembleia Geral das Nações Unidas, em diálogo com a renovação teológica inaugurada pelo Concílio Vaticano II e aprofundada por documentos posteriores, como “O Testemunho Cristão num Mundo de Pluralismo Religioso”, “Documento sobre a Fraternidade Humana” e a “Nota sobre a Doutrina da Descoberta”. O percurso proposto articula fundamentos jurídicos, teológicos e éticos para examinar de que modo a proteção da consciência pode se converter em compromisso concreto com o reconhecimento da alteridade.

A hipótese defendida sustenta que a hospitalidade teológica constitui um desenvolvimento hermenêutico da própria liberdade religiosa. Sem substituir a centralidade do direito, essa categoria amplia seu alcance ao deslocar a atenção da mera proibição da coerção para a construção de relações marcadas pela reciprocidade, pela crítica das heranças coloniais e pelo reconhecimento do outro como sujeito de sua própria experiência religiosa. Nesse horizonte, a teologia oferece uma contribuição específica à consolidação de sociedades democráticas, plurais e comprometidas com a dignidade humana.

1. A Liberdade Religiosa como Direito Humano

1.1. A Resolução 36/55 da ONU e a proteção internacional do direito de crer

A “Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções”, proclamada pela Assembleia Geral da ONU em 25 de novembro de 1981, não decorre de um consenso ético linear, mas de uma reação a crises geopolíticas e surtos de hostilidade específicos.² O marco zero

² BIELEFELDT, H.; WIENER, M., Declaration on the elimination of all forms of intolerance and of discrimination based on religion or belief, p.2.

deste processo legislativo se situa no biênio 1959-1960, quando o mundo testemunhou o que Lerner denomina “epidemias de suásticas” — uma onda de incidentes antissemitas que evidenciou a insuficiência das salvaguardas genéricas da Declaração Universal de 1948.³ Tais eventos forçaram a comunidade internacional a reconhecer que a religião exigia um tratamento jurídico autônomo, separado da questão racial, para deter formas particulares de perseguição e ódio.

Bobbio fornece o fundamento teórico para essa visão ao definir a natureza histórica dos direitos. Para o filósofo, por mais fundamentais que sejam, eles são sempre “direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias, caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas”.⁴

O percurso para a cristalização da Resolução 36/55 foi, nas palavras da delegação dos Países Baixos, “longo, árduo e cheio de obstáculos”, arrastando-se por duas décadas de impasses diplomáticos.⁵ Enquanto o combate à discriminação racial logrou uma convenção vinculante já em 1965, a liberdade religiosa permaneceu em um limbo devido às fraturas ideológicas da Guerra Fria. O Bloco Ocidental defendia a proteção das instituições e o direito ao culto, ao passo que o Bloco Comunista priorizava a proteção da “crença racionalista” e o direito ao ateísmo contra o que consideravam influências reacionárias.⁶ Esse antagonismo estrutural forçou a adoção de uma “linguagem de compromisso”, termo técnico para fórmulas semânticas ambíguas destinadas a acomodar visões de mundo irreconciliáveis.⁷

A base desta estrutura jurídica repousa na amplitude dada à liberdade de crença, inspirada no estudo fundamental de Krishnaswami, em 1960. O trabalho desse autor estabeleceu que o termo “religião ou crença” deveria ser utilizado “para incluir, além

³ LERNER, N., *The Nature and Minimum Standards of Freedom of Religion or Belief*, p.918.

⁴ BOBBIO, N., *A era dos direitos*, p. 9.

⁵ BIELEFELDT, H.; WIENER, M., *Declaration on the elimination of all forms of intolerance and of discrimination based on religion or belief*, p.2.

⁶ DAVIS, D. H., *The Evolution of Religious Freedom as a Universal Human Right*, p.228.

⁷ BIELEFELDT, H.; WIENER, M., *Declaration on the elimination of all forms of intolerance and of discrimination based on religion or belief*, p.2.

de vários credos teístas, outras crenças tais como o agnosticismo, o livre-pensamento, o ateísmo e o racionalismo”,⁸ garantindo que a lei protegesse todas as formas de convicção pessoal. Essa neutralidade semântica impediu a prevalência de credos específicos e foi essencial para superar os impasses políticos. Para Davis, “em retrospecto, este acabou sendo um compromisso bem-sucedido, já que todos agora entendem que a Declaração protege todas as visões de mundo, incluindo o agnosticismo, o ateísmo e o racionalismo”.⁹

Sob essa perspectiva normativa, a arquitetura da Resolução 36/55 se fundamentou na distinção entre o *forum internum* e o *forum externum*. O primeiro resguarda a consciência de forma absoluta, enquanto o segundo regula as manifestações sociais da crença. Natan Lerner esclarece que a norma estabelece a “distinção entre direitos básicos no foro íntimo — pensamento, consciência e religião — e as manifestações externas de religião — culto, observância, prática e ensino”.¹⁰ A convicção íntima é inviolável, mas suas expressões externas admitem limites legais para proteger a segurança, a ordem, a saúde ou a moral pública.

No plano da aplicação dos dispositivos, o Art. 1º, § 1º, garante a liberdade de pensamento, consciência e religião como um âmbito absoluto, imune a qualquer interferência ou coação estatal. O § 2º proíbe explicitamente a coação que limite a liberdade de ter ou adotar uma religião ou convicção de escolha. O § 3º trata das manifestações externas, tais como culto, prática, ensino e observância, as quais admitem limitações apenas se prescritas em lei e necessárias para resguardar a segurança, a ordem, a saúde ou a moral públicas, além dos direitos e liberdades fundamentais de terceiros. Essa distinção é vital para que o tratamento legal das manifestações externas seja percebido como exceção, sem ameaçar o direito fundamental e a coexistência pacífica.

A exegese do Art. 1º revela a maior tensão diplomática do texto: a omissão do termo “mudar” (de religião), presente no Art.

⁸ KRISHNASWAMI, A., Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices, p.1.

⁹ DAVIS, D. H., The Evolution of Religious Freedom as a Universal Human Right, p.229.

¹⁰ LERNER, N., The Nature and Minimum Standards of Freedom of Religion or Belief, p.920.

18 da Declaração de 1948. Devido à resistência de Estados de tradição teocrática e regimes que punem a apostasia, a Resolução optou pela fórmula “ter ou adotar uma religião ou convicção de sua escolha”. Como a lei muçulmana considera a conversão do Islã para qualquer outra religião um ato de blasfêmia, os muçulmanos objetaram à linguagem que tornaria a conversão um direito incondicional. As referências ao direito de mudar de religião foram excluídas tanto do preâmbulo quanto do Art. 1º.¹¹ Lerner argumenta que o ato de “adotar” pressupõe logicamente a possibilidade de mudança, mas a alteração terminológica reflete o recuo tático necessário para assegurar o consenso internacional.¹²

A proteção contra a intolerância é detalhada no Art. 2º, que veda a discriminação por parte de Estados, instituições ou indivíduos. A Resolução diferencia “discriminação” (exclusão de direitos) de “intolerância” (rejeição ao outro).¹³ Ao exigir o combate a ambas, a ONU reconhece que a norma jurídica é ineficaz se não enfrentar as motivações subjetivas que geram a violação. O Art. 3º classifica a discriminação religiosa como “ofensa à dignidade humana” e obstáculo às relações amistosas entre as nações.

O Art. 6º assegura direitos que vão desde a fundação de locais de culto e instituições de caridade até a sucessão de dirigentes e a observância de feriados religiosos. A lista é não exaustiva e omite questões sensíveis como a proteção explícita de minorias religiosas, restrições alimentares e a proibição do incitamento ao ódio, lacunas que exigiram normas complementares como o Plano de Ação de Rabat de 2012.¹⁴ O Art. 5º garante aos pais o direito de organizar a vida familiar e a educação moral dos filhos em confor-

¹¹ DAVIS, D. H., *The Evolution of Religious Freedom as a Universal Human Right*, p.229.

¹² LERNER, N., *The Nature and Minimum Standards of Freedom of Religion or Belief*, p.914-915.

¹³ BIELEFELDT, H.; WIENER, M., *Declaration on the elimination of all forms of intolerance and of discrimination based on religion or belief*, p.3.

¹⁴ O Plano de Ação de Rabat, adotado em outubro de 2012 sob coordenação da ONU, fornece diretrizes para distinguir a liberdade de expressão legítima da apologia ao ódio. Ele estabelece um limite de seis partes para avaliar se um discurso constitui incitamento à violência ou discriminação, considerando o contexto social, a intenção do orador, o conteúdo e o alcance do ato: ONU, Plano de Ação de Rabat, p.18-22.

midade com suas convicções, estabelecendo o “interesse superior da criança” como princípio orientador.

O Art. 8º funciona como cláusula de salvaguarda, impedindo que qualquer disposição da Declaração seja interpretada como restritiva ou derogatória dos direitos já definidos na Declaração Universal ou nos Pactos de 1966.¹⁵ Essa articulação sistêmica assegura que o direito de mudar de religião, excluído textualmente no Art. 1º, permaneça protegido pelo ordenamento global. O Art. 7º exige que as legislações nacionais traduzam esses princípios em garantias práticas.

Apesar de seu caráter de *soft law*, a Resolução 36/55 consolidou o padrão mínimo de civilidade na esfera pública global. Ela fundamenta a religião como dimensão inalienável da dignidade humana, estabelecendo o limite contra o retorno das “epidemias de ódio” que motivaram sua criação. Contudo, a persistência da intolerância religiosa revela que a proteção formal de direitos, embora necessária, não esgota os desafios da convivência entre diferentes tradições.

1.2. Natan Lerner, dignidade humana e os desafios contemporâneos da liberdade religiosa

Capítulo 19

A cristalização normativa da Resolução 36/55 estabeleceu o marco técnico inicial para a autonomia do direito de crer, funcionando como resposta pragmática às crises históricas que evidenciaram a insuficiência das salvaguardas genéricas de 1948. Contudo, a transição da norma abstrata para a efetividade social demanda a análise da obra de Lerner, cuja exegese sistematiza a liberdade de religião ou crença como um arcabouço de “padrões mínimos” na esfera internacional.¹⁶ Como mestre do direito internacional, Lerner interpreta a Declaração de 1981 não como um fim, mas como um degrau indispensável para uma futura convenção vinculante que supere as “manchas crônicas” de intolerância global.¹⁷ O autor argumenta que a religião ou crença exige uma acomodação técnica nas

¹⁵ DAVIS, D. H., *The Evolution of Religious Freedom as a Universal Human Right*, p. 229

¹⁶ LERNER, N., *The Nature and Minimum Standards of Freedom of Religion or Belief*, p. 905.

¹⁷ WITTE JR., J., *Foreword*, p. ix-xv.

normas fundamentais para definir um patamar de civilidade aceitável, protegendo visões teístas, ateístas, agnósticas e racionalistas, impedindo interpretações restritivas que privilegiem credos tradicionais. Conforme Lerner, “os termos destinam-se a referir-se tanto a visões teístas do universo, quanto a visões ateístas, agnósticas, racionalistas e outras visões que excluem a religião e as normas religiosas”.¹⁸

A fundamentação da liberdade religiosa no pensamento de Lerner reside na centralidade da dignidade humana. O autor enfatiza que a discriminação baseada na religião constitui, nos termos do Artigo 3º da Declaração de 1981, uma “afronta à dignidade humana”, funcionando como obstáculo às relações pacíficas entre as nações.¹⁹ Esta dignidade emana da “concepção de vida” de cada indivíduo, termo adotado no Preâmbulo da Resolução para indicar que a fé permeia a autocompreensão integral da pessoa.²⁰ A proteção do *forum internum*, o espaço absoluto da consciência, é o baluarte desta dignidade, pois intervenções nesta esfera afetam a identidade profunda do ser humano. O reconhecimento jurídico da religião como dimensão inalienável do ser impede a banalização do direito e força o Estado a atuar como protetor neutro das escolhas existenciais. Lerner defende que esses direitos devem ser protegidos inclusive por fundamentos seculares ou não religiosos, tornando o direito à crença uma exigência universal da condição humana.²¹

A aplicação destes padrões mínimos enfrenta desafios contemporâneos monumentais, sendo o proselitismo um dos eixos mais críticos. Lerner observa que o direito de ensinar e divulgar a própria religião se tornou controverso no direito internacional devido ao potencial de conflito entre o emissor e o receptor.²² O desafio reside em distinguir o “testemunho legítimo” das práticas

¹⁸ LERNER, N., *The Nature and Minimum Standards of Freedom of Religion or Belief*, p. 908.

¹⁹ BIELEFELDT, H.; WIENER, M., *Declaration on the elimination of all forms of intolerance and of discrimination based on religion or belief*, p. 138.

²⁰ BIELEFELDT, H.; WIENER, M., *Declaration on the elimination of all forms of intolerance and of discrimination based on religion or belief*, p. 134.

²¹ WITTE JR., J., *Foreword*, p. v.

²² LERNER, N., *The Nature and Minimum Standards of Freedom of Religion or Belief*, p. 911-912.

abusivas ou “proselitismo impróprio”, que envolvem a coerção de “públicos cativos” em hospitais, prisões ou escolas, ou o uso de incentivos materiais indevidos para forçar a conversão.²³

A questão do ódio religioso e da proteção das minorias frente a maiorias hegemônicas constitui outro desafio estrutural. Lerner argumenta que os ódios raciais e religiosos possuem motivações e consequências similares, e que deixar os grupos baseados em crença fora da proteção internacional dada à raça é “injusto e ilógico”.²⁴ Nas sociedades contemporâneas, o ressurgimento de conflitos identitários desafia os padrões de civilidade, especialmente quando o discurso de ódio é instrumentalizado para precarizar a cidadania de grupos não hegemônicos. Segundo Lerner, existem muitos eventos trágicos que “demonstram a poderosa influência da etnia e da religião... são apenas provas adicionais de que a religião desempenha um papel de peso na xenofobia, no racismo, no ódio de grupo e até em mudanças territoriais”.²⁵

A simbiose entre preconceito étnico e intolerância religiosa, apontada por Lerner, materializa-se historicamente no fenômeno da Ku Klux Klan. Longe de ser um movimento puramente racial, a Klan instrumentalizou uma retórica teológica excludente, marcadamente anticatólica e antissemita, para converter símbolos de fé cristã em ferramentas de terror contra o *forum externum* de pessoas não-brancas.²⁶ Essa convergência violenta ilustra como o extremismo identitário utiliza justificativas transcendentais para violar a dignidade humana, confirmando a tese de que o ódio de grupo frequentemente asfixia, sob o mesmo pretexto, o direito de ser e o direito de crer.

Esta realidade também é visível na perseguição a religiões de matriz africana no Brasil, onde discursos proselitistas neopentecostais e de demais correntes cristãs frequentemente adotam

²³ SANTOS, M. C., O Proselitismo religioso entre a Liberdade de expressão e o Discurso de ódio, p. 136.

²⁴ SANTOS, M. C., O Proselitismo religioso entre a Liberdade de expressão e o Discurso de ódio, p. 15.

²⁵ LERNER, N., The Nature and Minimum Standards of Freedom of Religion or Belief, p. 907.

²⁶ PARENTE, F.; SALDANHA, M. R.; SOUZA, C. M., Martin Luther King Jr.: as raízes de uma luta contra o racismo, p. 351-353.

retóricas demonizadoras. Tais narrativas desqualificam os símbolos de grupos marginalizados, como nos casos do Bispo Macedo que, ao dedicar sua obra aos pais e mães-de-santo brasileiros, associa práticas afro-brasileiras à loucura, criminalidade, imoralidade e insucesso social;²⁷ e, da homilia do Padre Danilo César de Souza Bezerra, então pároco de Arial, da Diocese de Campina Grande.²⁸ Lerner destaca que confrontos entre religiões dominantes e minorias testam a eficácia real dos tratados, revelando o que se define como uma “era de Dickens”,²⁹ na qual as melhores proteções nos livros coexistem com violações sistemáticas no terreno social.³⁰

A insuficiência das abordagens exclusivamente jurídicas se manifesta na distinção técnica entre “discriminação” e “intolerância”. Lerner observa que o termo “intolerância” é “impreciso e vago”, referindo-se a atitudes psicológicas e subjetivas de rejeição, enquanto a “discriminação” possui significado jurídico claro de exclusão de direitos passível de sanção estatal.³¹ Em perspectiva complementar, Bobbio assinala que práticas discriminatórias frequentemente se enraízam em preconceitos culturais e emocionais acolhidos de modo acrítico. A norma jurídica consegue punir o ato discriminatório externo, mas é incapaz de erradicar as motivações subjetivas e os preconceitos culturais que alimentam a hostilidade.³² A lei atua como uma “blindagem de direitos” contra a coerção, mas não possui o poder de curar feridas deixadas por heranças coloniais, xenofobia e limpezas étnicas que utilizam a religião como ferramenta de exclusão.³³

²⁷ SANTOS, M. C., *O Proselitismo religioso entre a Liberdade de expressão e o Discurso de ódio*, p. 189.

²⁸ ZIMBRÃO, N., *Padre cumpre acordo judicial com família de Preta Gil e pede desculpas em missa por crítica a buscar orixás*.

²⁹ A “era de Dickens” se refere à literatura e à sociedade do período vitoriano (1837–1901) na Inglaterra, época em que o autor Charles Dickens viveu e fez sucesso. Ele foi o romancista mais popular da época, famoso por expor as fortes desigualdades sociais, o trabalho infantil e o lado sombrio da Revolução Industrial.

³⁰ DAVIS, D. H., *The Evolution of Religious Freedom as a Universal Human Right*, p. 218.

³¹ BIELEFELDT, H.; WIENER, M., *Declaration on the elimination of all forms of intolerance and of discrimination based on religion or belief*, p. 139.

³² BOBBIO, N., *A Era dos Direitos*, p. 210.

³³ LERNER, N., *The Nature and Minimum Standards of Freedom of Religion or Belief*, p. 926-929.

Conclui-se, sob a ótica de Lerner, que o ordenamento jurídico internacional estabelece condições indispensáveis para a proteção da liberdade religiosa e para o combate à discriminação fundada na religião ou nas convicções. Contudo, a persistência de práticas de intolerância demonstra que a tutela normativa dos direitos, embora necessária, não é suficiente para enfrentar os fatores históricos, culturais e subjetivos que alimentam a hostilidade entre indivíduos e comunidades religiosas. Essa tensão evidencia os limites da resposta exclusivamente jurídica e aponta para a necessidade de abordagens complementares capazes de promover relações de reconhecimento e convivência no espaço público plural.

2. Do Direito à Alteridade: o aporte teológico do Concílio Vaticano II

2.1. Dignitatis Humanae e a rejeição da coerção religiosa

A Declaração *Dignitatis Humanae* (DH) expressa a convergência entre as pressões dos Estados³⁴ do pós-guerra, que levaram a Igreja proteger sua autonomia institucional, diante do totalitarismo soviético e da secularização ocidental, e uma efetiva revisão das bases antropológicas do seu Magistério. Essa inflexão, formulada por Murray a partir da noção de “consciência histórica”, permitiu superar a chamada “mentalidade clássica” ao reconhecer que a compreensão da doutrina se desenvolve historicamente sem romper sua continuidade essencial.³⁵ Enquanto, no século XIX, Gregório XVI e Pio IX reagiram ao avanço do Estado laicista³⁶ por meio de uma eclesiologia defensiva, interpretando a autonomia da consciência como expressão de um “arbítrio subjetivo”, as encíclicas *Mirari Vos* (1832) e *Quanta Cura* (1864) buscavam, sobretudo, preservar a dimensão pública da fé diante das tentativas de sua redução ao âmbito

³⁴ CTI, Liberdade religiosa para o bem de todos, n. 14.

³⁵ MURRAY, J. C., A Declaração sobre a Liberdade Religiosa: seu significado mais profundo, p. 592.

³⁶ CTI, Liberdade religiosa para o bem de todos, n. 14-15. MELE, P., Atualidades sobre o Padre Murray, teólogo da liberdade religiosa, para a Igreja e para o pensamento democrático, p. 2.

privado, ainda que o fizessem por meio de uma reação reforçada por um linguajar ofensivo.³⁷ O progressivo declínio do ideal de cristandade e a perda do monopólio jurídico confessional, entretanto, impuseram novos desafios à reflexão eclesial, tornando insuficientes respostas católicas elaboradas em um contexto histórico distinto.

Nesse cenário, o Concílio Vaticano II ultrapassou o horizonte da mera tolerância estratégica ao recuperar a distinção gelasiana³⁸ entre as ordens espiritual e temporal e reconhecer a imunidade de coação em matéria religiosa como um direito civil universal, fundado na dignidade ontológica da pessoa. O diálogo com a Modernidade, portanto, avançou de uma resposta circunstancial ou de uma estratégia de acomodação política para assumir o estatuto de exigência teológica. Essa mudança decorre da compreensão de que a liberdade de consciência e a abertura à alteridade pertencem às condições pelas quais o ser humano responde livremente ao chamado salvífico de Deus.³⁹

Essa virada eclesiológica do século XX oferece um referencial hermenêutico para reinterpretar criticamente as contradições da práxis eclesial durante a expansão colonial, quando a estreita articulação entre os poderes temporal e espiritual frequentemente obscureceu o primado da liberdade da pessoa. Embora a DH não trate diretamente das bulas pontificias do século XV, como *Dum Diversas*, *Romanus Pontifex* e *Inter Caetera*, cujos excessos políticos e práticas de assimilação forçada foram formalmente repudiados pela Cúria Romana na Nota Conjunta de 2023,⁴⁰ seus princípios representam uma ruptura prática com a lógica eclesiológica própria da cristandade. Ao deslocar

³⁷ GREGÓRIO XVI, PP., Carta Encíclica *Mirari vos*.

³⁸ Resgatada por Leão XIII do Papa São Gelásio I, que formulou essa doutrina originalmente no ano 494 d.C. ao escrever uma célebre carta ao imperador bizantino Anastásio I, a diarquia gelasiana afirma que o mundo é governado por duas autoridades distintas e independentes: a espiritual (Igreja) e a temporal (Estado). Ao desenvolver essa doutrina das duas sociedades, o Papa reconheceu implicitamente a legítima secularidade e autonomia da ordem civil em suas dinâmicas próprias.

³⁹ SILVA, D. G.; WOLFF, E., A proposta do diálogo na Igreja do Vaticano II e sua afirmação no magistério de Francisco, p. 3-4.

⁴⁰ DICASTÉRIO PARA A CULTURA E A EDUCAÇÃO; DICASTÉRIO PARA O SERVIÇO DO DESENVOLVIMENTO HUMANO INTEGRAL, Nota conjunta sobre a “Doutrina da Descoberta”, n. 6.

o fundamento do direito da verdade objetivamente considerada para a dignidade da pessoa humana, o Concílio desautoriza os pressupostos de superioridade cultural e de coerção religiosa que, em determinados contextos históricos, serviram para legitimar a submissão dos Povos Originários. A rejeição contemporânea da assimilação compulsória, portanto, não resulta de uma evolução linear da práxis colonial, mas de uma ruptura teológico-política com um modelo que subordinava a liberdade religiosa aos interesses da expansão eclesial.

O núcleo técnico da DH estabelece que o direito à liberdade religiosa não repousa na verdade da doutrina professada, mas na dignidade da pessoa humana.⁴¹ Trata-se de uma propriedade inerente à pessoa como tal, admitida tanto pela Revelação divina quanto pela razão natural. A Declaração é categórica na afirmação de que a pessoa humana tem direito à autonomia de crença e consciência, exigindo-se, por isso mesmo, que tal direito seja reconhecido na ordem jurídica como um direito civil.⁴²

A Comissão Teológica Internacional aprofunda essa compreensão ao definir o ser humano como “capaz de Deus”: “essa vocação intrínseca do ser pessoal é o ser humano segundo o desígnio original divino: criado como *capax Dei*, aberto à transcendência. Esse é o fundamento radical e último da liberdade religiosa”.⁴³ Nessa perspectiva, a DH afirma a dignidade humana como eixo ordenador da autonomia de culto e de crença, sem se preocupar em definir os deveres para com Deus ou a missão da Igreja.⁴⁴ O estatuto ontológico da pessoa não deriva do reconhecimento jurídico nem da inserção social, mas da própria condição humana, antecedendo toda e qualquer adesão religiosa. Dotado de razão e vontade livre, o ser humano deve buscar a verdade sem coação, observada a justa ordem pública.⁴⁵

Essa fundamentação universalista, contudo, contrasta com as balizas geoculturais de sua formulação histórica. O silêncio do tex-

⁴¹ DH 2a.

⁴² DH 2a.

⁴³ CTI, Liberdade religiosa para o bem de todos, n. 18.

⁴⁴ GONÇALVES, P. S. L.; FAVRETTO, A. B., A liberdade religiosa na Declaração Dignitatis Humanae, p. 676.

⁴⁵ CTI, Liberdade religiosa para o bem de todos, n. 20.

to conciliar sobre as tradições indígenas e afrodiaspóricas, marcadas pelo histórico de violência e imposição colonial nas Américas, evidencia os limites de uma eclesiologia estruturada sob matrizes euro-atlânticas. Conforme indica a recepção pós-colonial do *corpus* conciliar, o debate antropológico da época tendia a categorizar as manifestações ancestrais sob chaves pejorativas como fetichismo, superstição e, por vezes, culto do diabo,⁴⁶ obscurecendo seu reconhecimento sob o conceito formal de religião e limitando sua inserção no diálogo teológico.⁴⁷ Esse confinamento conceitual não anulava a eficácia jurídica universal da DH, mas gerava uma indiferença hermenêutica que desamparava essas tradições na práxis, visto que a ausência de uma gramática de alteridade institucionalizava o olhar eurocêntrico⁴⁸ como a única métrica legítima para a mediação pública do fenômeno religioso.⁴⁹

A partir desse princípio, a busca da verdade deixa de admitir qualquer forma de constrangimento civil e deve se realizar por meio da investigação livre, do magistério, da comunicação e do diálogo. A DH afirma que “a verdade não se impõe senão por força da própria verdade”,⁵⁰ que alcança o espírito humano por meio de atração e jamais pela coerção proselitista: “A Igreja cresce não por proselitismo, mas ‘por atração’: como Cristo ‘atrai tudo a si’ com a força do seu amor”.⁵¹ Em consequência, delimita-se a competência do Estado, que não pode impor convicções religiosas nem interferir nos atos internos da fé, cabendo-lhe assegurar juridicamente a liberdade religiosa como exigência do bem comum. Essa formulação oferece o fundamento para uma recepção hermenêutica capaz de estender os princípios conciliares às tradições religiosas que permaneceram fora de seu horizonte histórico explícito, uma vez que:

⁴⁶ JOÃO PP. II, Papa, *Ecclesia in Africa*, n. 67

⁴⁷ NGALULA, J., *Les religions traditionnelles africaines d’hier et d’aujourd’hui à la lumière de Nostra Aetate*, p. 6.

⁴⁸ JOÃO PP. II, Papa, *Ecclesia in Africa*, n. 52.

⁴⁹ NGALULA, J., *Les religions traditionnelles africaines d’hier et d’aujourd’hui à la lumière de Nostra Aetate*, p. 10.

⁵⁰ DH 1.

⁵¹ DAp 159.

O texto da Declaração *Dignitatis humanae* foi dirigido não apenas aos cristãos, mas a todos os homens e grupos religiosos. Propôs-se, neste documento, estabelecer a liberdade religiosa em termos jurídicos formais de direito, com argumentos da razão natural e não somente teológico-morais. Isto posto, definiu-se que a liberdade religiosa é um verdadeiro direito, em termos jurídicos, fundado na dignidade da pessoa humana.⁵²

Essa perspectiva fundamenta o conceito de laicidade positiva ou dialogal,⁵³ no qual o Estado reconhece o valor social da religião e permite sua contribuição para os debates no espaço público, sem se tornar confessional ou teocrático. A busca pela consolidação do Estado laico garante a igualdade jurídica de todos os cidadãos, evitando que a discriminação religiosa fira o bem comum, já que “o princípio da laicidade comporta o respeito de toda confissão religiosa por parte do Estado... Numa sociedade pluralista, a laicidade é um lugar de comunicação entre as diferentes tradições espirituais e a nação”.⁵⁴

No plano teológico, a rejeição da coerção religiosa decorre da própria natureza do ato de fé, segundo a DH.⁵⁵ A doutrina católica sustenta que a resposta humana a Deus deve ser livre, tornando incompatível qualquer imposição sobre a consciência. Cristo chamou seus discípulos pelo testemunho e pelo convite, nunca pela violência; os apóstolos seguiram o mesmo caminho, anunciando o Evangelho pela força da Palavra, e não por mecanismos de coerção. Nessa lógica, a liberdade religiosa deixa, assim, de ser concessão política para se tornar exigência inerente à dignidade humana.⁵⁶

Não obstante, essa afirmação impõe uma leitura crítica da própria história cristã, em vista de uma tomada de consciência

⁵² GONÇALVES, P. S. L.; FAVRETTO, A. B., A liberdade religiosa na Declaração *Dignitatis humanae*, p. 676.

⁵³ BENTO XVI, Cerimônia de boas-vindas no Palácio do Eliseu.

⁵⁴ JOÃO PP. II, Papa, Discurso ao Corpo Diplomático, n. 3.

⁵⁵ DH 10.

⁵⁶ DH 11. CTI, Liberdade Religiosa para o bem de todos, 41. SILVA, D. G.; WOLFF, E., A proposta do diálogo na Igreja, p. 17.

reparadora.⁵⁷ A memória do processo de colonização das Américas evidencia práticas missionárias católicas que associaram a catequese aos projetos de dominação colonial, enquanto experiências protestantes também vincularam evangelização e expansão territorial.⁵⁸ O Vaticano II representa, nesse contexto, uma inflexão teológica⁵⁹ ao romper com a legitimidade da coerção religiosa e reconhecer a liberdade de consciência como condição da autenticidade da fé: “Outro capítulo doloroso sobre o qual os filhos da Igreja não podem deixar de refletir, com espírito aberto ao arrependimento, é a condescendência manifestada, especialmente nalguns séculos, perante métodos de intolerância ou até mesmo de violência no serviço à verdade”.⁶⁰

Em última análise, essa inflexão ultrapassa o âmbito eclesial e encontra correspondência no direito internacional. A Resolução 36/55 da Assembleia Geral das Nações Unidas (1981) assegura a liberdade de pensamento, consciência e religião, veda qualquer forma de coação em matéria religiosa e qualifica a discriminação fundada na religião ou nas convicções como ofensa à dignidade humana.⁶¹ A convergência entre a DH e a Resolução 36/55 consolida o valor intrínseco do sujeito como fundamento comum da prerrogativa civil de culto e legitima sua proteção jurídica como condição do pluralismo e da convivência democrática. Todavia, a persistência da intolerância religiosa, que atravessa os nossos dias, evidencia que a norma, embora indispensável para conter a coerção e garantir direitos, não basta para produzir reconhecimento recíproco entre diferentes tradições religiosas. É precisamente nesse limite da proteção normativa que se torna necessária uma reflexão teológica sobre a hospitalidade como prática de acolhimento da alteridade.⁶²

⁵⁷ JOÃO PP. II, Papa, *Tertio Millennio Adveniente*, n. 35. CTI, *Memória e Reconciliação*, Introdução.

⁵⁸ TROTA, I. T., *O capelão militar em diálogo com as religiões*, p. 268.

⁵⁹ DH 1. NA 2.

⁶⁰ CTI, *Memória e Reconciliação*, 5.3.

⁶¹ ONU, *Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções*, Art. I, §1-2.

⁶² TEIXEIRA, F., *O sagrado dever da hospitalidade*.

2.2. Nostra Aetate (NA) e a dinâmica de reconhecer, preservar e promover os bens presentes nas outras tradições religiosas

A consolidação da liberdade religiosa no cenário contemporâneo ultrapassa a construção de garantias jurídicas contra a coerção estatal ou institucional.⁶³ Fundada na dignidade da pessoa humana, ela alcança outra dimensão quando a tutela da consciência incorpora o reconhecimento da alteridade religiosa. No Concílio Vaticano II, essa orientação encontra sua expressão mais significativa na Declaração NA.⁶⁴ Enquanto a DH estabeleceu a dignidade humana como fundamento da liberdade religiosa e da vedação à coação do indivíduo, a NA estendeu esse princípio às relações entre diferentes tradições religiosas, reconfigurando a presença da Igreja em um mundo religiosamente plural. As religiões “não cristãs” passam a ser reconhecidas como portadoras de bens espirituais, morais e socioculturais, superando leituras concentradas em suas divergências doutrinárias.⁶⁵ A liberdade religiosa passa, assim, a abranger o reconhecimento da diversidade religiosa como condição da convivência plural.

A abertura conciliar às outras tradições religiosas trouxe consigo uma exigência interna ao testemunho cristão. O Vaticano II reafirmou que a credibilidade da fé professada depende da coerência entre anúncio e prática, convocando os fiéis a uma presença histórica marcada pelo respeito, pela justiça e pela promoção da paz.⁶⁶ A experiência do século XX revelou que, em determinados contextos, a associação entre religião, projetos de dominação e mecanismos de exclusão comprometeu a percepção pública do cristianismo e favoreceu relações de intolerância. Diante das rupturas provocadas pelas guerras, pelos totalitarismos e pelas tensões religiosas daquele período, o Concílio reafirmou uma conduta compatível com a dignidade humana e com

⁶³ SANCHEZ, W. L., Igreja Católica e liberdade religiosa, p. 130.

⁶⁴ ZANON, D., *Dignitatis Humanae e Nostra Aetate: Unidade Religiosa e Respeito às Diferenças*.

⁶⁵ NA 2.

⁶⁶ MARTINS, A. C. R.; *A recepção da Nostra Aetate no Brasil*, p. 6-8.

a recusa de toda discriminação.⁶⁷ A NA vincula o testemunho cristão à responsabilidade ética dos fiéis, orientando a convivência com outras tradições religiosas por meio de gestos concretos de respeito, cooperação e paz.⁶⁸

A partir dessa exigência ética, a NA sintetiza a relação da Igreja com as demais tradições religiosas nos verbos “reconhecer”, “preservar” e “promover os bens espirituais, morais e socio-culturais nelas presentes”.⁶⁹ A sequência expressa uma progressão teológica em que o discernimento conduz ao compromisso e alcança expressão pública.⁷⁰ Reconhecer exige identificar valores presentes na experiência religiosa do outro. Preservar amplia essa tarefa ao assumir a proteção desses patrimônios diante de processos históricos de apagamento, intolerância e violência, sobretudo quando atingem comunidades vulnerabilizadas. Promover conduz essa responsabilidade ao espaço social, favorecendo a participação das diferentes tradições, segundo seus próprios referenciais, na construção do bem comum.

Capítulo 19

Os cristãos são chamados ao compromisso de trabalhar com todas as pessoas em respeito mútuo, promovendo juntos a justiça, a paz e o bem comum. A cooperação inter-religiosa é uma dimensão essencial desse compromisso.⁷¹

Nesse horizonte, a hospitalidade revela o alcance teológico da abertura conciliar. Seu fundamento se encontra na iniciativa de Deus, que em Cristo estabelece comunhão com a humanidade.⁷² A fidelidade ao Evangelho se manifesta na qualidade das relações

⁶⁷ GAMBASSI, G., *Nostra aetate e a urgência do diálogo. Fraternidade? Entre as religiões e entre os povos*. NA 5.

⁶⁸ MARTINS, A. C. R.; *A recepção da Nostra Aetate no Brasil*, p. 6-8.

⁶⁹ NA 2. FITZGERALD, M. L., *A Declaração Nostra Aetate: o respeito da Igreja pelos valores religiosos*, p. 29.

⁷⁰ MARTINS, A. C. R.; *A recepção da Nostra Aetate no Brasil*, p. 15.

⁷¹ CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS; PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO; ALIANÇA EVANGÉLICA MUNDIAL, *Testemunho cristão num mundo de pluralismo religioso*, n. 8. DAp 239.

⁷² PANASIEWICZ, R. *Diálogo inter-religioso*, p. 17-22.

cultivadas com aqueles que professam outras tradições religiosas, convertendo o encontro em espaço de discernimento, responsabilidade compartilhada e cooperação.⁷³ O diálogo exige maturidade espiritual para sustentar convicções próprias e, ao mesmo tempo, acolher a interpelação proveniente da alteridade, já que:

O pluralismo e as diversidades de religião, de cor, de sexo, de raça e de língua fazem parte daquele sábio desígnio divino com que Deus criou os seres humanos. Esta Sabedoria divina é a origem donde deriva o direito à liberdade de credo e à liberdade de ser diferente. Por isso, condena-se o facto de forçar as pessoas a aderir a uma determinada religião ou a uma certa cultura, bem como de impor um estilo de civilização que os outros não aceitam.⁷⁴

Essa compreensão permanece aberta a um aprofundamento hermenêutico. A dinâmica de reconhecer, preservar e promover suscita uma questão decisiva: quais critérios orientam o discernimento dos bens presentes nas outras tradições? A reflexão de Ngalula⁷⁵ desloca essa discussão para o plano epistemológico ao perguntar se o reconhecimento do outro ocorre também a partir de suas próprias categorias simbólicas e históricas. Sua crítica não invalida a abertura da NA; evidencia que o diálogo alcança maior consistência quando as tradições religiosas são acolhidas como sujeitos de interpretação de sua própria experiência de fé.

A recepção dessa crítica reforça a contribuição da NA para o amadurecimento da liberdade religiosa. O itinerário conciliar conduz da proteção da consciência ao reconhecimento recíproco entre comunidades de fé e prepara uma compreensão da hospitalidade teológica como desenvolvimento ético da liberdade religiosa. Assim, o direito de crer se projeta para o campo das relações concretas entre sujeitos religiosos, oferecendo bases para uma convi-

⁷³ ARAGÃO, G. S. et al., *Educação para a Diversidade Religiosa no Brasil*, p. 607.

⁷⁴ PAPA FRANCISCO; AL-TAYYIB, A., *Fraternidade Humana em prol da Paz Mundial e da convivência comum*.

⁷⁵ NGALULA, J., *Religions traditionnelles africaines d'hier et d'aujourd'hui à la lumière de Nostra Aetate*, p. 10.

vência plural capaz de enfrentar heranças coloniais sem perder de vista a dignidade de cada tradição.

3. Da Alteridade à Hospitalidade: decolonização da missão e convivência plural.

3.1. O Testemunho Cristão num Mundo Multirreligioso e a crítica das práticas missionárias incompatíveis com a dignidade humana

No cenário contemporâneo de pluralização religiosa, intensificação do diálogo inter-religioso e revisão crítica das heranças coloniais presentes em certas práticas missionárias, tornou-se necessário repensar a relação entre anúncio cristão, liberdade de consciência e respeito às culturas, já que “nos últimos quinhentos anos, não há missão cristã sem colonização ocidental e vice-versa”.⁷⁶ A reflexão teológica e ecumênica desenvolvida durante e após o Concílio Vaticano II criou as condições para uma autocrítica das formas pelas quais a missão cristã havia sido exercida. É nesse contexto de renovação que o Concílio explicita a proibição de “obrigar quem quer que seja a abraçar, ou induzi-lo e atraí-lo com processos indiscretos”, determinando a investigação dos “motivos da conversão e, se for necessário, purifiquem-se”.⁷⁷

À luz dessa autocrítica missionária, é que surge o documento “O Testemunho Cristão num Mundo de Pluralismo Religioso. Recomendações sobre a prática do testemunho”, publicado em 2011, que estabelece critérios éticos para uma presença cristã coerente com a dignidade humana, reconhecendo que a credibilidade da missão depende da superação de práticas associadas à imposição (coerção) religiosa e à assimetria cultural.⁷⁸

O documento ocupa lugar estratégico no percurso argumentativo deste capítulo porque desloca a reflexão da fundamentação jurídica e teológica da liberdade religiosa para a responsabilidade

⁷⁶ RASCHIETTI, E., *O pensamento decolonial e a missão cristã*, p. 12.

⁷⁷ AG 13.

⁷⁸ WOLFF, E., *Missão e diálogo no Concílio Vaticano II*, p. 32.

ética da missão cristã.⁷⁹ Se a Resolução (ONU) 36/55 consolidou a proteção internacional da liberdade de consciência, a DH a fundamentou na dignidade da pessoa humana e a NA ampliou esse horizonte ao reconhecer os bens presentes nas demais tradições religiosas, permanecia ainda a seguinte questão: como esses princípios devem orientar concretamente o testemunho cristão em sociedades plurais marcadas por heranças coloniais?⁸⁰ O documento enfrenta essa questão ao estabelecer critérios éticos para o testemunho, preparando a passagem da alteridade, vista em perspectiva colonizadora, para a hospitalidade teológica, eixo conclusivo deste estudo.⁸¹

A relevância dessa referência documental decorre de sua natureza ecumênica. Elaborado conjuntamente pelo Conselho Mundial de Igrejas, pelo Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso e pela Aliança Evangélica Mundial, o texto expressa um consenso singular entre tradições cristãs historicamente separadas e estabelece princípios comuns para o testemunho em sociedades marcadas pelo pluralismo religioso, cultural e institucional. Desse consenso emerge uma compreensão renovada da missão: em vez de expansão religiosa ou afirmação civilizacional, ela passa a ser entendida como serviço à dignidade da pessoa humana.⁸² Assim, a credibilidade do anúncio cristão dependerá, mais do que qualquer outro fator, do respeito à liberdade religiosa e da coerência ética dos meios empregados.⁸³

Essa mudança se torna evidente na crítica ao proselitismo abusivo, pois o documento condena incentivos econômicos, pressões psicológicas, exploração da pobreza, manipulação da vulnerabilidade e constrangimentos exercidos sobre pessoas submetidas a relações

⁷⁹ CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS; PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO; ALIANÇA EVANGÉLICA MUNDIAL, *Testemunho cristão num mundo de pluralismo religioso*, preâmbulo.

⁸⁰ RASCHIETTI, E., *O pensamento decolonial e a missão cristã*, p. 12.

⁸¹ CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS; PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO; ALIANÇA EVANGÉLICA MUNDIAL, *Testemunho cristão num mundo de pluralismo religioso*, “preâmbulo”.

⁸² WOLFF, E.; STURZENEGGER, K.; ARAÚJO, M. S., *A Igreja católica e o diálogo inter-religioso*, p. 47.

⁸³ CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS; PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO; ALIANÇA EVANGÉLICA MUNDIAL, *Testemunho cristão num mundo de pluralismo religioso*, “Uma base para o testemunho cristão”, n. 6.

assimétricas de poder. Rejeita igualmente a difamação das crenças alheias e a demonização de símbolos religiosos, reconhecendo que tais práticas comprometem a autenticidade do testemunho cristão. A evangelização requer adesão livre e consciente; por isso, qualquer coação contradiz sua natureza e impede que o anúncio permaneça como legítimo testemunho oferecido à liberdade do outro.⁸⁴

Sob essa perspectiva, a crítica às heranças coloniais presentes na história missionária ganha maior densidade. Ao afirmar que a conversão seja “em última instância, obra do Espírito Santo”,⁸⁵ o documento rompe com modelos que reduziram povos, culturas e religiões a objetos de conquista espiritual. O outro deixa de ser destinatário passivo da ação missionária para ser reconhecido como sujeito cuja liberdade constitui condição para qualquer encontro autêntico com o Evangelho.

Entretanto, a coerência investigativa deste estudo exige submeter o documento a exame crítico. Embora represente compromisso ético significativo do cristianismo global e rejeite a coerção religiosa, sua natureza normativa não garante sua recepção efetiva na comunidade cristã. De modo resistente, ainda permanecem práticas missionárias marcadas pela demonização de religiões de matriz africana, pela deslegitimação de espiritualidades indígenas e por formas renovadas de colonialidade religiosa. Além disso, a crítica epistemológica de Ngalula à recepção da NA oferece uma chave de leitura para tensionar o documento de 2011, evidenciando que a superação da coerção não elimina automaticamente assimetrias epistemológicas no reconhecimento do outro religioso.⁸⁶ Assim, o documento de 2011 representa um avanço decisivo ao rejeitar a coerção missionária, mas não enfrenta explicitamente os pressupostos epistemológicos herdados da colonialidade.

⁸⁴ CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS; PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO; ALIANÇA EVANGÉLICA MUNDIAL, Testemunho cristão num mundo de pluralismo religioso, “princípios”, n. 4-12.

⁸⁵ CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS; PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO; ALIANÇA EVANGÉLICA MUNDIAL, Testemunho cristão num mundo de pluralismo religioso, “Uma base para o testemunho cristão”, n. 6.

⁸⁶ NGALULA, J., Les religions traditionnelles africaines d’hier et d’aujourd’hui à la lumière de Nostra Ætate, p. 10-13.

Essa constatação não reduz a relevância da declaração ecumênica, em questão; ao contrário, permite delimitar com maior precisão seu alcance ético e epistemológico. Ao repudiar a coerção e toda instrumentalização da consciência, ela estabelece um marco significativo para a renovação da missão cristã. Todavia, permanece circunscrita à regulação da conduta missionária, sem desenvolver plenamente uma ética do reconhecimento recíproco. Como a decolonização da missão exige mais do que o abandono de práticas incompatíveis com a dignidade humana, a hospitalidade teológica requer um deslocamento adicional: acolher o outro como interlocutor capaz de contribuir para a inteligência da verdade e para a construção do bem comum. É nesse horizonte que a Nota sobre a Doutrina da Descoberta e o Documento sobre a Fraternidade Humana oferecem os fundamentos para uma ética da hospitalidade teológica.

3.2. Da “Fraternidade Humana” à crítica da “Doutrina da Descoberta”: fundamentos para uma ética da hospitalidade teológica.

A construção de uma ética da convivência em sociedades multireligiosas requer enfrentar criticamente as matrizes históricas que legitimaram a exclusão da alteridade sob fundamentos teológicos e políticos, advindos da colonização europeia. “É urgente descolonizar o discurso teológico que chegou com as caravelas”.⁸⁷

Nesse percurso, o Documento sobre a “Fraternidade Humana em Prol da Paz da Convivência Comum”, de co-autoria do Papa Francisco e do Grão Iame de Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb, oferece um desenvolvimento estrategicamente importante. Elaborado em um contexto internacional marcado por guerras, extremismos fundamentalistas e aprofundamento das polarizações, o texto desloca o eixo do debate para uma responsabilidade compartilhada entre tradições religiosas. Sua proposta se sintetiza na “cultura do diálogo como caminho, na colaboração comum como conduta e no conhecimento recíproco como método e critério”.⁸⁸ Essa formulação preserva as diferenças confessionais, reconhece que

⁸⁷ SOUZA, N., Prefácio, p. 11.

⁸⁸ FRANCISCO, Papa; AL-TAYYEB, A., Documento sobre a Fraternidade Humana.

a pluralidade integra a própria condição histórica da humanidade e deve ser assumida como oportunidade de cooperação em favor da paz, da justiça e da liberdade. Nessa perspectiva, a fé deixa de funcionar como princípio de separação para se tornar fundamento de uma fraternidade que reconhece a dignidade comum de todos os seres humanos. Como afirma o Documento, “a fé leva o crente a ver no outro um irmão que se deve apoiar e amar”. Por isso, “o crente é chamado a expressar esta fraternidade humana”, apoiando “todas as pessoas, especialmente as mais necessitadas e pobres”,⁸⁹ recusando a instrumentalização da religião e toda forma de extremismo que contradiga a dignidade humana e a vocação fraterna da humanidade.⁹⁰

Essa compreensão repercute diretamente na organização da vida pública. O Documento propõe uma concepção de cidadania fundada na igualdade de direitos e deveres, recusando categorias que perpetuam exclusões sob a aparência de proteção. A crítica ao emprego discriminatório da noção de “minorias” se insere nessa lógica, ao advertir que determinados vocabulários políticos podem reforçar mecanismos de inferiorização e isolamento. Em seu lugar, afirma-se uma cidadania comum, na qual a diversidade religiosa, cultural e étnica deixa de constituir obstáculo à convivência para se tornar expressão da riqueza da família humana. Da mesma forma, a defesa dos locais de culto, a rejeição do terrorismo praticado em nome de Deus e a condenação de toda violência religiosa deixam de representar apenas exigências jurídicas e passam a integrar uma ética pública fundada na responsabilidade recíproca. O diálogo inter-religioso assume, assim, função social concreta, favorecendo respostas compartilhadas aos desafios políticos, ambientais e humanitários que ultrapassam as fronteiras confessionais.⁹¹ Afinal, “O pluralismo e as diversidades de religião, de cor, de sexo, de raça e de língua fazem parte daquele sábio desígnio divino com que Deus criou os seres humanos”.⁹² É precisamente por essa razão teológica que os cristãos se contradizem (e se contradisseram) ao Evangelho quando forcem pessoas a aderir a de-

⁸⁹ FRANCISCO, Papa; AL-TAYYEB, A., Documento sobre a Fraternidade Humana.

⁹⁰ FRANCISCO, Papa; AL-TAYYEB, A., Documento sobre a Fraternidade Humana.

⁹¹ FRANCISCO, Papa; AL-TAYYEB, A., Documento sobre a Fraternidade Humana.

⁹² FRANCISCO, Papa; AL-TAYYEB, A., Documento sobre a Fraternidade Humana.

terminada religião ou cultura e lhes impõem um estilo de civilização, em tons colonizadores, que elas não aceitam.

É precisamente nesse horizonte, que a chamada «Doutrina da Descoberta» se impõe, posteriormente, como marco a enfrentar, não apenas por seu significado histórico, mas por seus desdobramentos persistentes nas formas contemporâneas de colonialidade religiosa. A Nota Conjunta dos Dicastérios para a Cultura e a Educação e para o Serviço do Desenvolvimento Humano Integral reconhece que Bulas como *Dum Diversas* (1452), *Romanus Pontifex* (1455) e *Inter Caetera* (1493), embora vinculadas a circunstâncias políticas específicas e sem caráter doutrinal, foram posteriormente instrumentalizadas para legitimar, em nome do catolicismo, a expropriação de terras, a negação dos direitos originários e processos de assimilação forçada.⁹³ Ao admitir que esses documentos não exprimiam a igual dignidade dos povos indígenas nem seus direitos fundamentais, a Igreja desloca o debate do plano da simples contextualização histórica para o reconhecimento de uma responsabilidade moral cuja recepção permanece aberta. A relevância dessa tomada de posição ultrapassa a revisão documental: evidencia que determinadas linguagens teológicas, quando apropriadas por projetos de dominação, podem produzir efeitos históricos incompatíveis com o Evangelho e com a dignidade humana.⁹⁴

A “doutrina da descoberta” não faz parte dos ensinamentos da Igreja Católica. A investigação histórica demonstra claramente que os documentos papais em questão, escritos num período histórico específico e ligados a questões políticas, nunca foram considerados expressões da fé católica. Ao mesmo tempo, a Igreja reconhece que estas Bulas papais não refletiam adequadamente a igual dignidade e os direitos dos povos indígenas. A Igreja está também consciente do facto de que o conteúdo destes documentos foi manipulado com fins políticos pelas potên-

⁹³ DICASTÉRIO PARA A CULTURA E A EDUCAÇÃO; DICASTÉRIO PARA O SERVIÇO DO DESENVOLVIMENTO HUMANO INTEGRAL, Nota conjunta sobre a “Doutrina da Descoberta”, n. 4.

⁹⁴ SBARDELOTTI, E.; MELO, J., Amazônia e Roma, p. 112.

cias coloniais em competição entre si para justificar atos imorais contra as populações indígenas, por vezes realizados sem oposição das autoridades eclesiásticas. É justo reconhecer estes erros, consciencializar-se dos efeitos terríveis das políticas de assimilação e do sofrimento vivido pelas populações indígenas e pedir perdão. Além disso, o Papa Francisco exortou: “Nunca mais a comunidade cristã poderá deixar-se contagiar pela ideia de que uma cultura seja superior às outras, ou que seja legítimo recorrer a meios de coação dos outros”.⁹⁵ (Grifos, meus).

Essa revisão crítica revela, igualmente, que a colonialidade não se restringe ao passado. Ela subsiste em estruturas culturais, epistemológicas e institucionais que continuam condicionando a percepção da diferença religiosa. Por essa razão, a proteção jurídica da liberdade religiosa, embora indispensável, mostra-se insuficiente para enfrentar preconceitos sedimentados por séculos de exclusão. A Resolução 36/55 da Assembleia Geral das Nações Unidas assegura a liberdade de pensamento, consciência e religião e estabelece importantes salvaguardas contra a coerção no *forum externum*. Contudo, sua linguagem necessariamente consensual não alcança os processos simbólicos que sustentam a rejeição do outro. A persistência do racismo religioso, da demonização das religiões de matrizes africanas, da marginalização das espiritualidades indígenas e da instrumentalização política da religião demonstra que a norma tenta limitar comportamentos, mas não consegue transformar, por si só, os imaginários coletivos que alimentam a intolerância. A efetividade da liberdade religiosa depende, portanto, de uma conversão ética que ultrapasse o âmbito regulatório do direito.⁹⁶

À luz desse percurso, torna-se possível formular a categoria de hospitalidade teológica como síntese hermenêutica deste estudo. Diferentemente da mera tolerância civil ou da proteção jurídica da consciência, a hospitalidade designa uma disposição

⁹⁵ DICASTÉRIO PARA A CULTURA E A EDUCAÇÃO; DICASTÉRIO PARA O SERVIÇO DO DESENVOLVIMENTO HUMANO INTEGRAL, Nota conjunta sobre a “Doutrina da Descoberta”, n. 6.

⁹⁶ XAVIER, D. J.; DIAS, T. C. S., *Alteridade e fraternidade*, p. 208.

ética mediante a qual comunidades religiosas acolhem a alteridade como presença capaz de ampliar a compreensão do bem comum e de elementos de sua própria identidade.⁹⁷ Seu fundamento imediato se encontra na dinâmica inaugurada pela NA, ao convocar os cristãos católicos a reconhecer, preservar e promover os bens espirituais, morais e socioculturais presentes nas demais tradições religiosas.⁹⁸ Entretanto, a incorporação da crítica epistemológica formulada por Ngalula impede que esse reconhecimento permaneça condicionado exclusivamente às categorias produzidas pela racionalidade teológica europeia.⁹⁹ A hospitalidade teológica exige que o outro seja reconhecido também a partir de seus próprios referenciais históricos, culturais e simbólicos, como sujeito de interpretação de sua experiência religiosa e não apenas como destinatário do discernimento cristão.¹⁰⁰

Nesse sentido, a hospitalidade não representa ruptura com os fundamentos anteriormente desenvolvidos, mas seu aprofundamento. A dignidade humana, afirmada pela DH como fundamento da liberdade religiosa,¹⁰¹ o reconhecimento positivo da alteridade promovido pela NA,¹⁰² a disciplina ética da missão estabelecida por “O Testemunho Cristão num Mundo de Pluralismo Religioso”,¹⁰³ a proposta de “Fraternidade Humana” e a revisão crítica da “Doutrina da Descoberta”,¹⁰⁴ convergem para um mesmo horizonte. Este que, de modo firme e contundente, foi reforçado pela mais recente nota de título “Um Caminho de Esperança”, assinada por três dicastérios da Igreja Católica, na qual se afirma a urgência de se:

⁹⁷ XAVIER, D. J.; DIAS, T. C. S., *Alteridade e fraternidade*, p. 208.

⁹⁸ NA 2.

⁹⁹ NGALULA, J., *Religions traditionnelles africaines*, p. 10.

¹⁰⁰ SBARDELOTTI, E.; MELO, J., *Amazônia e Roma*, p. 119.

¹⁰¹ DH 2.

¹⁰² NA 2.

¹⁰³ CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS; PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO; ALIANÇA EVANGÉLICA MUNDIAL, *Testemunho cristão num mundo de pluralismo religioso*, “Uma base para o testemunho cristão”, n. 6.

¹⁰⁴ DICASTÉRIO PARA A CULTURA E A EDUCAÇÃO; DICASTÉRIO PARA O SERVIÇO DO DESENVOLVIMENTO HUMANO INTEGRAL, *Nota conjunta sobre a “Doutrina da Descoberta”*, n. 5-6.

operar uma verdadeira *transformação das mentalidades*: abandonar as lógicas de defesa, de hostilidade ou de conquista, para adotar uma atitude aberta, benévola, corajosa. Os modelos monolíticos e isolados, que encorajam a *visão fechada da realidade se mostram sempre mais inadequados* e, em última análise, fonte de violência e de sofrimento para os mais fracos. A *defesa antipática da própria posição e o proselitismo, como única modalidade de encontro com o “outro”, não têm mais sentido* num mundo que se parece sempre mais a uma aldeia global, interconectado e em contínua ebulição.¹⁰⁵ (Grifo, meu)

Deste modo, a liberdade religiosa alcança sua expressão mais consistente quando o direito de não sofrer coerção se converte em disposição efetiva para acolher o outro como interlocutor legítimo na busca compartilhada da verdade e na construção do bem comum. É nessa passagem do reconhecimento jurídico à reciprocidade ética que a hospitalidade teológica se apresenta como resposta às insuficiências das abordagens exclusivamente normativas e como contribuição específica da teologia para sociedades marcadas pelo pluralismo religioso, pela memória colonial e pelo desafio permanente da convivência democrática.¹⁰⁶

Conclusão

O itinerário desenvolvido neste estudo demonstra que a liberdade religiosa não se esgota na proteção jurídica da consciência. A Resolução 36/55 constitui um marco indispensável ao afirmar o direito de crer, não crer, mudar de religião e manifestar livremente as próprias convicções. Entretanto, as permanências da colonialidade, do racismo religioso, da instrumentalização política da religião e das práticas missionárias incompatíveis com a dignidade humana revelam que a garantia normativa, por si só, não produz relações verdadeiramente reconciliadas. A efetividade da liberda-

¹⁰⁵ DICASTÉRIO PARA A DOUTRINA DA FÉ et al., *Um Caminho de Esperança*, n. 54.

¹⁰⁶ SBARDELOTTI, E.; MELO, J., *Amazônia e Roma*, p. 120.

de religiosa depende de um horizonte ético que transforme o modo como as comunidades religiosas percebem e acolhem a alteridade.

A recepção articulada da DH, da NA, do documento “O Testemunho Cristão num Mundo de Pluralismo Religioso”, do “Documento sobre a Fraternidade Humana” e da “Nota sobre a Doutrina da Descoberta” evidencia um movimento de aprofundamento teológico que desloca o eixo da simples tolerância para o reconhecimento recíproco. A crítica epistemológica da teóloga Josée Ngalula amplia esse percurso ao recordar que o diálogo somente alcança sua plena consistência quando o outro é reconhecido também a partir de suas próprias categorias históricas, culturais e religiosas.

Nesse contexto, a hospitalidade teológica emerge como desenvolvimento hermenêutico da própria liberdade religiosa. Mais do que preservar direitos, ela propõe uma disposição permanente para acolher o outro como interlocutor legítimo na busca compartilhada da verdade e na promoção da justiça, da paz e da dignidade humana. Ao articular direito internacional, renovação conciliar e crítica decolonial, este estudo sustenta que o direito de crer encontra sua realização mais elevada quando se converte em compromisso concreto com uma convivência plural fundada na reciprocidade, na fraternidade e no bem comum.

Referências bibliográficas

ARAGÃO, Gilbraz de Souza. et al. **Educação para a Diversidade Religiosa no Brasil**. Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 32, n. 4, p. 594-608, 2022.

BENTO XVI, Papa. **Viagem Apostólica à França: Cerimônia de boas-vindas no Palácio do Eliseu (Paris, 12 de setembro de 2008)**. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2008. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-elysee.html. Acesso em: 10 jul. 2026.

BIELEFELDT, Heiner; WIENER, Michael. **Declaration on the elimination of all forms of intolerance and of discrimination based on religion or belief**: introductory note. New York: United Nations Audiovisual Library of International Law, 2021.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Nova ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

CELAM. Documento de Aparecida (DAp): **texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulus; Paulinas, 2007.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL (CTI). **Liberdade religiosa para o bem de todos**: uma abordagem teológica dos desafios contemporâneos. Vaticano, 2019.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL (CTI). **Memória e Reconciliação**: a Igreja e as culpas do passado. Cidade do Vaticano, 1999. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_po.html. Acesso em: 4 ago. 2026.

CONCÍLIO VATICANO II. Declaração *Dignitatis Humanae* (DH). Sobre a liberdade religiosa, 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_po.html. Acesso em: 4 ago. 2026

CONCÍLIO VATICANO II. Declaração *Nostra Aetate* (NA). Sobre a Igreja e as religiões não-cristãs, 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html. Acesso em: 4 ago. 2026

CONCÍLIO VATICANO II. Decreto *Ad gentes* (AG). Sobre a atividade missionária da Igreja, 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html. Acesso em: 4 ago. 2026.

CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS; PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO; ALIANÇA EVANGÉLICA MUNDIAL. **Testemunho cristão num mundo de pluralismo religioso. Recomendações sobre a prática do testemunho**, 2011. Disponível em: https://conic.org.br/portal/files/recomendacoes_CMI.pdf. Acesso em: 4 ago. 2026.

DAVIS, D. H. The Evolution of Religious Freedom as a Universal Human Right: Examining the Role of the 1981 United Nations Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief. *BYU Law Review*, Provo, v. 2002, n. 2, p. 217-236, 2002.

DICASTÉRIO PARA A CULTURA E A EDUCAÇÃO; DICASTÉRIO PARA O SERVIÇO DO DESENVOLVIMENTO HUMANO INTEGRAL. **Nota conjunta sobre a “Doutrina da Descoberta”**. Cidade do Vaticano, 30 mar. 2023. Disponível em: <https://www.humandevlopment.va/pt/news/2023/nota-congiunta-sulla-dottrina-della-scoperta.html>. Acesso em: 4 ago. 2026.

FITZGERALD, Michael L. A Declaração Nostra Aetate: o respeito da Igreja pelos valores religiosos. *Revista de Cultura Teológica*, v. 13, n. 52, p. 17-32, jul./set. 2005. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14956/11152>. Acesso em: 4 ago. 2026.

FRANCISCO, Papa; AL-TAYYEB, Ahmad. **Documento sobre a Fraternidade Humana**: em prol da Paz Mundial e da convivência comum. Abu Dhabi, 4 fev. 2019. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html. Acesso em: 4 ago. 2026.

GAMBASSI, Giacomo. “*Nostra aetate* e a urgência do diálogo. Fraternidade? Entre as religiões e entre os povos”: Entrevista com Flavio Pace. Tradução de Luisa Rabolini. **Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 29 out. 2025. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/>. Acesso em: 04 ago. 2026.

GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; FAVRETTO, Alexandre Boratti. A liberdade religiosa na Declaração *Dignitatis humanae* : elementos para uma nova teologia das religiões e para uma inserção da religião no espaço público. Rio de Janeiro: **Atualidade Teológica**, v. 20, n. 54, p. 664-685, 2016.

GREGÓRIO XVI, Papa. **Encíclica *Mirari vos***: a todos os Patriarcas, Primazes, Arcebispos e Bispos do orbe católico. Roma, 15 ago. 1832. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/gregorius-xvi/it/documents/encyclica-mirari-vos-15-augusti-1832.html>. Acesso em: 4 ago. 2026

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente**: sobre a preparação para o jubileu do ano 2000. Cidade do Vaticano, 10 nov. 1994. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.html. Acesso em: 4 ago. 2026.

JOÃO PAULO II, Papa. **Discurso ao Corpo Diplomático (12 de Janeiro de 2004)**. L'Osservatore Romano, ed. em Português, 17 jan. 2004. p. 7.

JOÃO PAULO II, Papa. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Ecclesia in Africa***: sobre a Igreja em África e a sua missão evangelizadora rumo ao ano 2000. Cidade do Vaticano, 14 set. 1995. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html. Acesso em: 4 ago. 2026.

KRISHNASWAMI, Arcot. **Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices**. New York: United Nations, 1960.

LERNER, Natan. **The Nature and Minimum Standards of Freedom of Religion or Belief**. BYU Law Review, Provo, v. 2000, n. 3, pp. 905-932, 2000.

MARTINS, Angelina Carr Ribeiro. **A recepção da *Nostra Aetate* no Brasil**: Do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965) à Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso da CNBB (1962-2019). São Paulo, 2021. 354p. Tese. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

MELE, Pierluigi. Atualidades sobre o Padre Murray, teólogo da liberdade religiosa, para a Igreja e para o pensamento democrático: Entrevista com Stefano Ceccanti. **Instituto Humanitas Unisinos – IHU**, São Leopoldo, 19 jan. 2021. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br/categorias/606255-atualidades-sobre-o-padre-murray-teologo-da-liberdade-religiosa-para-a-igreja-e-para-o-pensamento-democratico-entrevista-com-stefano-ceccanti>. Acesso em: 4 ago. 2026.

MURRAY, John Courtney. A Declaração sobre a Liberdade Religiosa: seu significado mais profundo. **America**, v. 114, n. 17, p. 592-594, abr. 1966.

NGALULA, Josée. Les religions traditionnelles africaines d’hier et d’aujourd’hui à la lumière de Nostra Aetate. In: KIM, Agnès (dir.). 50 ans après Nostra Aetate: L’ouverture aux autres religions: quel apport à la théologie et à la vie de l’Eglise? Paris: Médiasèvres, 2015. p. 01-19.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções**, 1981. Disponível em: <https://www.dhnet.org.br/index.htm>. Acesso em: 4 ago. 2026.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Convenção sobre os Direitos da Criança**. Nova Iorque: UNICEF, 1989. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil>. Acesso em: 21 jun. 2026.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Plano de Ação de Rabat sobre a proibição da apologia ao ódio nacional, racial ou religioso que constitua incitamento à discriminação, hostilidade ou violência**. Rabat, 2012.

PANASIEWICZ, Roberlei. Diálogo Inter-religioso. In: RIBEIRO, Claudio; ARA-GÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (orgs.). **Dicionário do pluralismo religioso**. São Paulo: Recriar, 2020.

PARENTE, Francilene; SALDANHA, Marcelo Ramos; SOUZA, César Martins de. **Martin Luther King Jr.: as raízes de uma luta contra o racismo**. Projeto História, São Paulo, v. 79, pp. 341-365, jan.-abr. 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.23925/2176-2767.2024v79p341-365>. Acesso em: 21 jun. 2026.

RASCHIETTI, Estêvão. O pensamento decolonial e a missão cristã. In: **Cadernos do CEMLA**, n. 07, p. 12, 2020.

SANCHEZ, Wagner Lopes. Igreja Católica e liberdade religiosa: a renovação desencadeada pelo Concílio Vaticano II. **REVER – Revista de Estudos da Religião**, v. 17, n. 3, p. 124-138, 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.23925/1677-1222.2017vol17i3a8>

SANTOS, Milene Cristina. **O Proselitismo religioso entre a Liberdade de expressão e o Discurso de ódio: a “Guerra santa” do Neopentecostalismo contra as Religiões afro-brasileiras**. 2012. 235 f. Dissertação (Mestrado em Direito, Estado e Constituição) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

SBARDELOTTI, Emerson; MELO, João. **Amazônia e Roma: revelação e decolonialidade em um fazer teológico intercultural**. RevEleTeo, v. 15, n. 27, p. 106-124, jan./jun. 2021.

SILVA, Dirce Gomes da; WOLFF, Elias. **A proposta do diálogo na Igreja do Vaticano II e sua afirmação no magistério de Francisco**. Interações, Belo Horizonte, v. 20, n. 02, e202d01, p. 01-23, jul./dez. 2025.

SOUZA, Ney de. Prefácio. In: GONÇALVES, Alonso. **Revelação e Decolonialidade: Subversão teológica e epistemologia decolonial**. São Paulo: Editora Recriar, 2021, p. 11-13.

TEIXEIRA, Faustino. O sagrado dever da hospitalidade. **IHU Online**, São Leopoldo, n. 499, 19 dez. 2016. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/12-artigo-2016/6733-o-sagrado-dever-da-hospitalidade>. Acesso em: 11 jul. 2026.

TROTA, Israel Thiago. O capelão militar em diálogo com as religiões. In: GONZAGA, Waldecir; SILVA, Cláudio Jacinto da (Orgs.). **Religiões em Diálogo**. 1. ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. p. 263-283.

WITTE JR., John. Foreword. In: LERNER, Natan. **Religion, Secular Beliefs, and Human Rights: 25 Years After the 1981 Declaration**. The Hague: Martinus Nijhoff, 2006. p. ix-xv.

WOLFF, Elias. Missão e diálogo no Concílio Vaticano II. **Caminhos de Diálogo**, Curitiba, ano 2, n. 3, p. 31-47, ago./dez. 2014. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/caminhosdedialogo/article/view/24580/23087>. Acesso em: 4 ago. 2026.

WOLFF, Elias; STURZENEGGER, Karen; ARAÚJO, Marcelo Sales. A Igreja católica e o diálogo inter-religioso: uma revisão de aspectos do ensino conciliar. **Caminhos de Diálogo**, ano 14, n. 24, p. 30-50, jan./jun. 2026.

ZANON, Darlei. *Dignitatis Humanae e Nostra Aetate: Unidade Religiosa e Respeito às Diferenças*. Disponível em: https://cnbbsul3.org.br/dignitatis-humanae-e-nostra-aetate-unidade-religiosa-e-respeito-as-diferencas/?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 17 jul. 2026.

ZIMBRÃO, Natalia. Padre cumpre acordo judicial com família de Preta Gil e pede desculpas em missa por crítica a buscar orixás. **ACI Digital**, 19 mai. 2026. Disponível em: <https://www.acidigital.com/noticia/68111/padre-cumpre-acordo-judicial-com-familia-de-preta-gil-e-pede-desculpas-em-missa-por-critica-a-buscar-orixas>. Acesso em: 3 jul. 2026.

DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ; DICASTÉRIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS; DICASTÉRIO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. **Um Caminho de Esperança: sessenta anos de diálogo e fraternidade inter-religiosa à luz da Declaração conciliar *Nostra aetate***. Roma: Cúria Romana, 16 set. 2026. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20260916_nota-cammino-speranza_po.html. Acesso em: 19 set. 2026.

Capítulo 20

Caminhos da unidade e do respeito: A experiência arquidiocesana

Paths of unity and respect: The archdiocesan experience

*Caminos de la unidad y del respeto: La experiencia
arquidiocesana*

Côn. Fábio Luiz de Souza¹

Resumo

O presente artigo analisa a experiência da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro como expressão da recepção do Concílio Vaticano II no âmbito do ecumenismo e do diálogo inter-religioso. A partir das declarações *Dignitatis Humanae* e *Nostra Aetate*, examinam-se os fundamentos teológicos da liberdade religiosa, da hospitalidade teológica e da missão dialogal da Igreja, evidenciando que o diálogo integra a ação evangelizadora sem relativizar a identidade cristã. A pesquisa, de caráter bibliográfico, fundamenta-se na Sagrada Escritura, na tradição patrística e no Magistério da Igreja, articulando a reflexão teológica com a análise histórica da institucionalização do ecumenismo e do diálogo inter-religioso na Arquidiocese do Rio de Janeiro. O estudo demonstra que a hospitalidade teológica constitui uma chave hermenêutica capaz de conciliar fidelidade ao anúncio de Cristo, abertura ao encontro e cooperação em favor do bem comum. Conclui-se que a experiência arquidiocesana testemunha a fecundidade da renovação conciliar, reafirmando o diálogo inter-religioso como expressão autêntica da missão evangelizadora da Igreja e contribuição para a paz, a liberdade religiosa e a fraternidade humana.

http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-401-0_020

¹ Doutor em Teologia Sistemático Pastoral - PUC-RJ. Coordenador da Comissão Arquidiocesana pelo Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro. E-mail: pe.fabioluiz@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1948901646231026>. ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0009-3894-3649>.

Palavras-chave: Diálogo inter-religioso, hospitalidade teológica, liberdade religiosa, missão evangelizadora, Concílio Vaticano II.

Abstract

This article examines the experience of the Archdiocese of São Sebastião of Rio de Janeiro as an expression of the reception of the Second Vatican Council in the fields of ecumenism and interreligious dialogue. Based on the declarations *Dignitatis Humanae* and *Nostra Aetate*, it analyzes the theological foundations of religious freedom, theological hospitality, and the Church's mission of dialogue, showing that dialogue is an integral dimension of evangelization without relativizing Christian identity. The study adopts a bibliographical methodology grounded in Sacred Scripture, the patristic tradition, and the Magisterium of the Church, combining theological reflection with a historical analysis of the institutionalization of ecumenism and interreligious dialogue in the Archdiocese of Rio de Janeiro. It argues that theological hospitality provides a hermeneutical key for reconciling fidelity to the proclamation of Christ, openness to encounter, and cooperation for the common good. The article concludes that the archdiocesan experience testifies to the fruitfulness of the conciliar renewal, reaffirming interreligious dialogue as an authentic expression of the Church's evangelizing mission and a contribution to peace, religious freedom, and human fraternity.

Keywords: Interreligious dialogue; theological hospitality; religious freedom; evangelizing mission; Second Vatican Council.

Resumen

El presente artículo analiza la experiencia de la Arquidiócesis de São Sebastião de Río de Janeiro como expresión de la recepción del Concilio Vaticano II en el ámbito del ecumenismo y del diálogo interreligioso. A partir de las declaraciones *Dignitatis Humanae* y *Nostra Aetate*, se examinan los fundamentos teológicos de la libertad

religiosa, de la hospitalidad teológica y de la misión dialogante de la Iglesia, mostrando que el diálogo constituye una dimensión integrante de la acción evangelizadora sin relativizar la identidad cristiana. La investigación, de carácter bibliográfico, se fundamenta en la Sagrada Escritura, la tradición patristica y el Magisterio de la Iglesia, articulando la reflexión teológica con el análisis histórico de la institucionalización del ecumenismo y del diálogo interreligioso en la Arquidiócesis de Río de Janeiro. El estudio demuestra que la hospitalidad teológica constituye una clave hermenéutica capaz de conciliar la fidelidad al anuncio de Cristo, la apertura al encuentro y la cooperación en favor del bien común. Se concluye que la experiencia arquidiocesana testimonia la fecundidad de la renovación conciliar, reafirmando el diálogo interreligioso como expresión auténtica de la misión evangelizadora de la Iglesia y como contribución a la paz, la libertad religiosa y la fraternidad humana.

Palabras clave: Diálogo interreligioso; hospitalidad teológica; libertad religiosa; misión evangelizadora; Concilio Vaticano II.

Introdução

A crescente pluralidade religiosa constitui uma das características mais marcantes da sociedade contemporânea. A intensificação dos fluxos migratórios, a expansão dos meios de comunicação e a convivência cotidiana entre pessoas de diferentes tradições de fé transformaram o encontro com a diversidade religiosa em uma realidade permanente. Nesse contexto, o ecumenismo e o diálogo inter-religioso deixaram de representar questões restritas ao âmbito das relações institucionais entre comunidades religiosas para tornar-se uma dimensão relevante da própria ação evangelizadora da Igreja. O desafio para a Igreja consiste em testemunhar a sua fé cristã sem renunciar ao respeito pela liberdade de consciência, pela dignidade da pessoa humana e pela legítima diversidade presente na sociedade.

A resposta mais significativa da Igreja Católica a esse desafio encontra-se na renovação promovida pelo Concílio Vaticano II. As declarações *Dignitatis Humanae* e *Nostra Aetate* inauguraram uma

nova etapa nas relações da Igreja com as demais Igrejas, comunidades cristãs e tradições religiosas, reafirmando que a proclamação de Jesus Cristo como único e universal Salvador é plenamente compatível com o respeito à liberdade religiosa, com a valorização da dignidade humana e com a disposição para o diálogo. Dessa forma, o Concílio não alterou o conteúdo da fé da Igreja, mas ofereceu um modo renovado de compreender sua presença e sua missão em uma sociedade marcada pelo pluralismo religioso.

É nesse horizonte que se insere a categoria de hospitalidade teológica, compreendida, neste estudo, como a disposição de acolher o outro em sua alteridade sem renunciar à própria identidade de fé. Longe de significar indiferentismo ou relativismo religioso, essa atitude nasce da convicção de que toda pessoa humana, criada à imagem e semelhança de Deus, deve ser respeitada em sua dignidade, em sua liberdade e em sua sincera busca pela verdade. A hospitalidade teológica constitui, assim, uma chave interpretativa capaz de articular fidelidade doutrinal e abertura ao encontro, evidenciando que o diálogo não enfraquece a identidade cristã, mas manifesta uma de suas expressões mais autênticas.

No Brasil, onde convivem múltiplas tradições de fé e persistem manifestações de intolerância e violência motivadas por razões religiosas, essa perspectiva assume especial relevância pastoral e social. O diálogo favorece o conhecimento recíproco, contribui para a superação de preconceitos, fortalece a defesa da liberdade religiosa e estimula formas de cooperação em favor da justiça, da fraternidade e da paz. Mais do que uma estratégia de convivência, apresenta-se como expressão concreta da responsabilidade comum das comunidades religiosas diante dos desafios que afetam toda a sociedade.

A experiência da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro oferece um exemplo particularmente significativo dessa recepção das orientações conciliares. Ao longo das últimas décadas, a Arquidiocese desenvolveu iniciativas permanentes de formação, oração, diálogo e cooperação com Igrejas cristãs e diferentes tradições religiosas, incorporando o ecumenismo e o diálogo inter-religioso à sua ação pastoral ordinária. Tal percurso

demonstra que a fidelidade ao Magistério da Igreja pode caminhar harmoniosamente com a promoção da liberdade religiosa, da cultura do encontro e da construção do bem comum.

À luz desses pressupostos, o presente estudo analisa a experiência da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro como expressão concreta da recepção do Concílio Vaticano II no âmbito do ecumenismo e do diálogo inter-religioso. Para isso, examina os fundamentos teológicos dessa atuação, apresenta o desenvolvimento histórico de sua institucionalização e analisa as principais iniciativas pastorais voltadas à promoção da liberdade religiosa, da cooperação entre as tradições de fé e da cultura da paz. O diálogo inter-religioso, quando enraizado na identidade cristã e orientado pela hospitalidade teológica, constitui uma expressão autêntica do chamado da Igreja para anunciar o Evangelho no mundo contemporâneo.

1. O Concílio Vaticano II e a Renovação das Relações com as Religiões

O Concílio Vaticano II representou um marco na compreensão da missão da Igreja em uma sociedade caracterizada pelo pluralismo cultural e religioso. Sem romper com a tradição, promoveu um *aggiornamento* pastoral que buscou expressar de maneira renovada a mesma fé da Igreja diante dos desafios do mundo contemporâneo. Como recorda Bento XVI na Carta Apostólica *Porta Fidei* ao comemorar o Concílio, os seus textos “não perderam nada do seu valor ou do seu brilho” e, por isso, “precisam ser lidos corretamente”, como textos importantes e normativos do Magistério dentro da Tradição da Igreja. Além disso, ele acrescenta que, “se o interpretamos e o pomos em prática guiados por uma hermenêutica correta, ele pode e pode tornar-se cada vez mais poderoso para a renovação sempre necessária da Igreja”.²

² PF 5.

Nesse contexto, duas declarações conciliares assumem importância particular. A *Dignitatis Humanae* reafirma que a liberdade religiosa se fundamenta na dignidade da pessoa humana e que a adesão à fé somente pode ocorrer mediante um ato livre da consciência.³ A *Nostra Aetate*, por sua vez, inaugura uma nova atitude nas relações com as religiões não cristãs, propondo o respeito, a estima e a colaboração, sem renunciar à proclamação de Jesus Cristo como Salvador universal.⁴

O Vaticano II reafirmou que a novidade conciliar não consistiu em relativizar a identidade cristã — que permaneceu plenamente afirmada — mas em explicitar como a missão evangelizadora se realiza sobretudo pelo testemunho, por um diálogo sincero e pelo respeito da liberdade humana, de modo que a fé possa ser proposta sem coerção.⁵ Assim, o anúncio cristão visa tocar o coração do outro “em liberdade, amor e diálogo”, compreendendo suas razões e situações concretas, e ao mesmo tempo salvaguarda-se a dignidade e a liberdade religiosa das pessoas.⁶ O anúncio do Evangelho permanece inalterado, pois a verdade se comunica pela própria força da verdade.

A *Nostra Aetate* parte da constatação de que todos os povos compartilham as mesmas questões fundamentais sobre a existência humana e reconhece que nas diferentes tradições religiosas existem valores espirituais e morais dignos de apreço.⁷ Tal reconhecimento não significa equiparar todas as religiões, mas admitir que a graça de Deus atua na história da humanidade de modos conhecidos plenamente apenas por Ele. Nesse sentido, o Catecismo da Igreja Católica ensina que as diversas religiões podem refletir “um raio daquela Verdade que ilumina todos os homens”, ao mesmo tempo em que reafirma que a plenitude dos meios de salvação subsiste na Igreja Católica.⁸ Essa

³ DH 2.

⁴ NA 2.

⁵ ES 75.

⁶ RM 39.

⁷ NA 1-2.

⁸ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA 839–845.

perspectiva encontra fundamento também na tradição patrística das *semina Verbi*, retomada pelo Magistério recente.⁹

A renovação conciliar manifestou-se igualmente na relação da Igreja com o judaísmo e o islã. A *Nostra Aetate* reafirma os vínculos espirituais entre a Igreja e Israel, condena toda forma de antissemitismo e reconhece, em relação aos muçulmanos, a fé no Deus único, criador e misericordioso, convidando cristãos e muçulmanos à cooperação em favor da justiça e da paz.¹⁰ Trata-se de um novo paradigma de relacionamento, baseado não na negação das diferenças doutrinárias, mas na promoção do respeito recíproco e da convivência pacífica.

O desenvolvimento posterior do Magistério confirmou essa orientação. São João Paulo II apresentou o diálogo inter-religioso como dimensão integrante da missão evangelizadora da Igreja.¹¹ Bento XVI insistiu que o diálogo autêntico exige identidade cristã sólida e sincera busca da verdade.¹² O Papa Francisco, por sua vez, retomou essa tradição ao afirmar que a cultura do encontro constitui expressão concreta da fraternidade universal e da própria identidade cristã.¹³

Pode-se afirmar, portanto, que o Concílio Vaticano II inaugurou uma nova etapa nas relações da Igreja com as demais tradições religiosas. Permanecendo fiel ao anúncio de Cristo, a Igreja passou a compreender que evangelização, diálogo e respeito

⁹ *Semina Verbi* (sementes do Verbo) é uma expressão utilizada para indicar que o Logos está presente e atua na humanidade de modo semeado, preparatório e orientado para sua plena revelação em Cristo. Em Justino Mártir, a tradição bíblica permite reconhecer que as realidades “por natureza boas, piedosas e justas” podem, pela misericórdia de Deus, ordenar-se à salvação realizada em Cristo (JUSTINO de Roma, *Díal* 45,3). São João Paulo II recorda que o Espírito Santo está presente e atuante não apenas nas pessoas, mas também nas culturas e tradições religiosas, preparando os povos para o encontro com Cristo (*Redemptoris Missio*, 28–29). Bento XVI afirma que a proclamação da Palavra inclui o encontro, o diálogo e a cooperação com as religiões, sempre “sem formas de sincretismo nem de relativismo” (*Verbum Domini*, 117). Assim, a doutrina das *semina Verbi* oferece um fundamento teológico para reconhecer a ação universal de Deus na história, sem diminuir a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo.

¹⁰ NA 4-5.

¹¹ RM 55-57.

¹² CV 55.

¹³ EG 250-251.

à liberdade religiosa não são realidades opostas, mas dimensões complementares de sua única missão no mundo contemporâneo.

2. A Liberdade Religiosa como Fundamento do Diálogo

A liberdade religiosa constitui o pressuposto indispensável para o autêntico diálogo inter-religioso. Não se trata de mera garantia jurídica nem de simples princípio político, mas de uma exigência que brota da própria compreensão cristã da pessoa humana. Criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1,26-27), o ser humano é dotado de inteligência, consciência e liberdade, sendo chamado a responder ao convite divino mediante um ato pessoal de fé. O que também justifica que a adesão ao Evangelho jamais pode resultar de qualquer forma de constrangimento, pois a fé, para ser autêntica, pressupõe liberdade.

Essa tradição foi retomada e aprofundada pelo Concílio Vaticano II. A Declaração *Dignitatis Humanae* afirma que o direito à liberdade religiosa “tem seu fundamento na própria dignidade da pessoa humana”, conhecida tanto pela razão quanto pela Revelação.¹⁴ Trata-se de um direito inerente à pessoa, anterior ao reconhecimento estatal, que garante a todos a possibilidade de buscar a verdade, professar sua fé e organizar sua vida religiosa individual e comunitariamente, sem coerção por parte do Estado ou de qualquer grupo social.

O fundamento último desse direito encontra-se na própria pedagogia divina. Em toda a Escritura, Deus apresenta-se como aquele que chama e convida, jamais como quem impõe. Cristo dirige continuamente convites livres ao discipulado — “Se alguém quer vir após mim...” (Mt 16,24) — e, no Apocalipse, coloca-se à porta esperando que ela seja aberta (Ap 3,20). A iniciativa é sempre divina, mas a resposta permanece autenticamente humana.

Essa visão encontra confirmação no Catecismo da Igreja Católica, que, retomando o ensinamento da *Dignitatis Humanae*, afirma que “o direito à liberdade religiosa não é nem a permissão moral de aderir ao erro, nem um suposto direito ao erro, mas um

¹⁴ DH 2.

direito natural da pessoa humana à liberdade civil em matéria religiosa”¹⁵. Do mesmo modo, ensina que o ser humano deve agir segundo um juízo livre e responsável de sua consciência, não podendo ser constrangido a agir contra ela.¹⁶ A consciência não cria a verdade, mas tem o dever de procurá-la sinceramente e de a ela aderir quando a reconhece. Por isso, o reconhecimento do direito de cada pessoa seguir sua consciência não significa que a Igreja considere equivalentes todas as religiões nem renunciar à profissão de fé em Jesus Cristo como único e universal Salvador. Ao contrário, a verdade possui força própria e, por isso, dispensa qualquer forma de imposição externa. Como recorda Bento XVI, ela não se difunde por violência ou coerção, mas convence pela própria luminosidade e pela força do testemunho.¹⁷ O diálogo, portanto, não substitui o anúncio de Cristo, mas cria o ambiente de confiança necessário para que esse anúncio seja acolhido livremente.

A doutrina conciliar acerca da liberdade religiosa encontrou significativa convergência no âmbito internacional com a Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções, aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1981. O documento reafirma que toda pessoa possui direito à liberdade de pensamento, consciência e religião, proibindo qualquer forma de discriminação fundada na crença e conclamando os Estados a promoverem medidas eficazes para sua proteção. Essa convergência evidencia que a defesa da liberdade religiosa constitui simultaneamente uma exigência da fé cristã e um princípio universal de proteção da dignidade humana.

A tradição patrística já oferece fundamentos para essa compreensão. Orígenes, por exemplo, defendia que a verdade cristã deveria ser proposta publicamente e dirigida a todos, inclusive às pessoas simples, mediante o ensinamento, a explicação das Escrituras e a exortação à piedade, em continuidade com a tradi-

¹⁵ CEC 2108.

¹⁶ CEC 1782; 2106

¹⁷ CV 55.

ção filosófica do convencimento pelo discurso racional.¹⁸ Nessa perspectiva, a adesão à fé configura-se como resposta ao anúncio do Evangelho e pressupõe a liberdade de acolhimento por parte do fiel. Assim, o reconhecimento da liberdade religiosa, tal como formulado pelo Concílio Vaticano II, não representa uma ruptura com a tradição, mas um desenvolvimento doutrinal que explicita princípios já presentes, ainda que de forma não sistematizada, no pensamento cristão desde os primeiros séculos.

Para a Igreja, as consequências pastorais dessa doutrina são profundas. Evangelizar significa anunciar e propor Cristo, jamais impô-lo. O anúncio cristão realiza-se mediante o testemunho da Palavra, da caridade e da santidade de vida, reconhecendo que a conversão pertence ao mistério da graça divina e da liberdade humana. Como observa o Papa Francisco, o diálogo nasce de uma identidade cristã clara e feliz, capaz de acolher o outro sem medo, mas sem renunciar à própria fé.¹⁹

A liberdade religiosa possui igualmente importantes implicações para a organização da sociedade. A doutrina conciliar reconhece a legitimidade do Estado laico, entendido não como exclusão da religião do espaço público, mas como garantia da igualdade jurídica entre todas as confissões religiosas. Compete ao Estado proteger a liberdade de consciência, impedir discriminações motivadas pela religião e favorecer uma convivência fundada no respeito mútuo e na promoção do bem comum.²⁰

Diante do crescimento dos fundamentalismos, das perseguições religiosas e das novas formas de intolerância presentes em diversas partes do mundo, a defesa da liberdade religiosa tornou-se também uma exigência ética e social. Ela representa não apenas um direito fundamental da pessoa humana, mas condição indispensável para a paz, para a convivência democrática e para o desenvolvimento de uma autêntica cultura do encontro. Pode-se concluir, portanto, que a liberdade reli-

¹⁸ ORÍGENES, *Contra Celso* 3, 50.

¹⁹ EG 251.

²⁰ DH 6-7.

giosa constitui o verdadeiro fundamento do diálogo inter-religioso. Ela nasce da dignidade da pessoa criada por Deus, é confirmada pela Revelação, desenvolvida pela tradição patrística e explicitada pelo Magistério da Igreja. Respeitar a liberdade da consciência implica em reconhecer que Deus chama cada ser humano mediante o amor e espera uma resposta igualmente livre. Somente sobre esse fundamento o diálogo pode tornar-se verdadeiro encontro entre pessoas e comunidades religiosas, favorecendo simultaneamente a fidelidade ao Evangelho e a construção de uma sociedade mais justa, fraterna e pacífica.

3. Hospitalidade Teológica e Identidade Cristã

A hospitalidade constitui uma das categorias mais antigas e fecundas da tradição bíblica e cristã. Muito antes de tornar-se um conceito relacionado ao diálogo inter-religioso, ela expressava a maneira como Deus se revela e como o povo da Aliança é chamado a relacionar-se com o próximo. Na perspectiva cristã, acolher o outro não é apenas um dever moral ou uma exigência de convivência social, mas uma consequência da própria experiência de ter sido acolhido por Deus em Cristo (Rm 15,7). A hospitalidade teológica nasce, portanto, da fé e traduz-se numa atitude espiritual de abertura, respeito e caridade, sem renúncia à verdade revelada.

A Sagrada Escritura apresenta numerosos exemplos dessa compreensão. Abraão acolhe três peregrinos junto ao carvalho de Mambré, oferecendo-lhes alimento e repouso, sem imaginar que acolhia o próprio Deus (Gn 18,1-15). A Lei de Israel transforma essa experiência em princípio permanente ao ordenar: “O estrangeiro que reside convosco será para vós como um compatriota; tu o amarás como a ti mesmo, porque também fostes estrangeiros na terra do Egito” (Lv 19,34). O Novo Testamento retoma esse ensinamento ao afirmar: “Não vos esqueçais da hospitalidade, porque graças a ela alguns, sem o saber, hospedaram anjos” (Hb 13,2). Em Cristo, essa

hospitalidade alcança sua plenitude, pois o próprio Senhor identifica-se com o estrangeiro acolhido: “Era peregrino e me recebestes” (Mt 25,35).

Essa dimensão bíblica ultrapassa a simples cortesia. Jesus rompe barreiras religiosas, étnicas e culturais ao dialogar com samaritanos (Jo 4), elogiar a fé do centurião romano (Mt 8,10) e apresentar um samaritano como modelo de caridade (Lc 10,25-37). Em todos esses episódios, a identidade de Jesus permanece íntegra; o que muda é a forma de aproximar-se das pessoas: sempre pela misericórdia, pela escuta e pelo convite, jamais pela exclusão. A hospitalidade revela-se, assim, como expressão concreta da lógica da Encarnação: Deus aproxima-se da humanidade antes de exigir qualquer resposta.

A tradição da acolhida encontrou expressão singular na vida monástica. A Regra de São Bento estabelece que “todos os hóspedes que chegarem ao mosteiro sejam recebidos como o próprio Cristo”.²¹ O acolhimento não dependia da religião, da origem ou da condição social do visitante, mas da convicção de que toda pessoa manifesta, de algum modo, a presença de Deus. Essa herança espiritual exerceu profunda influência sobre a cultura cristã e permanece atual para a compreensão contemporânea da hospitalidade teológica.

Nesse contexto, entende-se por hospitalidade teológica a disposição de acolher o outro em sua dignidade e alteridade, reconhecendo-o como interlocutor legítimo na busca da verdade, permanecendo fiel à própria identidade cristã e, ao mesmo tempo, preservando-se do equivoco de reduzir as diferenças religiosas a aspectos secundários. Trata-se de uma atitude fundada na caridade e iluminada pela verdade. Diferentemente da mera tolerância, que frequentemente se limita a suportar a presença do diferente, a hospitalidade implica reconhecimento positivo da dignidade do outro e disponibilidade para um encontro autêntico.

Também se distingue claramente do relativismo religioso. A Igreja continua professando que Jesus Cristo é o único Salvador e

²¹ REGRA DE SÃO BENTO, cap. 53.

que na Igreja Católica subsiste a plenitude dos meios de salvação.²² Como recorda a Declaração *Dominus Iesus*, o reconhecimento de elementos de verdade e de santidade presentes nas demais tradições religiosas não implica atribuir-lhes uma eficácia salvífica autônoma nem considerar equivalentes os diversos caminhos religiosos.²³ Todavia, essa convicção não impede o reconhecimento da ação universal do Espírito Santo nem dos elementos de verdade e de santidade presentes nas demais tradições religiosas.²⁴ O acolhimento do outro não decorre da renúncia à identidade cristã, mas precisamente da fidelidade ao Evangelho. A identidade cristã não constitui obstáculo ao diálogo; é justamente ela que torna possível um encontro sincero e fecundo.

A hospitalidade teológica possui ainda importante dimensão pastoral. Ela convida os cristãos a cultivar a escuta respeitosa, a amizade social e a cooperação com pessoas de diferentes tradições religiosas em iniciativas voltadas à promoção da paz, da justiça, da liberdade religiosa e da dignidade humana. O diálogo não elimina as diferenças doutrinárias nem busca uma síntese artificial entre as religiões; antes, favorece o conhecimento recíproco, a superação de preconceitos e o testemunho comum dos valores éticos compartilhados.

No contexto contemporâneo, marcado por polarizações, intolerância e fundamentalismos, essa espiritualidade revela-se particularmente necessária. A hospitalidade teológica permite responder ao desafio da diversidade religiosa sem cair nem no exclusivismo, que transforma o outro em inimigo, nem no indiferentismo, que esvazia a identidade própria das religiões. No agir da Igreja, ela manifesta que a verdade do Evangelho possui força própria e se comunica, antes de tudo, pela caridade, pelo testemunho e pelo serviço.

A experiência da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro confirma essa compreensão. As iniciativas de diálogo ecumênico e inter-religioso, desenvolvidas ao longo das últimas décadas, demonstram que a fidelidade ao Magistério da Igreja

²² LG 8.

²³ DI 21-22.

²⁴ UR 3.

pode caminhar harmoniosamente com a abertura ao encontro, à cooperação e à construção da paz social. A hospitalidade teológica deixa, assim, de ser apenas um conceito acadêmico para tornar-se uma prática pastoral que testemunha, no cotidiano, a universalidade do amor de Deus.

4. O Diálogo Inter-religioso como Missão da Igreja

O diálogo inter-religioso não constitui uma atividade secundária ou meramente diplomática da Igreja, restrita a especialistas ou a organismos dedicados às relações entre as religiões. Trata-se de uma dimensão constitutiva de sua ação evangelizadora, pois decorre da própria natureza da missão que Cristo lhe confiou: anunciar o Evangelho em contextos humanos, culturais e religiosos diversos. Em uma sociedade plural, o ministério do diálogo exige proximidade, escuta e respeito, de modo que o interlocutor seja reconhecido como sujeito livre e portador de uma história religiosa própria.

O Concílio Vaticano II ofereceu o fundamento decisivo para essa compreensão ao recomendar que os cristãos reconheçam, preservem e promovam os valores espirituais, morais e socioculturais presentes nas demais tradições religiosas.²⁵ O diálogo e o anúncio distinguem-se quanto à sua natureza e finalidade imediata, mas integram a própria missão da Igreja. O diálogo não constitui uma etapa preparatória para o anúncio explícito nem um instrumento estratégico destinado apenas a reduzir tensões sociais. Antes, é uma forma própria de presença e testemunho cristãos, pela qual a Igreja busca conhecer o outro, superar preconceitos, corrigir incompreensões históricas e manifestar o Evangelho mediante a verdade, a humildade e a caridade. Essa compreensão permite distinguir o diálogo do proselitismo. Evangelizar significa propor a Boa Nova e testemunhá-la mediante uma vida coerente, jamais impor uma adesão religiosa por pressão política, cultural ou psicológica. A resposta da fé pertence ao âmbito da consciência e da liberdade pessoais. Por isso, o diálogo não elimina o anúncio, mas contribui para que ele aconteça em um ambiente de confiança e

²⁵ NA 2.

respeito, no qual cada pessoa possa acolher ou não a mensagem cristã de maneira livre e consciente.

Para o papa Francisco, a missão cristã no âmbito do encontro e do diálogo deve ser compreendida no horizonte da “cultura do encontro”, isto é, um modo de viver enraizado nas convicções e na prática cotidiana do povo: apaixonar-se por encontrar os outros, buscar pontos de contato, construir pontes e planejar um projeto que inclua todos.²⁶ Nesse quadro, a abertura ao diálogo não implica diluir ou ocultar as convicções mais profundas: ao contrário, quanto mais sólida for a identidade cristã, maior será a capacidade de enriquecer o outro com o próprio contributo.²⁷ Assim, o diálogo inter-religioso concretiza-se como um processo de aproximação, escuta e busca de compreensão, capaz de integrar diferenças e gerar uma paz duradoura, “artesanal” e paciente, feita de encontros reais (não de um “consenso no papel”).²⁸

O cristão não dialoga porque considera irrelevantes as diferenças religiosas, mas porque reconhece que a verdade deve ser testemunhada segundo a lógica do amor. O encontro torna-se, assim, ocasião para apresentar a própria fé com serenidade, compreender melhor a experiência do outro e crescer na consciência da responsabilidade comum pela sociedade.

A missão dialogal também se realiza por meio da cooperação em favor do bem comum. Questões como a paz, a pobreza, a violência, a defesa dos direitos humanos, o cuidado com a criação, a liberdade religiosa e a proteção das populações vulneráveis ultrapassam as fronteiras confessionais. Nessas situações, representantes de diferentes tradições podem agir conjuntamente sem ocultar suas diferenças doutrinárias. A colaboração não pretende construir uma religião comum, mas oferecer respostas convergentes a problemas que atingem toda a família humana.

O diálogo inter-religioso deve ainda ser distinguido do ecumenismo. O ecumenismo desenvolve-se entre cristãos de dife-

²⁶ FT 216.

²⁷ FT 282.

²⁸ FT 277.

rentes Igrejas e comunidades eclesiais e possui como horizonte a restauração da unidade visível desejada por Cristo. O diálogo inter-religioso, por sua vez, ocorre entre pessoas e comunidades pertencentes a religiões distintas. Sua finalidade imediata não é a unidade doutrinal ou sacramental, mas o conhecimento recíproco, o respeito, a cooperação e a promoção da paz. Embora distintos, ambos expressam a vocação da Igreja para construir relações reconciliadas e testemunhar o amor de Deus em um mundo marcado por divisões.

A dimensão missionária do diálogo manifesta-se especialmente no testemunho da caridade. O discípulo de Cristo anuncia o Evangelho quando acolhe com respeito, escuta o sofrimento alheio, combate a injustiça e promove relações fraternas. Antes de constituir um discurso sobre a fé, o diálogo é uma atitude evangélica. Ele torna visível que a Igreja não se aproxima dos povos e das culturas para dominá-los, mas para servi-los e oferecer-lhes, com liberdade e humildade, a esperança recebida de Jesus Cristo.

Por essa razão, o diálogo inter-religioso integra de modo permanente a ação pastoral da Igreja. Não representa uma concessão ao pluralismo contemporâneo, mas expressão da própria missão evangelizadora, na qual anúncio, testemunho, diálogo e serviço se articulam para testemunhar o Evangelho e promover uma sociedade mais fraterna, justa e pacífica.

5. A História do Ecumenismo e do Diálogo Inter-religioso na Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro

A recepção do Concílio Vaticano II marcou uma profunda transformação na compreensão da missão da Igreja diante do pluralismo religioso. Na Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, essa renovação traduziu-se na incorporação progressiva do ecumenismo e do diálogo inter-religioso à vida pastoral, mediante iniciativas que, ao longo de mais de cinco décadas, passaram de ações pontuais para uma prática pastoral estável e ins-

titucionalizada. Essa trajetória revela um processo contínuo de amadurecimento, sustentado pelos sucessivos arcebispos, pela Comissão Arquidiocesana de Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso e pela participação de sacerdotes, religiosos e leigos comprometidos com a promoção da unidade entre os cristãos e da convivência respeitosa entre as religiões.

5.1. A recepção do Concílio Vaticano II

As declarações *Unitatis Redintegratio*, *Nostra Aetate* e *Dignitatis Humanae* inauguraram uma nova etapa nas relações da Igreja Católica com as demais Igrejas cristãs e com as religiões não cristãs. Na Arquidiocese do Rio de Janeiro, a recepção dessas orientações ocorreu de maneira gradual, mediante a formação do clero, a sensibilização dos agentes pastorais e o fortalecimento das relações institucionais com outras comunidades cristãs. Ainda que inicialmente discretas, essas iniciativas estabeleceram as bases sobre as quais se desenvolveria toda a ação ecumênica arquidiocesana nas décadas seguintes.

O episcopado do Cardeal Dom Eugênio de Araújo Sales (1971–2001) representa a fase de institucionalização do ecumenismo na Arquidiocese. Em 1993 foi promulgado o Diretório para a Aplicação dos Princípios e Normas sobre o Ecumenismo, que estabelece que “o Bispo diocesano deve constituir um conselho, comissão ou secretariado” encarregado de pôr em prática as diretrizes do Concílio sobre o ecumenismo e, de modo mais amplo, promover a atividade ecumênica na diocese.²⁹ Durante o governo de Dom Eugênio foi criada a Comissão Arquidiocesana de Ecumenismo, posteriormente ampliada para incluir também o diálogo inter-religioso. Sua coordenação inicial foi confiada a Monsenhor Elia Volpi, cuja atuação foi decisiva para consolidar, no âmbito da Arquidiocese do Rio de Janeiro, a recepção das orientações conciliares e o desenvolvimento de uma pastoral ecumênica estável.

²⁹ Diretório para a Aplicação dos Princípios e Normas sobre o Ecumenismo 42.

Nesse período, a Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos passou a integrar de modo permanente o calendário pastoral da Arquidiocese, reunindo representantes de diversas Igrejas cristãs. Mais do que celebrações periódicas, esses encontros favoreceram o fortalecimento de vínculos institucionais e pessoais entre lideranças religiosas, contribuindo para a consolidação de uma cultura de diálogo que permaneceria nas décadas seguintes.

O Cardeal Dom Eusébio Oscar Scheid (2001–2009) deu continuidade ao trabalho iniciado por seu antecessor. Durante seu episcopado, em 2005, foi criado o Conselho de Igrejas Cristãs do Estado do Rio de Janeiro (CONIC-Rio), fruto do empenho de Monsenhor Elia Volpi e da colaboração entre as diversas Igrejas cristãs presentes no Estado. A iniciativa representou um importante passo na institucionalização do diálogo ecumênico em âmbito estadual e fortaleceu a cooperação entre as diferentes tradições cristãs, sem prejuízo da identidade própria de cada uma.

Durante esse período, as celebrações ecumênicas tornaram-se presença constante na agenda arquidiocesana, contando regularmente com a participação do Arcebispo, de bispos auxiliares e de representantes de diferentes Igrejas cristãs. A continuidade dessas iniciativas contribuiu para consolidar o ecumenismo como dimensão permanente da ação evangelizadora da Arquidiocese.

A posse do Cardeal Dom Orani João Tempesta, em 2009, marcou uma nova etapa na história do diálogo arquidiocesano. Sem abandonar o trabalho ecumênico desenvolvido nas décadas anteriores, a Arquidiocese ampliou significativamente sua atuação junto às religiões não cristãs, promovendo simpósios, mesas-redondas, encontros acadêmicos e iniciativas voltadas para a promoção da liberdade religiosa, da fraternidade e da cultura da paz, em sintonia com o magistério recente da Igreja.

Durante a pandemia da COVID-19, a impossibilidade de encontros presenciais levou ao desenvolvimento de uma ampla programação de atividades virtuais, permitindo que representantes

de diversas tradições religiosas refletissem conjuntamente sobre desafios comuns enfrentados pela sociedade contemporânea. Essas iniciativas contribuíram para ampliar a visibilidade da atuação arquidiocesana nesse campo pastoral.

A Comissão Arquidiocesana de Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso consolidou-se como o principal organismo responsável pela coordenação das iniciativas ecumênicas e inter-religiosas da Arquidiocese. Presidida por sacerdote nomeado pelo Arcebispo e composta por clérigos, religiosos e leigos provenientes de diferentes movimentos e novas comunidades, tornou-se o centro articulador das ações de formação, espiritualidade, celebração e cooperação institucional.

Por meio da Comissão, a Arquidiocese estabeleceu relações permanentes com Igrejas cristãs, comunidades judaicas, muçulmanas, espíritas, budistas e representantes das religiões de matriz africana, favorecendo a construção de uma rede estável de diálogo e colaboração em benefício da sociedade.

Entre os frutos mais significativos desse processo histórico destaca-se a criação do Grupo Diálogo e Paz, durante o episcopado do Cardeal Dom Orani Tempesta. Foi constituído como espaço permanente de encontro entre representantes das diversas tradições religiosas presentes no Estado do Rio de Janeiro.

A história do ecumenismo e do diálogo inter-religioso na Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro evidencia um processo contínuo de desenvolvimento pastoral iniciado com a recepção do Concílio Vaticano II e consolidado pelos episcopados dos Cardeais Dom Eugênio de Araújo Sales, Dom Eusébio Oscar Scheid e Dom Orani João Tempesta. Ao longo desse percurso, a Arquidiocese incorporou o diálogo à sua identidade pastoral, transformando-o em expressão permanente de sua missão evangelizadora.

A continuidade institucional da Comissão Arquidiocesana, a celebração anual da Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos, a criação do Grupo Diálogo e Paz e o fortalecimento das relações com diversas tradições religiosas demonstram que a recepção do Concílio Vaticano II produziu frutos duradouros na Igreja do Rio de Janeiro.

Essa experiência tornou-se referência para outras dioceses brasileiras, testemunhando que a fidelidade à identidade católica pode caminhar harmoniosamente com o respeito à diversidade religiosa, a promoção da liberdade de consciência e a construção da paz social.

6. A Cooperação Inter-religiosa como Serviço à Paz Social

O diálogo inter-religioso atinge sua maturidade quando se traduz em ações concretas de cooperação em favor da sociedade. Desse modo, a cooperação inter-religiosa deixa de constituir apenas um espaço de convivência entre tradições religiosas para tornar-se uma expressão da missão evangelizadora da Igreja no mundo contemporâneo.

Na Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, essa compreensão encontrou expressão concreta por meio da atuação da Comissão Arquidiocesana de Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso. Além de promover o conhecimento recíproco entre as diferentes tradições de fé, a Comissão passou a desenvolver iniciativas voltadas para a defesa da liberdade religiosa, da cultura da paz, da promoção dos direitos humanos e da construção de uma convivência social fundada no respeito às diferenças.

Entre as iniciativas mais relevantes da Comissão destaca-se o Grupo Diálogo e Paz, criado como espaço permanente de cooperação entre representantes das diversas tradições religiosas presentes no Estado do Rio de Janeiro. Sua proposta consiste em favorecer a atuação conjunta das comunidades religiosas em questões de interesse público, preservando integralmente a identidade e a autonomia de cada tradição de fé.

O Grupo constitui uma experiência de colaboração que ultrapassa o simples intercâmbio de conhecimentos religiosos. Seu objetivo é construir consensos éticos capazes de contribuir para a promoção da dignidade humana, da liberdade religiosa, da justiça e da paz social, demonstrando que diferenças doutrinárias não impedem a cooperação em torno de valores compartilhados.

Uma das frentes de atuação do Grupo Diálogo e Paz é o Grupo de Juristas Religiosos, composto por especialistas de diferentes tradições religiosas com atuação nas áreas jurídica e acadêmica.

O grupo acompanha questões relacionadas à liberdade religiosa, à proteção jurídica dos locais de culto, ao enfrentamento da intolerância religiosa e à defesa das garantias constitucionais relativas à liberdade de consciência e de crença. Além da reflexão jurídica, promove estudos e oferece contribuições para políticas públicas voltadas ao fortalecimento da convivência democrática e da proteção dos direitos fundamentais.

Sua atuação evidencia que a defesa da liberdade religiosa não constitui interesse exclusivo de uma determinada confissão, mas representa patrimônio comum de toda sociedade democrática.

Outra importante dimensão da cooperação inter-religiosa desenvolvida pela Arquidiocese consiste na formação permanente de lideranças religiosas e da sociedade civil.

Por meio de celebrações, seminários, cursos, mesas-redondas e encontros de estudo, busca-se ampliar o conhecimento recíproco entre as religiões, superar preconceitos históricos e fortalecer uma cultura de diálogo fundada no respeito mútuo.

Durante a pandemia da COVID-19, essas atividades foram adaptadas para o ambiente virtual. A Comissão Arquidiocesana promoveu uma ampla programação de lives inter-religiosas, reunindo representantes das mais diversas tradições religiosas para refletirem sobre temas como fraternidade, liberdade religiosa, saúde mental, ecologia integral, solidariedade, combate à intolerância, direitos humanos e cultura da paz. Essas iniciativas permitiram ampliar significativamente o alcance das ações formativas e demonstraram o potencial das tecnologias digitais como instrumentos de promoção do diálogo.

A experiência arquidiocesana demonstra que a cooperação inter-religiosa não busca eliminar diferenças doutrinárias nem construir uma uniformidade religiosa. Pelo contrário, fundamenta-se no reconhecimento de que cada tradição religiosa, permanecendo fiel à própria identidade, pode oferecer relevantes

contribuições éticas e espirituais para a promoção da dignidade humana, da justiça, da solidariedade e da paz.

Nesse sentido, a cooperação inter-religiosa constitui uma resposta concreta aos desafios contemporâneos, como a intolerância religiosa, a violência, a exclusão social e a fragilização da convivência democrática. Ao favorecer espaços permanentes de diálogo, reflexão e ação conjunta, as comunidades religiosas tornam-se parceiras na construção de uma sociedade mais fraterna e solidária.

A experiência desenvolvida pela Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro demonstra que a cooperação entre diferentes tradições religiosas não enfraquece a identidade de cada comunidade de fé. Ao contrário, evidencia que a fidelidade às próprias convicções pode caminhar harmoniosamente com o respeito ao outro e com o compromisso compartilhado pela promoção do bem comum. Assim, o diálogo inter-religioso revela-se não apenas uma dimensão da vida eclesial, mas também um serviço concreto prestado à sociedade, contribuindo para a consolidação da liberdade religiosa, da cultura da paz e da fraternidade humana.³⁰

7. Desafios Contemporâneos para o Diálogo Inter-religioso

Capítulo 20

Enquanto dimensão constitutiva da missão evangelizadora da Igreja, o diálogo inter-religioso depara-se, no contexto contemporâneo, com desafios que requerem discernimento teológico, sólida formação doutrinal e contínua conversão pastoral. As rápidas transformações culturais, o crescimento da polarização social, a difusão de discursos de intolerância e as novas formas de comunicação digital impõem à Igreja a tarefa de testemunhar o Evangelho mediante uma autêntica cultura do encontro.³¹

Um dos maiores desafios do diálogo inter-religioso é o crescimento dos fundamentalismos. Em diferentes tradições religiosas, interpretações fechadas da fé transformam a religião em instru-

³⁰ FT 198-205.

³¹ GS 4.

mento de exclusão, hostilidade e, por vezes, violência. As diversas manifestações de intolerância religiosa continuam constituindo grave violação dos direitos humanos. A Declaração das Nações Unidas de 1981 afirma que a discriminação baseada na religião ou nas convicções constitui ofensa à dignidade humana e obstáculo à convivência pacífica entre os povos, conclamando os Estados a adotar medidas efetivas para sua eliminação.

O Papa Francisco recorda que nenhuma forma de violência encontra fundamento legítimo em Deus e que a autêntica experiência religiosa conduz sempre ao respeito pela dignidade humana e à promoção da paz.³² O Documento sobre a Fraternidade Humana, assinado em Abu Dhabi (2019), afirma igualmente que as religiões jamais devem incitar ao ódio, à guerra ou ao terrorismo, sendo chamadas a promover a reconciliação entre os povos.³³

A resposta da Igreja consiste em testemunhar a verdade da fé cristã inalterada, mas por meio da caridade, da misericórdia e da abertura ao diálogo, seguindo o exemplo do próprio Cristo.

Embora a liberdade religiosa seja reconhecida como um direito humano fundamental, continuam a ocorrer, em diversas partes do mundo, perseguições religiosas, discriminações, ataques a locais de culto e outras manifestações de intolerância. Tais situações evidenciam que a efetiva promoção da liberdade religiosa exige não apenas garantias jurídicas, mas também uma cultura do encontro, do respeito mútuo e da cooperação entre as diferentes tradições religiosas. Nesse contexto, o diálogo inter-religioso constitui um instrumento privilegiado para favorecer o conhecimento recíproco, prevenir conflitos e promover a convivência pacífica, contribuindo para a proteção da dignidade humana e dos direitos das minorias religiosas.

Outro desafio significativo consiste no avanço da secularização. Em muitos contextos culturais, a religião tende a ser relegada exclusivamente ao âmbito privado, reduzindo sua contribuição para a construção da sociedade.

³² FT 281-285.

³³ FRANCISCO; AHMAD AL-TAYYEB. Documento sobre a Fraternidade Humana para a Paz Mundial e a Convivência Comum.

O Concílio Vaticano II, porém, ensina que a Igreja participa das alegrias e esperanças da humanidade, sendo chamada a colaborar com todos os homens e mulheres de boa vontade na construção do bem comum.³⁴ Por isso, a presença pública das religiões não representa privilégio confessional, mas contribuição ética para a promoção da dignidade humana, da solidariedade, da justiça social e da paz.

O desenvolvimento do diálogo inter-religioso depende da adequada formação dos fiéis. O Diretório para a Aplicação dos Princípios e Normas sobre o Ecumenismo insiste na necessidade de preparar ministros ordenados, religiosos e leigos para compreender corretamente o ecumenismo e o diálogo, evitando tanto o exclusivismo quanto o indiferentismo religioso.³⁵

Do mesmo modo, o documento *Diálogo e Anúncio* recorda que o diálogo não substitui a missão evangelizadora, mas integra a própria missão da Igreja, exigindo profundo conhecimento da própria fé e sincero respeito pelas convicções do interlocutor.³⁶

A formação permanente constitui, portanto, condição indispensável para que o diálogo seja vivido com maturidade teológica e segurança doutrinal.

As tecnologias digitais transformaram profundamente as relações humanas. Ao mesmo tempo em que ampliam as possibilidades de encontro entre pessoas de diferentes culturas e religiões, favorecem também a rápida difusão de discursos de intolerância, preconceitos e desinformação.

A comunicação cristã deve favorecer encontros e relações de fraternidade porque a paz verdadeira e duradoura assenta na confiança mútua, não em dinâmicas que alimentem medo e oposição.³⁷ Além disso, os meios de comunicação não são neutros: quando usados à luz da caridade e da verdade, podem contribuir para a comunhão da família humana; por isso, devem ser orientados à promoção da dignidade

³⁴ GS 1.

³⁵ CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS, *Diretório para a aplicação dos princípios e normas sobre o ecumenismo*. 55-70.

³⁶ DA 38-42.

³⁷ PT 113.

das pessoas e dos povos, “colocados ao serviço da verdade, do bem e da fraternidade natural e sobrenatural”.³⁸

Desse modo, para aproximar pessoas e favorecer a escuta, a comunicação cristã deve evitar práticas e linguagens que rompam a confiança mútua e atentem contra a dignidade e a fraternidade, afastando-se de qualquer polarização que gere hostilidade e violência verbal—na medida em que tais estilos degradam o bem comum e contradizem a finalidade humanizadora dos meios de comunicação.

A experiência da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro durante a pandemia demonstrou que as plataformas digitais podem converter-se em instrumentos eficazes para a promoção do diálogo e da formação inter-religiosa.

Os desafios contemporâneos tornam ainda mais evidente a necessidade de uma cooperação crescente entre as religiões diante das grandes questões da humanidade: guerras, migrações forçadas, pobreza, degradação ambiental, intolerância religiosa e exclusão social.

Na Encíclica *Fratelli Tutti*, o Papa Francisco afirma que as diferentes religiões oferecem preciosa contribuição para a construção da fraternidade universal e da amizade social.³⁹ A mesma perspectiva encontra-se no Documento de Abu Dhabi, ao afirmar que os crentes são chamados a reconhecer-se irmãos e colaboradores na promoção da justiça, da paz e da defesa da dignidade humana.⁴⁰

Dessa forma, o diálogo inter-religioso revela-se não apenas uma exigência pastoral, mas uma resposta concreta aos desafios do século XXI. Permanecendo fiel ao anúncio de Jesus Cristo, a Igreja é chamada a construir pontes de encontro, promover a liberdade religiosa e colaborar com todos aqueles que trabalham pela paz, tornando visível o amor de Deus por toda a família humana.

³⁸ CV 73.

³⁹ FT 271-287.

⁴⁰ FRANCISCO; AHMAD AL-TAYYEB., Documento sobre a Fraternidade Humana para a Paz Mundial e a Convivência Comum.

Conclusão

O percurso desenvolvido neste estudo permitiu demonstrar que o diálogo inter-religioso constitui uma dimensão constitutiva da missão evangelizadora da Igreja. Longe de representar uma adaptação circunstancial às exigências do pluralismo religioso ou uma relativização da identidade cristã, ele decorre da própria compreensão conciliar da Igreja, que reconhece na dignidade da pessoa humana, na liberdade religiosa e na caridade evangélica fundamentos inseparáveis da proclamação do Evangelho. Nessa perspectiva, anúncio e diálogo não constituem realidades concorrentes, mas expressões complementares da única missão confiada por Cristo à sua Igreja. Essa compreensão, inaugurada pelo Concílio Vaticano II e aprofundada pelo Magistério posterior, encontra significativa convergência com os instrumentos internacionais de proteção dos direitos humanos, especialmente a Declaração das Nações Unidas sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções (Resolução 36/55, de 1981), reafirmando que a liberdade religiosa constitui condição indispensável para uma convivência pacífica entre os povos.

A reflexão permitiu evidenciar que a hospitalidade teológica oferece uma categoria fecunda para compreender essa missão no contexto contemporâneo. Acolher o outro em sua alteridade, reconhecendo sua dignidade e sua sincera busca pela verdade, não implica renunciar à identidade católica nem reduzir as diferenças doutrinárias a aspectos secundários. Ao contrário, somente uma fé profundamente enraizada em Cristo é capaz de abrir-se ao encontro com serenidade, respeito e esperança, testemunhando que a verdade do Evangelho possui força própria e se comunica, antes de tudo, pela caridade, pelo diálogo e pelo serviço.

A experiência da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro confirma concretamente essa compreensão teológica. A progressiva institucionalização do ecumenismo e do diálogo inter-religioso, a atuação permanente da Comissão Arquidiocesana de

Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso, a criação do Grupo Diálogo e Paz e as diversas iniciativas de formação, oração e cooperação desenvolvidas ao longo das últimas décadas demonstram que as orientações do Concílio Vaticano II podem ser incorporadas de modo orgânico à vida pastoral de uma Igreja particular. Trata-se de uma experiência que evidencia a possibilidade de conjugar fidelidade ao Magistério, abertura ao diálogo e compromisso efetivo com a promoção da liberdade religiosa, da paz social e do bem comum.

Ao mesmo tempo, os desafios contemporâneos tornam ainda mais necessária a formação de comunidades cristãs capazes de testemunhar o Evangelho mediante uma autêntica cultura do encontro. Nesse contexto, o diálogo inter-religioso revela-se não apenas uma exigência pastoral, mas também uma importante contribuição da Igreja para a construção de uma sociedade mais justa, fraterna e pacífica.

Pode-se concluir, portanto, que a experiência desenvolvida pela Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro testemunha de modo eloquente a fecundidade da renovação promovida pelo Concílio Vaticano II. Ao articular fidelidade doutrinal, hospitalidade teológica e compromisso com o bem comum, ela demonstra que o diálogo inter-religioso não constitui uma atividade periférica da vida eclesial, mas expressão concreta da missão evangelizadora da Igreja. Quando enraizado na verdade do Evangelho e vivido na caridade, o diálogo torna-se um autêntico testemunho de Cristo e um sinal de esperança para uma sociedade plural, chamada a construir relações cada vez mais humanas, reconciliadas e fraternas.

Referências bibliográficas

- BENTO XVI. **Carta Apostólica Porta fidei**. São Paulo: Paulinas, 2011.
- BENTO XVI. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Verbum Domini**. São Paulo: Paulinas, 2010.
- BENTO XVI. **Carta Encíclica Caritas in Veritate**. São Paulo: Paulinas, 2009.
- BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2003.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 2. ed. rev. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas: Loyola, 2000.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática Lumen Gentium**. In: COM-PÊNDIO DO VATICANO II: Constituições, decretos e declarações. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Pastoral Gaudium et Spes**. In: COM-PÊNDIO DO VATICANO II: Constituições, decretos e declarações. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração Dominus Iesus**: sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja. Vaticano, 2000.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. **Diretório para a aplicação dos princípios e normas sobre o ecumenismo**. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

FRANCISCO. **Carta Encíclica Fratelli Tutti**. São Paulo: Paulus, 2020.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. São Paulo: Paulus, 2013.

FRANCISCO; AL-TAYYEB, Ahmad. **Documento sobre a fraternidade humana em prol da paz mundial e da convivência comum**. Abu Dhabi, 4 fev. 2019. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html> Acesso em: 10 jul. 2026.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Redemptoris Missio**. São Paulo: Paulinas, 1991.

JOÃO XXIII. **Carta Encíclica Pacem in Terris**. São Paulo: Paulinas, 1998 JOÃO XXIII. **Carta Encíclica Pacem in Terris**. São Paulo: Paulinas,.

JUSTINO de Roma. I e II Apologias; Diálogo com Trifão. São Paulo: Paulus, 1995.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções**. Resolução 36/55 da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 25 nov. 1981. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1981Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Crença.pdf>. Acesso em: 7 jul. 2026.

ORÍGENES. **Contra Celso**. São Paulo: Paulus, 2004.

PAULO VI. **Carta Encíclica Ecclesiam Suam**. São Paulo: Paulinas, 1964.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO; CONGREGAÇÃO PARA A EVANGELIZAÇÃO DOS POVOS. **Diálogo e anúncio**: reflexões e orientações sobre o diálogo inter-religioso e o anúncio do Evangelho de Jesus Cristo. Cidade do Vaticano, 19 maio 1991. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_po.html> Acesso em: 10 jul. 2026.

REGRA DE SÃO BENTO. Tradução de Dom João Evangelista Enout. 6. ed. Juiz de Fora: Mosteiro da Santa Cruz, 2015.

WOLFF, Elias. **Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate**. Textos e comentários. São Paulo: Paulinas, 2012.

Capítulo 21

Territorialidades sagradas e bem viver: alteridades e espiritualidades ecológicas

*Sacred territorialities and good living:
otherness and Ecological Spiritualities*

*Territorialidades sagradas y bien vivir:
alteridades y espiritualidades ecológicas*

Humberto Herrera Contreras¹

Arlete Gomes dos Santos²

Resumo

Este capítulo é um convite para refletirmos sobre a relação entre liberdade religiosa, territorialidades sagradas e Bem Viver, compreendendo que a proteção dos territórios dos povos e comunidades tradicionais constitui condição essencial para o exercício da liberdade religiosa e das múltiplas práticas de fé, de crença e de convicção. A pesquisa, de natureza bibliográfica e documental, está fundamentada na Declaração da ONU sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Fundadas na Religião ou nas Convicções (1981), em documentos internacionais de direitos humanos e em referenciais da ecologia integral, da geografia humanista e socioambiental, dos estudos sobre o sagrado e das epistemologias indígenas e decoloniais. No decorrer do capítulo, as análises evidenciam que rios, florestas, montanhas e demais elementos da natureza constituem espaços sagrados

¹ Doutor em Educação. Email. htoherrerac@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3881423447416049> ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7521-5282>

² Mestra em educação. Articuladora da Rede Eclesial Pan-Amazônica (REPAM-Brasil). Articulista do Jornal Le Monde Diplomatique. E-mail: gomesdossantosarlete@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7484151363096975> . ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-1327-5546>

indispensáveis à reprodução das espiritualidades, das identidades e dos modos de vida dos povos e comunidades tradicionais. **Reve-lam, ainda,** que processos de desmatamento, invasão territorial, contaminação ambiental e expropriação configuram não apenas violações socioambientais, mas também restrições concretas ao exercício da liberdade religiosa. Na perspectiva do Bem Viver, o capítulo apresenta esse paradigma como horizonte ético de convivência, reciprocidade e cuidado, reafirmando a necessidade de uma educação e de espiritualidades ecológicas comprometidas com a justiça socioambiental, a proteção da Casa Comum e a construção de futuros sustentáveis.

Palavras-chave: Liberdade religiosa, Territorialidades sagradas, Bem Viver, Povos e comunidades tradicionais, Espiritualidade ecológica.

Abstract

This chapter is an invitation to reflect on the relationship between religious freedom, sacred territories, and Good Living, understanding that protecting the territories of traditional peoples and communities is essential for exercising religious freedom and multiple practices of faith, belief, and conviction. The research, which is bibliographic and documentary in nature, is based on the ONU Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and Discrimination Based on Religion or Belief (1981), on international human rights documents, and on frameworks from integral ecology, humanist and socio-environmental geography, studies on the sacred, and indigenous and decolonial epistemologies. Throughout the chapter, the analyses show that rivers, forests, mountains, and other elements of nature are sacred spaces essential for the continuation of the spiritualities, identities, and ways of life of traditional peoples and communities. They also show that deforestation, territorial invasion, environmental contamination, and expropriation are not only socio-environmental violations but also concrete restrictions on the exercise of religious freedom. From the perspective of Well-

Being, the chapter presents this paradigm as an ethical horizon of coexistence, reciprocity, and care, reaffirming the need for education and ecological spiritualities committed to social and environmental justice, the protection of the Common Home, and the building of sustainable futures.

Keywords: Religious freedom, Sacred territories, Good Living, Traditional peoples and communities, Ecological spirituality.

Resumen

Este capítulo es una invitación a reflexionar sobre la relación entre la libertad religiosa, las territorialidades sagradas y el Buen Vivir, entendiendo que la protección de los territorios de los pueblos y comunidades tradicionales constituye una condición esencial para el ejercicio de la libertad religiosa y de las múltiples prácticas de fe, de creencia y de convicción. La investigación, de naturaleza bibliográfica y documental, se fundamenta en la Declaración de la ONU sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Basadas en la Religión o en las Convicciones (1981), en documentos internacionales de derechos humanos y en referentes de la ecología integral, de la geografía humanista y socioambiental, de los estudios sobre lo sagrado y de las epistemologías indígenas y decoloniales. A lo largo del capítulo, los análisis evidencian que ríos, bosques, montañas y otros elementos de la naturaleza constituyen espacios sagrados indispensables para la reproducción de las espiritualidades, las identidades y los modos de vida de los pueblos y comunidades tradicionales. También revelan que los procesos de deforestación, invasión territorial, contaminación ambiental y expropiación no solo configuran violaciones socioambientales, sino también restricciones concretas al ejercicio de la libertad religiosa. Desde la perspectiva del Buen Vivir, el capítulo presenta este paradigma como un horizonte ético de convivencia, reciprocidad y cuidado, reafirmando la necesidad de una educación y espiritualidades ecológicas comprometidas con la justicia socioambiental, la protección de la Casa Común y la construcción de futuros sostenibles.

Palabras claves: Libertad religiosa, Territorialidades sagradas, Buen Vivir, Pueblos y comunidades tradicionales, Espiritualidad ecológica.

Introdução

As territorialidades sagradas expressam modos de habitar o mundo fundamentados no Bem Viver como ética da convivência, do cuidado e da reciprocidade, na qual a terra, as águas, as florestas, as montanhas e os demais elementos da natureza são reconhecidos como lugares de vida, espiritualidade, memória e ancestralidade. Nessa perspectiva, o território deixa de ser apenas o cenário onde a experiência religiosa acontece e passa a ser compreendido como dimensão constitutiva da própria vivência do sagrado, tornando-se condição indispensável para o exercício da liberdade religiosa e das práticas de fé, de crença e de convicção.

No dia 25 de novembro de 1981, a Assembleia Geral das Nações Unidas proclamou a *Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções*. A Resolução 36/55 da ONU afirmou preocupação pelas diversas manifestações de intolerância e discriminação religiosas ou de crenças. No entanto, após 45 anos da Resolução ainda esse desafio persiste. Basta ler os Relatórios de Liberdade Religiosa no Mundo³, publicados pela Fundação Pontifícia ACN desde 1999 e atualizados a cada dois anos. A primeira conclusão do Relatório de 2025 foi: “Quase dois terços da humanidade — mais de 5,4 bilhões de pessoas — vivem em países onde ocorrem graves violações da liberdade religiosa”.

A liberdade religiosa, de crença ou de convicção é um direito humano (art. 18, da DUDH) que protege tanto os indivíduos quanto as comunidades e grupos religiosos em suas escolhas, práticas e expressões religiosas, sem interferência, discriminação ou medo. Inclusive, àqueles que decidem não ter nenhuma crença. “A liberdade religiosa ou de crença proporciona uma base sólida para se ter uma compreensão aberta e inclusiva das constituições demo-

³ ACN, Liberdade Religiosa no Mundo – Relatório 2025.

cráticas seculares. [...] a laicidade só pode fazer sentido quando está ao serviço do respeito pela liberdade religiosa das pessoas”⁴. O respeito à liberdade religiosa permite a convivência pacífica, justa e plural. O desrespeito permite intolerância, discriminação, violência e racismo religiosos.

O presente capítulo delimita a sua reflexão à compreensão e ao respeito das territorialidades sagradas, principalmente, nas experiências dos povos indígenas e tradicionais. Suas práticas, afetos, cosmovisões e cosmossensações registram e expressam alteridades genuínas marcadas por saberes e crenças que transcendem *espaço-tempos* desde seus presentes. Nesses contextos, a sacralidade da terra referencia modos de vida, espiritualidades e ancestralidades que comunicam que o Bem Viver é uma prática de liberdade-solidariedade, de “inter-agir”, de “con-viver”⁵, de coabitar, de coexistir, de fraternidade ecológica⁶.

Embora a Resolução 36/55 não mencione explicitamente o termo “território”, o artigo VI, em particular, enumera liberdades específicas que, mesmo formuladas em linguagem universal, ganham contornos territoriais quando aplicadas a comunidades tradicionais: A expressão “lugares” é suficientemente ampla para abarcar não apenas templos e edifícios, mas também espaços abertos, florestas, rios, montanhas e outros elementos sagrados da paisagem que são constitutivos da experiência espiritual e religiosa de povos e comunidades tradicionais. Da mesma forma, o Artigo VI, alínea “c”, assegura o direito de “confeccionar, adquirir e utilizar em quantidade suficiente os artigos e materiais necessários para os ritos e costumes de uma religião ou convicção”⁷. Para muitas tradições, esses “artigos e materiais” são extraídos diretamente da natureza folhas, sementes, barro, água, madeira, o que torna a proteção do território uma condição para o exercício desse direito.

Numa perspectiva crítica, podemos explicitar que a invasão de terras indígenas, o desmatamento de territórios quilombolas,

⁴ BIELEFELD, H., Um bem precioso: o direito à liberdade religiosa ou de crença, s/p.

⁵ BOFF, L., O casamento entre o céu e a terra.

⁶ FRANCISCO, P., Carta encíclica *Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum.

⁷ ONU. Resolução 36/55, Art. VI.

a contaminação de rios sagrados e a especulação imobiliária em áreas de terreiros podem ser compreendidos como formas de discriminação religiosa indireta, na medida em que comprometem as condições materiais para a prática da fé. O Artigo III reforça essa leitura ao afirmar que: A discriminação entre os seres humanos por motivos de religião ou de convicções constitui uma ofensa à dignidade humana e uma negação dos princípios da Carta das Nações Unidas, e deve ser condenada como uma violação dos direitos humanos e das liberdades fundamentais proclamados na Declaração Universal de Direitos Humanos e enunciados detalhadamente nos Pactos internacionais de direitos humanos, e como um obstáculo para as relações amistosas e pacíficas entre as nações.

A dignidade humana, aqui adotada, não pode ser dissociada da dignidade dos territórios que abrigam e sustentam as comunidades religiosas. Como observa Krenak⁸, a dignidade dos povos indígenas está intrinsecamente ligada à integridade de seus territórios; a violação da terra é, simultaneamente, uma violação da pessoa e da comunidade.

1. A sacralidade da Terra: harmonia e liberdade-solidariedade

Capítulo 21

A epígrafe instiga-nos a compreender que somos terra, que pertencemos à Terra, e que nossa relação com ela é precisamente isso: uma relação. Tudo está interligado⁹. É uma relação filial. Daí a necessidade de reconhecer e estimar a Terra, como mãe, como irmã, como um mistério sagrado¹⁰. A expressão Mãe Terra “demonstra a interdependência existente entre os seres humanos, as demais espécies vivas e o planeta que todos habitamos”. A Resolução 63/278 da ONU, que institui o Dia Internacional da Terra (22 de abril), reconheceu “que a Terra e seus ecossistemas são o nosso lar, e convencida de que para alcançar um justo equilíbrio entre as necessidades

⁸ KRENAK, A., Ideias para adiar o fim do mundo.

⁹ FRANCISCO, P., Carta encíclica *Laudato Si'*. Sobre o cuidado da casa comum.

¹⁰ FRANCISCO, P., Exortação apostólica pós-sinodal *Querida Amazônia*.

econômicas, sociais e ambientais das gerações presentes e futuras, é necessário promover a harmonia com a natureza e a Terra”.

A Terra é a origem e a fonte da vida, das relações e das obrigações filiais. É presença. Habitar a Terra e contemplá-la suscita um comportamento religioso, celebrativo. A Terra é o maior princípio de unidade da comunidade¹¹. Esse sentido comunitário pauta-se no reconhecimento de que copertencemos na teia da vida, que somos apenas fios¹². “Cuidar do mundo que nos rodeia e sustenta significa cuidar de nós mesmos. Mas precisamos de nos constituirmos como um “nós” que habita a Casa comum”¹³.

Olhar os territórios na perspectiva do sagrado é permitir-se conectar com as diversas expressões de fé e seus modos de vivenciá-las, seja nos ritos, nas danças, nas bebidas e nas vivências em comunhão com a terra, com as águas, e com as florestas. O território é, assim, uma dimensão essencial da liberdade religiosa, para povos e comunidades tradicionais e suas práticas de fé são integradas com a natureza. Como afirma Krenak, “A terra não é nossa, nós somos da terra; e é nessa relação de pertencimento que se funda nossa espiritualidade e nossa humanidade.”¹⁴

Ao adentrar na questão identitária-existencial, Eric Dardel, utiliza o termo *geograficidade* como uma atitude de inquietação, uma experiência do mundo, que “supõe um ‘espaço’ onde ele ‘se move’; um conjunto de relações e de trocas; direções e distâncias que fixam de algum modo o lugar de sua existência”¹⁵. Como diz Yi-Fu Tuan ao se referir à perspectiva experiencial de lugar: “A Terra não é apenas uma rampa de lançamento para o espaço ou para sonhos de expansão interminável. É o lar humano, no esquema cósmico das coisas”¹⁶.

Entre o conjunto dessas experiências, Dardel¹⁷ cita a geografia mítica, relacionando-a a ligação do homem com a terra, o

¹¹ DARDEL, E., O homem e a Terra: natureza da realidade geográfica.

¹² CAPRA, F., A teria da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos.

¹³ FRANCISCO, P., Carta encíclica Fratelli Tutti. Sobre a fraternidade e a amizade social.

¹⁴ KRENAK, A., Ideias para adiar o fim do mundo, p.25.

¹⁵ DARDEL, E., O homem e a Terra: natureza da realidade geográfica, p.14.

¹⁶ TUAN, Yi-Fu., Lugar: uma perspectiva experiencial, p.14.

¹⁷ DARDEL, E., O homem e a Terra: natureza da realidade geográfica.

espaço-temporal que marca as sociedades primitivas em termos mágico-mítico. Essa relação existencial é marcada por ritos, atitudes, celebrações, lugares e um variado universo simbólico. De acordo com Dardel essa “subjetividade é transferida às realidades geográficas, e é o homem que se sente e se vê como objeto”¹⁸. O mito exprime a participação do ser humano no espaço, é um encontro com o espaço, que carrega valores e assume um lugar de sacralidade¹⁹. De acordo com Oliveira²⁰, Dardel reconhece “além de um espaço material, um espaço telúrico que permeia o geográfico como resposta à realidade que nos rodeia, como um encontro de vivência criativa, uma estética das formas dos sólidos e dos líquidos e de uma certa forma de vontade ou do sonho”.

Em seus estudos sobre a relação entre natureza e o imaginário da criança, Piorsky afirma que, “a imaginação telúrica é iniciativa na vida do brincar”²¹, e, por que não, também, na vida do religioso. “Para a criança, o elemento terra abre a dimensão sacral das grandes imagens do útero, do oculto, da solidão e da morte como eternidade”²². Na materialidade dessa relação, há aspectos imateriais, um universo de espectros (religiosos) que encarnam liberdades espirituais, de crença; uma cosmicidade que se traduz em gestualidades, afetos, narrativas e religiosidades.

Eliade²³ ao investigar o espaço sagrado cita que para o ser humano religioso o espaço não é homogêneo, isto é, há porções que são consagradas, que assumem uma outra realidade em termos de significado, de simbolismo.

Sendo o homem um *homo symbolicus* e estando o simbolismo implícito em todas as suas atividades, todos os fatos religiosos têm, necessariamente, um caráter simbólico. Nada é mais certo se pensarmos que qualquer ato religioso e qualquer objeto cul-

¹⁸ DARDEL, E., O homem e a Terra: natureza da realidade geográfica, p.50.

¹⁹ BESSE, J-M., Geografia e existência: a partir da obra de Eric Dardel.

²⁰ OLIVEIRA, L., Ainda sobre percepção, cognição e representação em geografia, p.194.

²¹ PIORSKY, G., Brinquedos do chão: a natureza, o imaginário e o brincar, p.20.

²² PIORSKY, G., Brinquedos do chão: a natureza, o imaginário e o brincar, p.20.

²³ ELIADE, M., Lo sagrado y lo profano.

tual visam a uma realidade metaempírica. A árvore que se torna objeto de culto não é venerada enquanto árvore, mas enquanto hierofania, enquanto manifestação do sagrado. E qualquer ato religioso, pelo simples fato de ser religioso, está carregado de uma significação que, em última instância, é “simbólica”, já que se refere a valores ou figuras sobrenaturais²⁴.

A citação possibilita inquirir que há elementos no espaço que são reconhecidos como manifestações do sagrado, e que esse reconhecimento se pauta no significado simbólico que se lhe atribui por determinado grupo. Na diversidade dessas experiências, desenham-se “novos imaginários, novas cartografias simbólicas”²⁵, que são preservadas na história das sociedades, como um sagrado que se manifesta diferente do profano²⁶. Inclusive, é possível afirmar, em termos filosófico-religiosos que os sujeitos estabelecem com esses “territórios sagrados”, parafraseando Haraway²⁷, uma *alteridade significativa*, que reconhece nesse espaço sagrado natural, uma relação religiosa de respeito, afeto e cuidado. Um tipo de “*sensibilidade ecológica* fundada na crença de uma relação *simétrica* e de *alteridade* entre os interesses das sociedades e os processos naturais”²⁸.

As territorialidades integram em sua complexidade “a existência objetiva e subjetiva (no lugar) e a transfiguração da natureza (no ambiente)”²⁹, o que denota uma possível leitura múltipla do espaço na qual o elemento sagrado pode estar integrado. Oliveira³⁰ comenta que as sociedades primitivas colocaram as explicações geográficas atreladas a cosmogonias, a lógicas religiosas de representação do espaço.

²⁴ ELIADE, M., Mefistófeles e o andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus, p.115.

²⁵ REIGOTA, M., A floresta e a escola: por uma educação ambiental pós-moderna, p.31.

²⁶ ELIADE, M., Lo sagrado y lo profano, p.13.

²⁷ HARAWAY, D., O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa, p.16.

²⁸ CARVALHO, I., Educação ambiental: a formação do sujeito ecológico, p.105.

²⁹ SUERTEGARAY, D., Geografia física (?) geografia ambiental (?) ou geografia e ambiente (?), p. 118.

³⁰ OLIVEIRA, L., Ainda sobre percepção, cognição e representação em geografia.

Estas relações espaciais guardavam manifestações culturais com o sagrado e o terreno: com montanhas, pedras, árvores, rios, animais, constituindo um quadro de referências para a vida e para a morte. Estas relações se intensificam diante de detalhes topográficos valorizados pelo mito, pelo simbolismo, constituindo essa geografia mítica [...]. Nesta geografia mítica, a relação fundamental é a do grupo social com sua geografia, com sua proximidade, com suas formas particulares fortificadas pelas celebrações, festas, cerimônias. Isto facilitava a compreensão, através de ações sagradas, dos seus espaços e de seus lugares, de suas naturezas e de seus clãs, confirmados por contos e músicas³¹.

Também, Rosendahl explora a relação entre espaço e lugar sagrado, desde a vivência, percepção e simbolismo. O sagrado significa separação e definição no espaço. “O homem consagra o espaço porque ele sente necessidade de viver num mundo sagrado, de mover-se num espaço sagrado. O homem religioso, desta maneira, se exprime sob formas simbólicas que se relacionam no espaço”³². A sua vivência com esse espaço desvenda ligações com essa paisagem e uma linguagem codificada pelo sujeito religioso em sua vivência no espaço. Como bem destacou Francisco em seus estudos sobre ecologia cultural ao referir-se às comunidades aborígenes com as suas tradições culturais: “um espaço sagrado com o qual precisam de interagir para manter a sua identidade e os seus valores”³³.

2. A prática do Bem Viver: alteridades e espiritualidades ecológicas

A Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convic-

³¹ OLIVEIRA, L., Ainda sobre percepção, cognição e representação em geografia, p.194-195.

³² ROSENDAHL, Z., Uma proposição temática, p.209.

³³ FRANCISCO, P., Carta encíclica Laudato Si'. Sobre o cuidado da casa comum, n.146.

ções³⁴ reconheceu que “a religião ou as convicções, para quem as proferem, constituem um dos elementos fundamentais em sua concepção de vida” e que, por isso mesmo, a liberdade de religião ou de convicções deve ser “integralmente respeitada e garantida”. Mas, olhando as diversidades de povos e ritos na Amazônia, o que significa garantir “integralmente” a liberdade religiosa? Esta reflexão, provavelmente, torna-se instigante quando colocada diante da realidade dos povos e comunidades tradicionais indígenas, quilombolas, ribeirinhos, povos de terreiro para os quais a experiência do sagrado não se confina a templos ou edifícios, mas se espalha por rios, florestas, montanhas e territórios inteiros. Para esses grupos, a terra não é apenas o firmamento onde a vida religiosa acontece: ela é expressão do sagrado. A biodiversidade é compreendida como um bem comum.

No nível social, os valores de biodiversidade em diferentes contextos sociais precisam ser reconhecidos. Bosques sagrados, sementes sagradas e espécies sagradas têm sido os meios culturais de se tratar a biodiversidade como inviolável – e nos dão o melhor exemplo de conservação. [...] A biodiversidade não simboliza apenas a riqueza da natureza; ela incorpora diferentes tradições culturais e intelectuais³⁵.

Nessa linha de reflexão, torna-se inevitável separar as práticas de fé do território. O território sagrado é uma condição, uma possibilidade para o exercício pleno da liberdade religiosa. Quando uma terra indígena é invadida por madeireiros, quando um rio sagrado é contaminado por agrotóxicos ou rejeitos de mineração, o que está em jogo não é apenas uma questão ambiental ou fundiária: é a própria possibilidade de existência religiosa e cultural de comunidades inteiras. A Amazônia não é propriedade, é moradia comum; “é lugar e espaço vivencial”, “território imaginado, sentido e vivenciado”, “lugar da memória e do respeito aos

³⁴ ONU. Resolução 36/55.

³⁵ VANDANA, S., Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento, p.104-147.

antepassados”, “lugar da agroecologia, do extrativismo responsável, da pesca sustentável, da festa, dos jogos e danças tradicionais”³⁶.

Para os povos indígenas da Amazônia, o território não é algo externo ou distinto da pessoa; ele é constitutivo da própria identidade. Os rios, as florestas, os animais, as plantas todos são sujeitos, seres com agência e dignidade próprios, com os quais os humanos estabelecem relações de reciprocidade e respeito. As práticas religiosas indígenas, os rituais de passagem, as festas de colheita, as cerimônias de cura, os cantos e danças são, ao mesmo tempo, práticas ecológicas, na medida em que reafirmam os laços de interdependência entre a comunidade humana e o mundo natural.

O xamã yanomami Davi Kopenawa aprofunda essa cosmovisão ao descrever os *xapiri*, os espíritos da floresta que habitam as montanhas e atuam como curadores da terra, da água e do tempo. Para os Yanomami, esses seres não são metáforas, mas entidades com as quais estabelecem relações concretas: os *xapiri* “se preocupam com o planeta Terra” e ensinam os xamãs a proteger o equilíbrio do mundo³⁷. Kopenawa alerta que a destruição da floresta provocada pelo “povo da mercadoria” garimpeiros, madeireiros e grandes empreendimentos não é apenas um dano ambiental, mas uma agressão espiritual que pode levar à “queda do céu”, ou seja, ao fim do mundo. Como ele próprio afirma: “A floresta está viva”, é uma entidade viva. Nessa lógica, Krenak, explicita essa cosmovisão:

Não existe natureza separada da cultura, nem cultura separada da natureza. As pessoas que vivem nas florestas, nos rios, nas montanhas têm uma relação de parentesco com os outros seres. O rio é um parente, a árvore é um parente. Essa não é uma metáfora poética, é uma afirmação ontológica sobre como se constitui o mundo³⁸.

³⁶ REPAM. Realidade amazônica.

³⁷ KOPENAWA, D; ALBERT, B., A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami.

³⁸ KRENAK, A., Ideias para adiar o fim do mundo, p.46.

Nesse sentido, Silva et al., afirma: “o ‘sagrado’ se manifesta no ato de louvar as folhas, as matas, os rios, as encruzilhadas, os caminhos... todos estes ambientes se convergem ao corpo do médium, ao corpo do enfermo, ao corpo do esperançoso.”³⁹ Nessa perspectiva, observamos nas últimas décadas o protagonismo das lideranças amazônicas nas lutas nacionais e internacionais nos alertando e chamando a atenção do mundo para a proteção de seus territórios contra o avanço chamados projetos de desenvolvimento econômico. A exemplo das mulheres do movimento das quebradeiras de coco babaçu que conquistaram, através da luta, a Lei Babaçu Livre, que prevê: proibição da derrubada de palmeiras (florestas de babaçu); livre acesso das comunidades agroextrativistas aos babaçuais; proibição do uso de agrotóxicos por qualquer forma de utilização; proibição de queimadas dos babaçuais e do corte do cacho do coco inteiro porque isso compromete a reprodução e a vida das palmeiras, além de comprometer as formas de utilização tradicional sustentável do coco; proteção dos biomas da caatinga, cerrado e amazônia contra atividades predatórias; regularização fundiária em toda área de abrangência das florestas de babaçu; monitoramento e efetivação das leis Babaçu Livre aprovadas nos municípios e estados.

A defesa do território, nesses casos, é inseparável da defesa da identidade cultural e religiosa, e a resistência assume contornos de uma espiritualidade militante, que vê no cuidado da criação uma forma de obediência ao sagrado. A proteção dos territórios indígenas, reconhecida pela Constituição Federal de 1988 e por diversos instrumentos internacionais, é, portanto, uma exigência não apenas de justiça fundiária, mas de liberdade religiosa e cultural.

Nesse aspecto, a Resolução 36/55, ao afirmar que a liberdade de religião ou convicções deve ser “integralmente respeitada e garantida”, oferece um fundamento normativo para essa luta. Como nos lembra Davi Kopenawa, a luta pela terra é também uma luta contra um modelo econômico que coloca em risco o equilí-

³⁹ SILVA, R. et al., *Religiosidade afro-amazônica: Condição do bem-viver na Amazônia*, p. 18.

brio climático global: “O povo da mercadoria não ama a vida, nem a água, nem a floresta”. Nessa direção, Silva et al. definem o Bem Viver como “uma outra possibilidade de modo de vida, respaldada numa nova relação entre ser humano e natureza e interconectada às diferentes manifestações de vida”⁴⁰. Para Acosta⁴¹, o Bem Viver é uma prática de vida, é um projeto libertador e tolerante, sem preconceitos nem dogmas.

A prática do Bem Viver apresenta conceitos distintos nos diferentes povos e nas diferentes culturas. Mesmo diante da diversidade de saberes, essa prática apresenta um ponto em comum em todas as diferentes culturas: a convivialidade, um conjunto de “bons conviveres” locais que, pautado na compreensão de que no ambiente tudo tem vida, provoca o reconhecimento mútuo, a complementaridade e a harmonização. A pluralidade desses locais (*glocal*) sinaliza que sociedade e natureza não estão separadas, mas, sim, estão intimamente associadas. “O glocal indica o Bem viver, como o discurso policromo e ambivalente que integra as tradições indígenas ancestrais no contexto global e local, que, em oposição ao modelo hegemônico de desenvolvimento, propõe alternativas holísticas e ecocêntricas”⁴².

O Bem Viver defende uma postura biocêntrica na qual todos os elementos do ambiente possuem valores em si mesmos. Ele posiciona-se contra posturas antropocêntricas, que compreendem os elementos naturais como bens e mercancias, e assume uma postura crítica ao paradigma moderno de desenvolvimento. Em 2023, na carta *Laudate Deum*, sobre a crise climática, Francisco elencou a necessidade de comunhão e de responsabilidade para com a Mãe Terra. Afirmou: “[...] hoje somos obrigados a reconhecer que só é possível defender um ‘antropocentrismo situado’, ou seja, reconhecer que a vida humana não se pode compreender nem sustentar sem as outras criaturas”⁴³.

⁴⁰ SILVA, R. et al., Religiosidade afro-amazônica: Condição do bem-viver na Amazônia, p. 1.

⁴¹ ACOSTA, A., O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos, p.15.

⁴² BELING, A.; VANHULST, J., Aportes para una genealogía glocal del Buen Vivir, p. 12.

⁴³ FRANCISCO, P., Exortação apostólica *Laudate Deum*, sobre crise climática, n.67.

O sociólogo Huarachi critica o monopensamento ocidental e aponta o Bem Viver como perspectiva ecobiótica e cosmogônica:

[...] uma coisa é olhar para a história e ver a lógica da linearidade da vida, em que o futuro ganha importância, e o passado é algo superado e, portanto, sem importância; e, a partir do presente, deve-se olhar e adivinhar o futuro. Outra coisa é olhar para a história ciclicamente, pois ali está a acumulação de experiências e saberes. O futuro está atrás, por vir. E o futuro deve ser projetado em função da experiência milenar⁴⁴.

Nessa mesma perspectiva, Krenak no seu livro *Futuro ancestral*, expressou o caminho para recuperar a atenção para ouvir a Terra: “Os rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugerem que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui”⁴⁵. Esse desafio é explorado pela filósofa Vinciane Despret quando afirma que devemos criar mundos mais habitáveis.

Capítulo 21

[...] há sem nenhuma dúvida grande quantidade de modos de ser do habitar, que multiplicam os mundos. [...] Estou convencida [...] que multiplicar os mundos pode tornar mais habitável o nosso. Criar mundos mais habitáveis seria então buscar como honrar as maneiras de habitar, inventariar o que os territórios implicam e criam como maneiras de ser, como maneiras de fazer. Isto é o que lhes falo aos investigadores. Falo habitar, mas deveria dizer coabitar, pois não há nenhuma maneira de habitar que não seja em princípio e ante tudo “coabitar”⁴⁶.

A autora afirma de que há uma grande quantidade de modos de ser do habitar, que multiplicam e cita Boucheron para explicar sua ideia: “A imaginação é uma forma de hospitalidade, [dado que] nos

⁴⁴ HUARACHI, S., O bem-viver como perspectiva ecobiótica e cosmogônica, s/p.

⁴⁵ KRENAK, A., Futuro ancestral, p.11.

⁴⁶ DESPRET, V., Habitar como un pájaro: modos de hacer y de pensar los territorios, p.35-36 [tradução própria].

permite abrigar aquilo que, no sentimento do presente, agudiza um apetite pela alteridade⁴⁷. O chamado por uma alteridade ecológica consiste em sintonizar nossos corpos com a terra viva, buscar novas formas de falar que invoquem nosso envolvimento com a terra. Uma linguagem que incite a uma humildade em relação com os outros seres terrestres⁴⁸. Nas palavras de Petit “Abrir um mundo invisível para tornar o mundo real mais habitável”⁴⁹, isto é, “De sentir que estamos não apenas conectados àquelas e aqueles que estavam aqui antes de nós, mas intimamente ligados ao que está ao nosso redor, somos parte disso, estamos presentes nisso”⁵⁰.

Considerações finais

Em 1993, o Parlamento das Religiões Mundiais, na *Declaração de Ética Mundial* afirmou: “Não nos consideramos melhores que outras pessoas, mas temos confiança em que a sabedoria milenar de nossas religiões seja capaz de apontar caminhos, também para o futuro”. Entre esses caminhos está a ética da Terra, que “estende as fronteiras da comunidade para incluir solos, águas, plantas e animais; de forma coletiva, a Terra”⁵¹. A ética do cuidado convida-nos “a cuidar da interdependência e da eco-dependência, adaptando nosso comportamento e hábitos diários ao ritmo, ciclos e capacidade real da Mãe Terra”⁵².

O Bem Viver expressa uma harmonia construída a partir de laços respeitosos e criativos, de uma vida simples, que reconhece nossa coexistência e complementaridade. Nessa compreensão, é que se assenta o sentido de perceber o mundo como uma casa co-

⁴⁷ DESPRET, V., *Habitar como un pájaro: modos de hacer y de pensar los territorios*, p.35 [tradução própria].

⁴⁸ ABRAM, D., *Devenir animal: uma cosmología terrestre*.

⁴⁹ PETIT, M., *Somos animais poéticos: a arte, os livros e a beleza em tempos de crise*, p.47.

⁵⁰ PETIT, M., *Somos animais poéticos: a arte, os livros e a beleza em tempos de crise*, p.49.

⁵¹ ARANGUREN, L., *É o nosso momento. O paradigma do cuidado como desafio educativo*, p.304.

⁵² ARANGUREN, Luis., *É o nosso momento. O paradigma do cuidado como desafio educativo*, p.308.

mum. Por isso, que os territórios não são propriedades, mas a terra materna e companheira, “a que dá vida e nutre; que dá identidade e liga; a que nos sustenta ao nascimento e nos acolhe à morte; é terra sagrada”⁵³. Como afirmou Boff “O que não foi pode ainda ser, desde que nos deixemos inspirar pela cultura de nossos povos-testemunho que ainda casam Céu e Terra e vivem sob o arco-íris da benevolência do universo, das pessoas e de Deus”⁵⁴.

Em 2021, a Comissão Internacional para os Futuros da Educação, alertou-nos que a sobrevivência da humanidade, dos direitos humanos e do planeta vivo estão em risco. A saúde das pessoas e da Terra, “nosso único lar”, depende de alterar o rumo e de imaginar futuros alternativos que reequilibrem nossos relacionamentos uns com os outros, com o planeta e com a tecnologia. “Devemos reaprender nossas interdependências, bem como o nosso lugar e a nossa ação em um mundo que transcende a humanidade”⁵⁵. Caso contrário, será “possível imaginar um planeta esgotado com menos espaços para a habitação humana”⁵⁶.

Os conhecimentos e espiritualidades indígenas podem nos ajudar a compreender que fazemos parte de uma comunidade natural, que para ser saudável precisa viver em harmonia, sustentabilidade e bem-estar mútuos. Também, as perspectivas feministas – da maternidade e irmandade da Terra – nos ajudam a argumentar contra premissas que pautam relacionamentos abusivos e exploratórios da humanidade com a natureza. Por isso, que “A justiça social é inseparável da justiça ecológica. Não podemos aprender a cuidar do planeta vivo sem também aprender a cuidar uns dos outros. O cuidado não está relacionado apenas a afetos ou atitudes, mas possui um componente cognitivo central.”⁵⁷.

⁵³ ARANGUREN, Luis., É o nosso momento. O paradigma do cuidado como desafio educativo, p.311.

⁵⁴ BOFF, Leonardo. O casamento entre o céu e a terra, p.159.

⁵⁵ UNESCO. Reimaginar juntos nossos futuros – Um novo contrato social para a Educação, p.6.

⁵⁶ UNESCO. Reimaginar juntos nossos futuros – Um novo contrato social para a Educação, p.8.

⁵⁷ UNESCO. Reimaginar juntos nossos futuros – Um novo contrato social para a Edu-

O conhecimento e os ensinamentos indígenas fundamentados na terra e na água, bem como muitas cosmologias africanas e asiáticas, postulam relações nas quais os não humanos são entendidos não apenas como seres com seus próprios direitos, mas como educadores e professores com os quais os humanos podem aprender em relação. Em algumas tradições, elementos do mundo mais que humano são entendidos como mais velhos, mais sábios e merecedores de respeito, e reconhece-se que eles têm muito a nos ensinar⁵⁸.

Esse é o esforço de uma educação e espiritualidade ecológicas, que educa “no respeito e cuidado da Casa comum e estilos de vida mais sóbrios e amigos do ambiente”⁵⁹. Prestemos mais atenção e aprendamos com o planeta vivo. Compreendamos que “o ser humano é terra que anda”⁶⁰.

Defender a liberdade religiosa ou de crença significa, portanto, reconhecer e proteger as territorialidades sagradas onde a experiência do sagrado ganha sentido e se concretiza. Cuidar da terra, das águas e das florestas é, assim, promover a liberdade religiosa, fortalecer os direitos humanos e os direitos da natureza, e afirmar uma ética do Bem Viver que reconhece a interdependência entre todas as formas de vida.

Referências bibliográficas

ABRAM, David. **Devenir animal**: uma cosmología terrestre. 1 ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sigilo, 2021.

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Editora Elefante, 2020.

ALBARADO, Edilson da Costa; VASCONCELOS, Maria Eliane de Oliveira; HAGE, Salomão Antônio Mufarrej. Conviveres e saberes de comunidades
cação, p.65.

⁵⁸ UNESCO. Reimaginar juntos nossos futuros – Um novo contrato social para a Educação, p.110.

⁵⁹ DICASTÉRIO PARA A CULTURA E A EDUCAÇÃO. Pacto educativo global. Vademecum, p.16.

⁶⁰ MAMANI, F., Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas, s/p.

ribeirinhas e bem viver na amazônia. In: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO LATINO-AMERICANA DE SOCIOLOGIA, 32., 2019, Lima. *Anais* [...]. Lima: ALAS, 2019.

ASSEMBLEIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 10 de dezembro de 1948. Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>>. Acesso: maio de 2026.

ARANGUREN, Luis. É o nosso momento. O paradigma do cuidado como desafio educativo. Fundação SM, 2021.

BELING, Adrián; VANHULST, Julien. Aportes para uma genealogía glocal del Buen Vivir. In: *Economistas sin Fronteras* (EsF). El Buen Vivir como paradigma societal alternativo. n.23, 2016. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7015345>>. Acesso: maio de 2026.

BESSE, Jean-Marc. Geografia e existência: a partir da obra de Eric Dardel. In: DARDEL, Eric. **O homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. Trad. Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2015.P.111-139.

BIELEFELD, Heiner. **Um bem precioso**: o direito à liberdade religiosa ou de crença. Relatório da ACN, 2021.

BOFF, Leonardo. **O casamento entre o céu e a terra**. Rio de Janeiro: Salamandra, 2001.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, 1988.

CAPRA, Fritjot. **A teria da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 2012.

CARVALHO, Isabel. **Educação ambiental**: a formação do sujeito ecológico. 6 ed. São Paulo: Cortez, 2012.

DARDEL, Eric. **O homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. Trad. Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2015.

DESPRET, Vinciane. **Habitar como un pájaro**: modos de hacer y de pensar los territorios. 1 ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2022.

DICASTÉRIO PARA A CULTURA E A EDUCAÇÃO. **Pacto educativo global**. *Vademecum*. 2019.

ELIADE, Mircea. **Lo sagrado y lo profano**. 3 ed. Trad. Luis Gil. Barcelona: Editorial Labor, 1979.

ELIADE, Mircea. **Mefistófeles e o andrógino**: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. Trad. Ivone Castilho Benedetti. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRANCISCO, Papa. **Exortação apostólica pós-sinodal Querida Amazônia**. Brasília: Edições CNBB, 2020a.

FRANCISCO, Papa. **Carta encíclica Fratelli Tutti**. Sobre a fraternidade e a amizade social. 2020b.

FRANCISCO, Papa. **Carta encíclica *Laudato Si'***. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, Papa. **Exortação apostólica *Laudate Deum***, sobre crise climática. Vaticano: Santa Sé. 2023.

FUNDAÇÃO PONTIFÍCIA ACN. **Liberdade Religiosa no Mundo – Relatório 2025**. Disponível em: <<http://www.acn.org.br/relatorio-liberdade-religiosa/>> Acesso em: 28 jul. 2026.

HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras**: cachorros, pessoas e alteridade significativa. Trad. Pê Moreira. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HUARACHI, Simón. O bem-viver como perspectiva ecobiótica e cosmogônica. Entrevista concedida à **Revista do Instituto Humanitas Unisinos (IHU on-line)**, ed. 340, 23 ago. 2010.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

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

MAMANI, Fernando. **Buen Vivir / Vivir Bien**. Filosofia, políticas, estratégias y experiencias regionales andinas. 1 ed. Lima, Perú, 2001.

MUÑOZ, M. G. Saber indígena e meio ambiente: experiências de aprendizagem comunitária. In: LEFF, E. **A Complexidade Ambiental**. Tradução de Eliete Wolff. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

OLIVEIRA, Livia de. Ainda sobre percepção, cognição e representação em geografia. In: MENDONÇA, Francisco; KOZEL, Salette (orgs.). **Elementos de epistemologia da geografia contemporânea**. 1 ed. Curitiba: UFPR, 2009. P.189-196.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas na Religião ou Convicção. **Resolução 36/55**, de 25 de novembro de 1981. Disponível em: <<https://www.un.org>>. Acesso em: 28 jul. 2026.

PARLAMENTO das Religiões Mundiais. **Declaração de Ética Mundial**. Chicago, EUA, 1993.

PETIT, Michèle. **Somos animais poéticos**: a arte, os livros e a beleza em tempos de crise. São Paulo: Editora 34, 2024.

PIORSKY, Gandhi. **Brinquedos do chão**: a natureza, o imaginário e o brincar. São Paulo: Peirópolis, 2016.

REIGOTA, Marcos. **A floresta e a escola**: por uma educação ambiental pós-moderna. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2002.

REPAM. **Realidade amazônica**. Brasília: REPAM, 2020.

ROSENDAHL, Zeny. Uma proposição temática. In: MENDONÇA, Francisco;

KOZEL, Salette (orgs.). **Elementos de epistemologia da geografia contemporânea**. 1 ed. Curitiba: UFPR, 2009. P.197-214.

SILVA, Reginaldo Conceição da et al. Religiosidade afro-amazônica: Condição do bem-viver na amazônia. *Revista Presença Geográfica*, v. 7, n. Esp. 2, 2020.

SUERTEGARAY, Dirce. Geografia física (?) geografia ambiental (?) ou geografia e ambiente (?). In: MENDONÇA, Francisco; KOZEL, Salette (orgs.). **Elementos de epistemologia da geografia contemporânea**. 1 ed. Curitiba: UFPR, 2009. P.111-120.

TUAN, Yi-Fu. Lugar: uma perspectiva experiencial. *Geograficidade*, 8(1), 4-15, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/geograficidade/article/view/27150>>. Acesso: abril de 2026.

UNESCO. Comissão Internacional sobre os Futuros da Educação. **Reimaginar juntos nossos futuros** – Um novo contrato social para a Educação. Fundação SM: Boadilla del Monte, 2022.

Capítulo 22

Promoção da liberdade religiosa através da difusão da cultura:

O Cristo Redentor como espaço sagrado de acolhimento e diálogo com a sociedade

*Promoting religious freedom through cultural outreach:
Christ the Redeemer as a sacred space of welcome and
dialogue with society*

*Promoción de la libertad religiosa a través de la difusión
de la cultura:*

*El Cristo Redentor como espacio sagrado de acogida y
diálogo con la sociedad*

*Padre Omar Raposo¹
Leanna Scal²*

Resumo

O presente artigo analisa o Santuário Arquidiocesano Cristo Redentor como espaço de promoção da liberdade religiosa por meio da difusão da cultura. Partindo da reconstrução histórica da gênese do monumento, evidencia-se que sua origem está profundamente vinculada à manifestação pública da fé católica e à mobilização da sociedade brasileira, consolidando-se, ao longo do tempo, como um dos principais símbolos religiosos e culturais do país. Em seguida, demonstra-se como a elevação do monumento à santuário ampliou sua missão evangelizadora, integrando culto, patrimônio, arte e comunicação em uma perspectiva de diálogo permanente com a sociedade. O estudo destaca ainda o papel do Cristo Redentor como

¹ Reitor do Santuário Cristo Redentor e mestrando em gestão pela ISAG.

² Coordenadora de Comunicação Institucional do Santuário Cristo Redentor e mestre em Comunicação Social pela PUC-Rio. <http://lattes.cnpq.br/798981084517594>

cenário de grandes acontecimentos nacionais e internacionais, bem como sua atuação durante a pandemia da Covid-19, quando permaneceu em atividade por meio de iniciativas religiosas, culturais e solidárias, reafirmando sua vocação de serviço à vida e ao bem comum. Examina-se, igualmente, a contribuição do Santuário para o diálogo inter-religioso, especialmente por meio de iniciativas voltadas à promoção da paz e da cultura do encontro, em consonância com o magistério da Igreja e os princípios da liberdade religiosa.

Palavras-chave: Cristo Redentor, liberdade religiosa, cultura, diálogo inter-religioso, bem comum.

Abstract

This article examines the Archdiocesan Sanctuary of Christ the Redeemer as a venue for promoting religious freedom through cultural outreach. Drawing upon a historical reconstruction of the monument's origins, the study shows that its genesis is deeply rooted in the public expression of the Catholic faith and the active mobilization of Brazilian society, gradually establishing it as one of the country's foremost religious and cultural symbols. It then demonstrates how the monument's elevation to sanctuary status expanded its evangelizing mission, integrating worship, heritage, art, and communication into an ongoing dialogue with society. The study also highlights Christ the Redeemer's role as a setting for major national and international events, as well as its efforts during the COVID-19 pandemic—a period in which it remained active through religious, cultural, and charitable initiatives, reaffirming its commitment to serving life and the common good. The study also examines the Sanctuary's contribution to interreligious dialogue, particularly through initiatives aimed at promoting peace and a “culture of encounter,” in alignment with the Church's magisterium and the principles of religious freedom.

Keywords: Christ the Redeemer, religious freedom, culture, interreligious dialogue, common good.

Resumen

El presente artículo analiza el Santuario Arquidiocesano del Cristo Redentor como un espacio de promoción de la libertad religiosa mediante la difusión de la cultura. A partir de la reconstrucción histórica de la génesis del monumento, se pone de manifiesto que su origen está profundamente vinculado a la manifestación pública de la fe católica y a la movilización de la sociedad brasileña, consolidándolo, con el paso del tiempo, como uno de los principales símbolos religiosos y culturales del país. A continuación, se demuestra que la elevación del monumento a la categoría de santuario amplió su misión evangelizadora, integrando el culto, el patrimonio, el arte y la comunicación desde una perspectiva de diálogo permanente con la sociedad. El estudio destaca, además, el papel del Cristo Redentor como escenario de grandes acontecimientos nacionales e internacionales, así como su actuación durante la pandemia de la COVID-19, período en el que permaneció en actividad mediante iniciativas religiosas, culturales y solidarias, reafirmando su vocación de servicio a la vida y al bien común. Asimismo, se examina la contribución del Santuario al diálogo interreligioso, especialmente a través de iniciativas orientadas a la promoción de la paz y de la cultura del encuentro, en consonancia con el magisterio de la Iglesia y con los principios de la libertad religiosa.

Palabras clave: Cristo Redentor; libertad religiosa; cultura; diálogo interreligioso; bien común.

Introdução

O Monumento ao Cristo Redentor, erigido no topo do Corcovado, transcende a sua condição de patrimônio arquitetônico e ícone paisagístico internacional para se consolidar como um espaço de profunda densidade teológico-espiritual e sócio-histórica. Na interseção entre a fenomenologia do sagrado e a identidade cultural brasileira, o Santuário Arquidiocesano Cristo Redentor atua simultaneamente como centro de irradiação da fé católica e polo de convergência comunitária.

Sua centralidade no cenário nacional e global reflete uma articulação singular entre a dimensão litúrgica e a preservação da memória e da arte, convertendo o monumento em um local privilegiado onde a sacralidade do espaço dialoga continuamente com as complexidades da sociedade contemporânea.

No âmbito das ações culturais, o cotidiano do santuário pauta-se pelo exercício sistemático da práxis pastoral e pelo acolhimento irrestrito aos peregrinos e visitantes de diversas tradições e nacionalidades. A vivência litúrgica diária, estruturada na Capela Nossa Senhora Aparecida, na Capela *Laudato Si* e no platô do monumento, por meio da celebração dos sacramentos, das orações comunitárias e do acompanhamento espiritual, confere ao espaço a condição de refúgio existencial e renovação da fé.

Esse acolhimento, fundamentado na eclesiologia da “Igreja em saída” e na devoção ao Sagrado Coração de Jesus, traduz-se no imperativo da hospitalidade, onde a postura física dos braços abertos do monumento se converte em diretriz pastoral de escuta, compaixão e inclusão.

Este artigo sustenta que o Santuário Arquidiocesano Cristo Redentor constitui um modelo contemporâneo de promoção da liberdade religiosa por meio da difusão da cultura e da construção de um espaço de diálogo, demonstrando que a manifestação pública da fé pode contribuir para a promoção do bem comum.

1. A gênese do Cristo Redentor

A origem do monumento remonta à iniciativa do padre Pierre-Marie Bos, missionário lazarista francês que chegou ao Rio de Janeiro em 1859 para exercer a função de capelão do Colégio da Imaculada Conceição, em Botafogo. Impressionado com a vista para o Monte Corcovado, vislumbrou naquele local o espaço ideal para a construção de um monumento religioso.

A princesa Isabel, filha do Imperador D. Pedro II, frequentava aquela igreja. Em 1888, quando assinou a Lei da Abolição da escravidão, os abolicionistas quiseram homenageá-la com uma

estátua no alto do Corcovado. A princesa Isabel gentilmente declinou a homenagem, determinando que fosse erguida uma imagem do Sagrado Coração de Jesus, que para ela era o “verdadeiro Redentor dos homens”.

Anos mais tarde, em 1921, nos preparativos para as comemorações do Centenário da Independência do Brasil, um grupo de leigos chamado Círculo Católico se reuniu para estudar a proposta da construção do monumento. O projeto vencedor foi o do engenheiro Heitor da Silva Costa: uma imensa imagem de Jesus Cristo sobre um pedestal, segurando uma grande cruz, com a mão esquerda, e o globo, com a mão direita. O presidente Epitácio Pessoa autorizou a construção, e o espaço do cume do Corcovado foi cedido à Arquidiocese do Rio de Janeiro.

Dom Sebastião Leme imediatamente criou a Comissão Organizadora do Monumento, lançando uma grande campanha de arrecadação para a construção, que seria totalmente financiada por doações do povo brasileiro. Foi grande a mobilização popular e as doações se multiplicaram.

O projeto de Heitor da Silva Costa foi exposto no centro do Rio de Janeiro e os cariocas, sempre apaixonados por futebol, o apelidaram ‘o Cristo da bola’. Após receber muitas críticas, Dom Sebastião Leme solicitou ao engenheiro um novo projeto, para que o monumento pudesse ser percebido de longe, com maior significado religioso.

Heitor da Silva Costa concebeu uma nova imagem de Jesus, com os braços abertos, tendo o Corcovado como um enorme pedestal, como imaginou o padre Bos. Carlos Oswald criou um esboço do novo projeto, que foi prontamente aceito pelas autoridades. Os cálculos foram cuidadosos, projetando a estátua quase como uma extensão da montanha, unindo a paisagem da cidade do Rio de Janeiro, sinal da criação de Deus, com o símbolo arquitetônico da redenção.

Em 1924, Heitor da Silva Costa viajou para Paris, para contratar o escultor Paul Landowski, especialista no estilo *Art Déco*, que realizou uma maquete de quatro metros e a escultura em ta-

manho real da cabeça e das mãos. Heitor da Silva Costa, Carlos Oswald e Paul Landowski são considerados os criadores do monumento. O engenheiro Albert Caquot foi responsável pelos cálculos estruturais. Os moldes, em peças de gesso, da cabeça e das mãos foram enviados ao Brasil em partes numeradas.

1.1. A construção de um símbolo público da fé

A construção do monumento aconteceu entre 1926 e 1931. Em 1928, o Papa Pio XI publicou a encíclica *Miserentissimus Redemptor*, sobre a reparação que a humanidade deve prestar ao Sagrado Coração de Jesus. Em unidade com a Igreja universal, Dom Sebastião Leme determinou que fosse esculpido um coração no peito do Cristo Redentor, fazendo do monumento uma imagem estilizada do Sagrado Coração de Jesus.

O coração de pedra também é visível por dentro da construção. Esta é a única parte interna revestida por pequenos triângulos de pedra sabão, assim como todo o exterior do monumento. Os triângulos de pedra sabão foram colados em mosaico por senhoras da sociedade, que aproveitaram para escrever no verso das pedras os nomes de seus familiares e entes queridos.

No dia 12 de outubro de 1931, na inauguração do monumento, o Cardeal Sebastião Leme realizou o Ato de Consagração do Brasil ao Sagrado Coração de Jesus, dizendo: “Cristo vence, Cristo reina, Cristo impera. Cristo proteja o Brasil contra todos os males”.

Os elementos históricos apresentados demonstram que o monumento ao Cristo Redentor foi construído por brasileiros, com doações do povo brasileiro, motivados pela fé cristã, para comemorar a Independência do Brasil.

2.2. Um santuário a céu aberto

Mais tarde, em 2006, no aniversário de 75 anos de inauguração do monumento, o Cristo Redentor foi erigido Santuário Católico, o primeiro santuário a céu aberto no mundo. Inserido no verde da Floresta da Tijuca, com uma das mais belas paisagens do planeta,

o Santuário Cristo Redentor da Arquidiocese do Rio de Janeiro une o turismo e a peregrinação, como um verdadeiro lugar de encontro.

Mais do que um empreendimento arquitetônico, a construção do Cristo Redentor constituiu uma manifestação pública da fé católica, viabilizada pela mobilização espontânea da sociedade brasileira. Desde sua origem, portanto, o monumento nasceu como expressão da participação dos fiéis, revelando a vocação de um lugar de encontro entre religião, cultura e sociedade.

2. Do culto à cultura: a vocação do Santuário Cristo Redentor

Paralelamente à vocação religiosa, o Cristo Redentor desempenha um papel proeminente na promoção cultural e na mediação com a esfera pública. A utilização do monumento como plataforma de comunicação visual, operada por meio de iluminações temáticas e projeções mapeadas, exemplifica a capacidade da instituição de pautar debates fundamentais, como por exemplo a conscientização acerca da saúde pública, o combate à violência de gênero, o combate ao racismo e a salvaguarda dos direitos humanos.

Somam-se a isso as iniciativas de caráter artístico, concertos e encontros ecumênicos e inter-religiosos realizados no platô, os quais posicionam o Santuário como um catalisador da cultura da paz, do respeito à diversidade e da fraternidade universal.

De acordo com o Diretório sobre a piedade popular e liturgia, publicado em 2002 pela Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, justamente por ser um lugar de culto, o Santuário torna-se também um irradiador de cultura, evangelização e diálogo com a sociedade.

Nessa perspectiva, os santuários podem desempenhar um papel importante na definição da identidade cultural de uma nação. Uma vez que um santuário pode produzir uma síntese harmoniosa entre graça e natureza, piedade e arte, ele também pode ser apresentado como um exemplo da *via pulchritudinis*

para a contemplação da beleza de Deus, do mistério da *Tota pulchra* e da maravilhosa realização dos Santos. Deve-se reconhecer também a tendência de promover santuários como “centros culturais”. Esses esforços incluem a organização de cursos e palestras, dos quais podem derivar publicações importantes, bem como a produção de “representações” sacras, concertos e outras atividades artísticas e literárias.³

2.1. Cristo Redentor e os grandes eventos

O Cristo Redentor, como símbolo maior da expressão psicossocial do povo brasileiro, tem se tornado a grande referência de luz e sinal para os eventos que aconteceram no Rio de Janeiro nas últimas décadas. O monumento passou a desempenhar um papel cada vez mais relevante como cenário e protagonista de acontecimentos que marcaram a história religiosa, política, cultural e esportiva do país.

Essa trajetória revela que sua importância transcende a dimensão arquitetônica ou turística, afirmando-o como um espaço de acolhimento, diálogo e projeção internacional dos valores da fraternidade, da paz e da esperança. Como destaca a obra *90 Anos de Braços Abertos para os Grandes Eventos*, o Cristo Redentor tornou-se uma referência permanente para os grandes acontecimentos realizados no Rio de Janeiro, funcionando como um símbolo capaz de comunicar, simultaneamente, identidade religiosa e pertencimento nacional.

Um dos marcos dessa vocação ocorreu em 1980, durante a primeira visita apostólica de São João Paulo II ao Brasil. A presença do Pontífice diante do monumento projetou internacionalmente a imagem do Cristo Redentor como expressão da fé do povo brasileiro e como lugar privilegiado para o anúncio do Evangelho. A partir desse momento, o monumento passou a integrar definitivamente o roteiro dos grandes eventos e das visitas de chefes de

³ CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. Diretório sobre piedade popular e liturgia: princípios e orientações, n. 276.

Estado, líderes religiosos e personalidades internacionais, consolidando-se como um espaço de relevância não apenas eclesial, mas também diplomática e cultural.

Nas décadas seguintes, o Cristo Redentor acompanhou a crescente internacionalização da cidade do Rio de Janeiro. Durante os V Jogos Mundiais Militares, realizados em 2011, o monumento tornou-se um local de oração e confraternização entre atletas de dezenas de países, reafirmando sua vocação para promover valores universais como a paz, a amizade entre os povos e o respeito mútuo. A realização do evento evidenciou que, mesmo em um contexto competitivo, o Cristo Redentor permanecia como uma referência espiritual capaz de reunir diferentes culturas em torno da fraternidade.

No ano seguinte, durante a Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável (Rio+20), o monumento assumiu uma nova dimensão simbólica ao associar sua imagem às discussões sobre preservação ambiental e responsabilidade com a criação. O Cristo Redentor tornou-se um importante cenário das mensagens relacionadas ao desenvolvimento sustentável, antecipando, de certo modo, o diálogo que a Igreja aprofundaria posteriormente com a Encíclica *Laudato Si'*, ao reconhecer que o cuidado com a Casa Comum também integra a missão cristã.

Essa vocação foi concretizada anos mais tarde, em 2024, com a inauguração da Capela *Laudato Si'* no Santuário Cristo Redentor. Dedicada à adoração ao Santíssimo Sacramento, a capela constitui um espaço permanente de espiritualidade inspirado na ecologia integral proposta pelo Papa Francisco. Diariamente, grupos de peregrinos e visitantes reúnem-se ali para momentos de oração.

A Jornada Mundial da Juventude Rio 2013 representou um dos momentos mais expressivos dessa trajetória. Com a presença do Papa Francisco e de milhões de peregrinos vindos de todas as partes do mundo para o Rio de Janeiro, o Cristo Redentor tornou-se um dos principais símbolos da evangelização dirigida à juventude. Mais uma vez o santuário foi um espaço de oração, celebração e testemunho público da fé cristã, evidenciando sua capacidade de acolher povos, culturas e idiomas distintos.

Nos anos de 2014 e 2016, com a realização da Copa do Mundo FIFA, dos Jogos Olímpicos e dos Jogos Paralímpicos, o monumento voltou a ocupar posição central na comunicação internacional sobre o Brasil. Presente nas transmissões televisivas, nas campanhas institucionais e na recepção de delegações esportivas, o monumento tornou-se uma imagem universal da hospitalidade brasileira. Durante os Jogos Olímpicos, sua figura foi constantemente associada aos ideais de convivência entre os povos, respeito às diferenças e promoção da paz, enquanto os Jogos Paralímpicos reforçaram valores como inclusão e valorização de cada ser humano.

A sucessão desses acontecimentos demonstra que o Cristo Redentor passou a exercer uma função singular na vida pública brasileira. Reforçando o seu papel de santuário católico, tornou-se um espaço privilegiado para o diálogo entre religião, cultura, esporte, ciência, diplomacia e sociedade. Sua presença constante nos principais eventos internacionais realizados no Rio de Janeiro revela a capacidade do monumento de articular diferentes dimensões da experiência humana, oferecendo ao mundo uma imagem do Brasil marcada pelo acolhimento, pela fraternidade e pela abertura ao encontro.

2.2. Uma vocação revelada: o Cristo Redentor em tempos de pandemia

A pandemia da Covid-19 representou um momento singular na história recente do Cristo Redentor e evidenciou sua vocação como espaço de evangelização e solidariedade. Enquanto grande parte dos monumentos, templos e equipamentos culturais do mundo permanecia fechada em razão das medidas de isolamento social, o Santuário Cristo Redentor interrompeu apenas a visitação turística, mantendo-se ativo em sua missão religiosa e social.

O fechamento ao turismo não significou o encerramento de suas atividades, mas, ao contrário, uma profunda ressignificação de sua presença na vida da sociedade. Durante o período de *lockdown*, o Cristo Redentor transformou-se em um verdadeiro centro permanente de comunicação da esperança. Diariamente, eram realizadas

transmissões ao vivo de celebrações litúrgicas e momentos de oração alcançando milhares de pessoas que, confinadas em suas casas, encontravam no monumento um sinal de conforto e proximidade.

Em um tempo marcado pelo distanciamento físico, o santuário utilizou o ambiente digital para manter viva a experiência comunitária da fé, reafirmando que a evangelização acompanha as transformações da sociedade e os novos meios de comunicação.

Paralelamente à dimensão espiritual, o Cristo Redentor tornou-se palco de uma ampla mobilização solidária. Artistas de reconhecimento nacional realizaram apresentações musicais diretamente do alto do Corcovado, sem público presencial, em transmissões destinadas à arrecadação de recursos e alimentos para famílias em situação de vulnerabilidade social. A força simbólica do principal monumento brasileiro conferiu visibilidade às campanhas e potencializou o alcance das ações, unindo cultura, fé e responsabilidade social em uma mesma iniciativa.

Os resultados dessa mobilização ultrapassaram o caráter simbólico. As campanhas promovidas a partir do Cristo Redentor possibilitaram a distribuição de aproximadamente 500 toneladas de alimentos, destinadas a milhares de pessoas afetadas pelos impactos econômicos e sociais da pandemia. Dessa forma, o monumento reafirmou sua missão como santuário vivo, demonstrando que a ocupação do espaço religioso não se limita à realização de celebrações litúrgicas, mas se concretiza também em ações efetivas de cuidado com os mais vulneráveis.

Sob a perspectiva da promoção da liberdade religiosa por meio da difusão da cultura, esse período revela uma dimensão particularmente relevante. Em vez de permanecer apenas como um símbolo contemplativo, o Cristo Redentor assumiu uma presença ativa na esfera pública, articulando evangelização, comunicação, arte e assistência social em resposta a uma emergência mundial.

Com a retomada gradual das atividades presenciais após a pandemia, o Cristo Redentor reafirmou sua posição como o principal símbolo da identidade brasileira diante do mundo. Um dos marcos desse novo período foi a aplicação simbólica da primeira

dose da vacina contra a Covid-19 no monumento, em cerimônia que representou não apenas o avanço da ciência, mas também a esperança de superação de uma das maiores crises sanitárias da história recente. A escolha do Cristo Redentor para esse momento revelou o reconhecimento de sua força simbólica como espaço de união entre fé, ciência e compromisso com a vida.

O protagonismo assumido durante a pandemia fortaleceu ainda mais a presença internacional do monumento. Se antes o Cristo Redentor já era reconhecido como um ícone do Rio de Janeiro e do Brasil, a partir desse período consolidou-se também como um espaço de acolhimento capaz de dialogar com os grandes temas da humanidade. Sua imagem passou a estar cada vez mais associada a eventos de alcance mundial, campanhas humanitárias, manifestações culturais e celebrações que transcendem fronteiras religiosas e nacionais.

Esse reconhecimento reflete-se também no crescente interesse de artistas, atletas, líderes políticos e personalidades de diversas partes do mundo em visitar o Santuário Cristo Redentor. Para muitos, a experiência ultrapassa o caráter turístico e transforma-se em um verdadeiro encontro espiritual. Diversas personalidades do mundo da cultura, do esporte, da política e das artes, profundamente tocadas pela experiência espiritual proporcionada pelo Santuário, passaram a escolher o Cristo Redentor para celebrar momentos marcantes de suas vidas, como o matrimônio, o batismo de seus filhos e outros sacramentos da Igreja.

Essa realidade evidencia que o Cristo Redentor ocupa um lugar singular entre os grandes monumentos contemporâneos. Diferentemente de outros ícones urbanos que desempenham predominantemente funções turísticas ou patrimoniais, o Cristo permanece um espaço religioso plenamente vivo, no qual a dimensão cultural convive harmoniosamente com sua relevância cultural, diplomática e social. É precisamente essa integração entre fé, cultura e vida pública que explica sua capacidade de permanecer protagonista dos grandes acontecimentos nacionais e internacionais, oferecendo ao mundo uma imagem do Brasil marcada pela hospitalidade, pela solidariedade e pela abertura ao diálogo.

Nesse sentido, os braços abertos do Cristo Redentor tornam-se uma expressão concreta da fraternidade universal proposta pelo Papa Francisco na Carta Encíclica *Fratelli tutti*: uma presença que não ergue muros, mas constrói pontes; que não exclui, mas acolhe; que não se limita à afirmação de uma identidade religiosa, mas a coloca a serviço do encontro entre os povos e da promoção do bem comum.

3. Os braços abertos à diversidade religiosa

Um importante aspecto que evidencia a contribuição do Santuário Cristo Redentor para a promoção da liberdade religiosa é sua atuação permanente no campo do diálogo inter-religioso. Embora seja um santuário católico pertencente à Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, o Cristo Redentor consolidou-se como um espaço privilegiado de encontro entre diferentes tradições religiosas, reafirmando a compreensão de que a defesa da dignidade humana, da paz e do bem comum constitui um patrimônio compartilhado por todos.

Essa vocação encontra-se em consonância com a atuação do Cardeal Orani João Tempesta, Arcebispo Metropolitano do Rio de Janeiro e responsável pela Comissão Arquidiocesana de Ecu-
menismo e Diálogo Inter-Religioso. Ao longo de seu episcopado, Dom Orani tem promovido inúmeras iniciativas voltadas à construção da cultura do encontro, utilizando o Santuário Cristo Redentor como lugar de convivência respeitosa entre diferentes expressões religiosas. Essas iniciativas expressam a compreensão de que a abertura ao diálogo constitui dimensão essencial da missão evangelizadora da Igreja, conforme orienta o Concílio Vaticano II.

O Santuário tem sediado celebrações, momentos de oração, encontros de lideranças religiosas e manifestações públicas em torno de causas humanitárias que transcendem as diferenças confessionais. Nessas ocasiões, representantes de diferentes denominações religiosas reúnem-se sob os braços do Cristo Redentor para afirmar valores universais como a paz, a defesa da vida, a justiça social e a solidariedade.

Essa prática encontra sólido fundamento no magistério do Papa Francisco. Na Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*, o Pontífice afirmou que o diálogo inter-religioso é uma condição necessária para a paz no mundo.

Uma atitude de abertura na verdade e no amor deve caracterizar o diálogo com os crentes das religiões não-cristãs, apesar dos vários obstáculos e dificuldades, de modo particular os fundamentalismos de ambos os lados. Este diálogo inter-religioso é uma condição necessária para a paz no mundo e, por conseguinte, é um dever para os cristãos e também para outras comunidades religiosas. Este diálogo é, em primeiro lugar, uma conversa sobre a vida humana ou simplesmente – como propõem os Bispos da Índia – “estar aberto a eles, compartilhando as suas alegrias e penas”. Assim aprendemos a aceitar os outros, na sua maneira diferente de ser, de pensar e de se exprimir. Com este método, poderemos assumir juntos o dever de servir a justiça e a paz, que deverá tornar-se um critério básico de todo o intercâmbio. Um diálogo, no qual se procurem a paz e a justiça social, é em si mesmo, para além do aspecto meramente pragmático, um compromisso ético que cria novas condições sociais. Os esforços à volta dum tema específico podem transformar-se num processo em que, através da escuta do outro, ambas as partes encontram purificação e enriquecimento. Portanto, estes esforços também podem ter o significado de amor à verdade.⁴

Entre essas iniciativas realizadas no Cristo Redentor, destaca-se a Vigília Inter-Religiosa Contra o Feminicídio e pela Dignidade e Proteção da Mulher, em maio de 2026. Presidida pelo Cardeal Orani João Tempesta, a celebração reuniu dezenas de lideranças religiosas em um gesto comum de oração, reflexão e compromisso social diante da crescente violência contra as mulheres. A iluminação lilás do Cristo Redentor

⁴ EG 250

simbolizou o repúdio ao feminicídio e a defesa da dignidade feminina, enquanto representantes de diversas tradições religiosas proclamaram conjuntamente que a proteção da mulher constitui um valor universal que ultrapassa fronteiras culturais e confessionais. A iniciativa enfatizou três eixos fundamentais: a unidade espiritual entre as religiões, a defesa incondicional da vida e o fortalecimento de redes de apoio às vítimas da violência, demonstrando que o diálogo inter-religioso pode produzir impactos concretos na promoção dos direitos humanos e da cultura da paz.

3.1 O bem comum como fundamento

Nesse contexto, o Cristo Redentor ultrapassa sua função de monumento religioso para afirmar-se como um verdadeiro espaço da cultura do encontro, expressão utilizada pelo Papa Francisco para designar a capacidade de construir pontes em uma sociedade marcada por polarizações e conflitos. A experiência desenvolvida no santuário demonstra que a liberdade religiosa não consiste apenas na garantia do exercício individual da fé, mas também na possibilidade de as diferentes tradições religiosas colaborarem publicamente na promoção da paz e da justiça social. Assim, o Cristo Redentor reafirma sua vocação como símbolo universal de acolhimento, onde a identidade católica do Santuário se converte em fundamento para o diálogo e para a construção do bem comum.

No Santuário Cristo Redentor, o princípio do bem comum constitui o eixo estruturante de sua atuação institucional. Em seu modelo de governança, o monumento, embora pertença à Igreja Católica, foi concebido como um espaço aberto à sociedade, no qual a evangelização convive harmoniosamente com a promoção da cultura, do diálogo, da solidariedade e da responsabilidade socioambiental. Nessa perspectiva, sua identidade religiosa é o fundamento de uma atuação orientada ao serviço de toda a sociedade.

Essa vocação manifesta-se também na própria configuração do monumento. Construído a céu aberto, o Cristo Redentor foi concebido para acolher indistintamente peregrinos e visitantes, independentemente de sua religião, nacionalidade ou convicções. Não há qualquer distinção de acesso em razão da pertença religiosa, reafirmando o santuário como um espaço de hospitalidade, convivência e respeito mútuo. Os braços abertos do Cristo tornam-se, assim, expressão concreta de uma Igreja que acolhe, dialoga e serve, integrando-se plenamente à dinâmica do ecumenismo, do diálogo inter-religioso e da promoção do bem comum.

Conclusão

Nesse contexto, o compromisso social do Santuário Arquidiocesano Cristo Redentor concretiza-se também na implementação de uma governança socioambiental inspirada pela Doutrina Social da Igreja e pelo paradigma da ecologia integral. Por meio do Consórcio Cristo Sustentável e da articulação dos Objetivos de Desenvolvimento Humano (ODH), que relacionam as Obras de Misericórdia à Agenda 2030 das Nações Unidas, sua atuação estende-se à assistência humanitária, à capacitação profissional, à preservação ambiental e à promoção do desenvolvimento humano integral.

Dessa forma, consolida-se uma síntese entre o culto sagrado, a dinamização cultural e a responsabilidade ético-social, reafirmando o Cristo Redentor como um símbolo vivo de transformação e coesão social.

A análise histórica, pastoral e institucional demonstra que o Cristo Redentor ultrapassou a condição de monumento religioso para afirmar-se como um espaço vivo de evangelização, produção cultural, diálogo inter-religioso e promoção da dignidade humana

Sob os braços abertos do Cristo Redentor, a promoção da liberdade religiosa realiza-se pela difusão da cultura do encontro, demonstrando que a identidade católica do Santuário se traduz em acolhimento, diálogo e serviço ao bem comum.

Referências bibliográficas

CONCÍLIO VATICANO II. **Declaração Dignitatis Humanae sobre a liberdade religiosa**. Cidade do Vaticano, 1965.

CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO E A DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. **Diretório sobre piedade popular e liturgia: princípios e orientações**. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002.

FGV PROJETOS. **Cristo 90+: de braços abertos para o amanhã**. Rio de Janeiro: FGV Projetos, 2022.

FRANCISCO. Carta encíclica *Fratelli tutti*: **sobre a fraternidade e a amizade social**. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

FRANCISCO. *Evangelii Gaudium (EG)*: **sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. São Paulo: Paulinas, 2013.

RAPOSO, Omar (org.). **Cristo Redentor: 90 anos de braços abertos para os grandes eventos**. Rio de Janeiro: Daijo Editora, 2021.

RAPOSO, Omar (org.). **A espiritualidade do Cristo Redentor e as doze promessas do Sagrado Coração de Jesus**. São Paulo: Paulus, 2021.

Capítulo 23

Espiritualidades inclusivas: inter-religiosidade e a comunidade LGBTQIAPN+

Inclusive spiritualities: Interreligious dialogue and the LGBTQIAPN+ community

Espiritualidades inclusivas: interreligiosidad y la comunidad LGBTQIAPN+

Maria Cristina S. Furtado¹

Resumo

Este capítulo analisa como diferentes tradições religiosas: Cristianismo, Judaísmo, Islamismo, Budismo, religiões de matrizes africanas e Espiritismo, compreendem e respondem à diversidade sexual e de gênero. A partir de uma abordagem comparativa, o capítulo mostra que nenhuma religião é homogênea: todas possuem disputas internas, leituras conservadoras e correntes inclusivas. Situa a Resolução nº 36/55 da ONU como fundamento jurídico e ético, mostrando que a liberdade de consciência e as espiritualidades inclusivas são exigências normativas oriundas dos princípios internacionais de direitos humanos. Em cada tradição, há fundamentos éticos que permitem acolher pessoas LGBTQIAPN+, como a dignidade humana, a compaixão, a responsabilidade comunitária e a evolução moral. E o diálogo inter-religioso surge como espaço privilegiado para

¹ Doutora em Teologia sistemática (PUC-Rio), Especialista em Educação (PUC-RS), Psicóloga (CNP-BH). Sandwich doctorate in gender violence by René Girard at the University of Roehampton, London, UK. Diretora do Centro de Estudos de Gênero, Diversidade sexual e Violência-RJ. Professora na Especialização em Teologia Pastoral (IEC/PUC-MINAS). Membro fundadora do grupo de pesquisa Diversidade sexual- Cidadania e Religião, PUC-RIO. Autora de “A inclusão de todas/os/es”. Ed. Recriar, 2022; e A Igreja e as pessoas LGBTQIAPN+, Ed. Vozes, 2024. Contato: mcristinafurtado@hotmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0042075839821894> ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0078-3853>

aprofundar essas compreensões, promover respeito à liberdade de consciência e construir práticas de acolhimento. O capítulo evidencia que, quando religiões conversam entre si, podem ampliar perspectivas éticas, reduzir violências simbólicas e fortalecerem as redes de proteção. A espiritualidade, entendida como espaço de sentido e dignidade, revela-se compatível com a pluralidade das formas de amar e existir.

Palavras-chave: diversidade sexual; gênero; religiões; diálogo inter-religioso; acolhimento; LGBTQIAPN+.

Abstract

This chapter analyzes how different religious traditions: Christianity, Judaism, Islam, Buddhism, African-derived religions, and Spiritism, understand and respond to sexual and gender diversity. Through a comparative approach, the chapter shows that no religion is homogeneous: all have internal disputes, conservative readings, and inclusive currents. It situates UN Resolution No. 36/55 as a legal and ethical foundation, showing that freedom of conscience and inclusive spiritualities are normative requirements derived from international human rights principles. In each tradition, there are ethical foundations that allow for welcoming LGBTQIAPN+ people, such as human dignity, compassion, community responsibility, and moral evolution. Interreligious dialogue emerges as a privileged space to deepen these understandings, promote respect for freedom of conscience, and build welcoming practices. The chapter highlights that when religions engage in dialogue, they can broaden ethical perspectives, reduce symbolic violence, and strengthen protection networks. Spirituality, understood as a space of meaning and dignity, proves compatible with the plurality of ways of loving and existing.

Keywords: sexual diversity; gender; religions; interreligious dialogue; welcoming; LGBTQIAPN+.

Resumen

Este capítulo analiza cómo diferentes tradiciones religiosas: cristianismo, judaísmo, islam, budismo, religiones de matriz africana y Espiritismo, comprenden y responden a la diversidad sexual y de género. A partir de un enfoque comparativo, el capítulo muestra que ninguna religión es homogénea: todas poseen disputas internas, lecturas conservadoras y corrientes inclusivas. Sitúa la Resolución nº 36/55 de la ONU como fundamento jurídico y ético, mostrando que la libertad de conciencia y las espiritualidades inclusivas son exigencias normativas derivadas de los principios internacionales de derechos humanos. En cada tradición existen fundamentos éticos que permiten acoger a personas LGBTQIAPN+, como la dignidad humana, la compasión, la responsabilidad comunitaria y la evolución moral. El diálogo interreligioso surge como un espacio privilegiado para profundizar estas comprensiones, promover el respeto a la libertad de conciencia y construir prácticas de acogida. El capítulo evidencia que, cuando las religiones dialogan entre sí, pueden ampliar perspectivas éticas, reducir violencias simbólicas y fortalecer redes de protección. La espiritualidad, entendida como un espacio de sentido y dignidad, se revela compatible con la pluralidad de formas de amar y existir.

Palabras claves: diversidad sexual; género; religiones; diálogo interreligioso; acogida; LGBTQIAPN+.

Introdução

A relação entre religião e diversidade sexual tem sido marcada, ao longo da história, por tensões profundas, disputas interpretativas e práticas de exclusão que atravessam diferentes tradições religiosas. A espiritualidade, dimensão essencial da experiência humana, pode oferecer sentido, pertencimento e cuidado, mas também se tornar espaço de dor, rejeição e violência simbólica para as pessoas LGBTQIAPN+. No Brasil, onde a religião exerce influência significativa sobre

a vida social, moral e política, essas tensões tornam-se ainda mais visíveis, afetando trajetórias individuais, políticas públicas e formas de convivência comunitária.

A Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Crença, aprovada pela ONU, em 1981 (Resolução nº 36/55), afirma que ninguém deve sofrer intolerância ou discriminação por motivos de religião ou crença.² Embora ela tenha sido formulada no campo da liberdade religiosa, esse princípio possui implicações diretas para as minorias sexuais e de gênero. Isto torna a Declaração de grande importância, pois encontramos-nos em uma época em que vemos discursos religiosos serem mobilizados para justificar exclusão, coerção moral ou violência simbólica. Dessa forma, quando crenças são usadas para negar direitos, restringir identidades ou impor normas morais que violam a integridade de pessoas LGBTQIAPN+, há violação direta dos fundamentos da própria declaração. Inclusive, de acordo com o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos (1966), a liberdade religiosa não é absoluta: deve ser exercida em consonância com a dignidade humana e com a proteção dos direitos fundamentais de todos³.

Partindo dessa premissa, este capítulo analisa alguns itens da Resolução n. 36/55. Reflete como as diferentes tradições: Cristianismo, Judaísmo, Islã, Budismo, religiões de matriz Africana e Espiritismo, têm respondido à presença e às demandas da comunidade LGBTQIAPN+. Reconhece as disputas internas entre as leituras conservadoras e as progressistas, entre as interpretações excludentes e os movimentos de acolhimento. Por fim, traz uma reflexão sobre o diálogo inter-religioso como ferramenta de acolhimento, proteção e promoção da liberdade de consciência.

² ONU, Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Crença, art. 2.

³ ONU, Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, art. 18.

1. A Resolução nº 36/55 da ONU

A Resolução nº 36/55 da Organização das Nações Unidas (1981) é um marco normativo fundamental para a proteção da liberdade de pensamento, consciência, religião e crença no sistema internacional de direitos humanos. Seu texto afirma que tais liberdades são inerentes à dignidade humana e devem ser garantidas sem qualquer forma de discriminação⁴. Apesar de não mencionar explicitamente as pessoas LGBTQIAPN+, seus princípios são plenamente aplicáveis às minorias sexuais e de gênero, principalmente quando as práticas religiosas são mobilizadas para justificar exclusão, coerção moral ou violência simbólica.

Esta Resolução é o ato que aprova a Declaração, e o seu conteúdo normativo relevante está nos artigos da própria Declaração. Abaixo, alguns comentários importantes.

O artigo 1 estabelece que toda pessoa tem direito de “ter ou adotar uma religião ou crença de sua escolha” e de manifestá-la individual ou coletivamente, em público ou privado⁵. Princípio que reconhece a consciência como um espaço interno inviolável de elaboração identitária, moral e espiritual.

O artigo 2 reforça que ninguém deve ser sujeito a intolerância ou discriminação por motivos de religião ou crença⁶. O que significa que a religião não pode ser utilizada como justificativa para práticas discriminatórias contra minorias sexuais.

No Brasil, onde discursos religiosos influenciam debates morais e políticas públicas, esta Resolução funciona como um parâmetro internacional para a proteção da pluralidade.

O artigo 3 declara que a discriminação baseada em religião ou crença constitui uma violação dos direitos humanos⁷. Dessa forma, quando crenças são usadas para negar direitos, restringir identidades ou impor normas morais que violam a integridade das pessoas LGBTQIAPN+, há violação direta dos fundamentos

⁴ ONU, Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância, art. 1.

⁵ ONU, Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância, art. 1.

⁶ ONU, Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância, art. 2.

⁷ ONU, Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância, art. 3.

da própria declaração. Inclusive, de acordo com o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, a liberdade religiosa não é absoluta: deve ser exercida em consonância com a dignidade humana e com a proteção dos direitos fundamentais de todos⁸.

O artigo 6 detalha elementos concretos da liberdade religiosa, como culto, símbolos, textos, formação de lideranças, festividades e comunicação com comunidades internacionais. Elementos que mostram que a vivência espiritual é ampla e multifacetada.⁹ Para as pessoas LGBTQIAPN+, isso significa que sua participação em comunidades de fé, seja como fiéis, lideranças, estudiosos ou agentes pastorais, é protegida pelo direito internacional, independentemente de sua identidade de gênero ou orientação sexual.

Ao se refletir sobre esses artigos, é possível dizer que ao situar da Resolução como fundamento jurídico e ético, afirma-se que a liberdade de consciência é inseparável da proteção da diversidade sexual e de gênero¹⁰. E as espiritualidades inclusivas são exigências normativas derivada dos princípios internacionais de direitos humanos.

2. As tradições religiosas e a diversidade sexual.

A relação entre tradições religiosas e diversidade sexual é marcada por tensões. Nenhuma religião é homogênea. Todas possuem correntes conservadoras, progressistas e inclusivas¹¹. Para compreender como o diálogo interreligioso pode ajudar essas tradições a lidar com a diversidade sexual, é importante refletir, um pouco, sobre cada uma.

2.1 Cristianismo

O cristianismo é a maior tradição religiosa do Ocidente, exercendo ao longo de sua história, profunda influência na formação dos

⁸ ONU. Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, art. 18, §3º.

⁹ ONU. Declaração sobre a eliminação de todas as formas de Intolerância, art. 6.

¹⁰ TEIXEIRA, F., Diálogo inter-religioso, p. 40- 60.

¹¹ RANKE-HEINEMANN, Uta. Eunucos pelo Reino de Deus, p. 15–88.

valores, das instituições, da cultura e da ética das sociedades. Sua relação com a diversidade sexual é marcada por disputas entre as leituras tradicionais e os movimentos contemporâneos de acolhimento.

As leituras moralistas se baseiam em interpretações literais de textos bíblicos como Romanos 1; 1Coríntios 6; Levítico 18, mas a exegese moderna demonstra que esses textos não tratam de orientação sexual contemporânea, e sim de práticas específicas do contexto antigo, pois os textos bíblicos não tratavam da homossexualidade, como hoje é pensada. A Bíblia se refere aos “atos sexuais entre iguais”, que normalmente eram praticados em rituais pagãos ou em contextos bem diferentes dos atuais¹².

No meio católico, desde que o Concílio Vaticano II trouxe na *Gaudium et Spes* (1965) que a consciência é o “núcleo mais secreto e o santuário do ser humano, onde ele está a sós com Deus” (n.16), a moral sexual passou a repensar diversos aspectos da lei natural, em vista do que as ciências têm trazido em suas pesquisas.¹³

Após a entrada do Papa Francisco, alguns documentos da Igreja Católica como *Amoris Laetitia* (2016)¹⁴, *Fiducia Supplicans* (2023)¹⁵ e *Dignitas Infinita* (2024)¹⁶ reforçaram a dignidade das pessoas LGBTQIAPN+, e destacaram a necessidade de combater discriminações e violências, alinhando a pastoral católica aos princípios dos direitos humanos.

No campo católico brasileiro há teólogos que se tornaram fundamentais para a construção da teologia inclusiva LGBTQIAPN+. Entre eles, Luís Correa Lima, Jesuíta, fundador do primeiro grupo de Católicos LGBT, do Brasil (grupo Diversidade Católica- RJ, 2007, professor da PUC-Rio, e escritor)¹⁷; e a teóloga e psicóloga Maria Cristina S. Furtado, atuante nos grupos de católicos LGBT e suas famílias. Desenvolve a teologia inclusiva LGBTQIAPN+

¹² FURTADO, Maria Cristina F. A inclusão de todas/os/es, p.109-122.

¹³ CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*, n. 16.

¹⁴ FRANCISCO, *Amoris Laetitia*, 2016, nn. 54, 68, 250, 296312.

¹⁵ DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Fiducia Supplicans*, 2023, nn. 20, 25, 3139.

¹⁶ DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ, *Dignitas Infinita*, 2024, nn. 13, 911, 5561.

¹⁷ CORRÊA LIMA, Luís. Teologia e os LGBT+.

com base na teologia libertadora feminista, na teologia Queer, e na ética da alteridade de Lévinas¹⁸. A moral sexual também tem sido ampliada por nomes como Ronaldo Zacharias, José Antonio Trasferetti, Maria Inês Millen, Moésio Pereira de Souza, Moisés Sbardelotto, André Luiz Boccato de Almeida, e outros.¹⁹ Para esses teólogos em questão, a exclusão de pessoas LGBTQIAPN+ contradiz o princípio cristão da dignidade humana e ignora o papel da consciência como critério último da ação moral.²⁰

No campo protestante e ecumênico brasileiro, a teologia Queer encontra expressão na obra de Marcella Althaus-Reid. Essa teóloga influenciou profundamente Andréa Musskopf, responsável por inaugurar a teologia Queer no Brasil, tornando-se uma voz importante na pesquisa teológica contemporânea.²¹ A Rev. Ana Ester, teóloga e pastora da Igreja da Comunidade Metropolitana e a Rev. Alexya (primeira pastora transexual), ambas da Igreja da Comunidade Metropolitana, tem sido fundamentais para a reflexão e atuação da comunidade LGBTQIAPN+.²²

Apesar de existirem grupos que refutam o trabalho realizado para a inclusão e integração das pessoas LGBTQIAPN+, em todo o Ocidente podemos encontrar movimentos inclusivos que lutam para que estas pessoas venham a ter um lugar assegurado para professarem, e vivenciarem a sua fé. Entre eles cito aqui importantes vozes: James Alisson²³, o Jesuíta James Martin²⁴, e a Ir. Jeannine Gramick.²⁵

2.2. Judaísmo

O Judaísmo em suas vertentes: ortodoxa, conservadora, reformista, reconstrucionista e renovada, tem revisado, nas últimas décadas, suas práticas e discursos sobre diversidade sexual e de gênero.

¹⁸ FURTADO, Maria Cristina F. A Igreja e as pessoas LGBTQIAPN+, p. 78-79.

¹⁹ TRASFERETI, José Antonio; ZACHARIAS, Ronaldo (Orgs). Sexualidade e Pastoral.

²⁰ BOCCATO DE A, A. L. Consciência moral e discernimento cristão.

²¹ MUSSKOPF, André. Teologia Queer.

²² ESTER, Ana. Teologia queer e inclusão.

²³ ALISON, James. Fé além do ressentimento.

²⁴ MARTIN, James. Building a Bridge.

²⁵ GRAMICK, Jeannine; NUGENT, Robert. New Ways Ministry.

Textos como Lv 18,22 e Lv 20,13 foram historicamente lidos como condenação absoluta, mas os estudos contemporâneos demonstram que esses textos pertencem ao Código de Santidade, com foco no ritual, e não tratam da orientação sexual como compreendida hoje.²⁶

O Judaísmo progressista, por exemplo, afirma que princípios como *tzelem Elohim* (imagem de Deus) e *kavod habriot* (dignidade humana) sustentam as releituras inclusivas.²⁷ O Judaísmo conservador também reconhece as uniões homoafetivas e ordena rabinos LGBTQIAPN+.²⁸ Já no Judaísmo ortodoxo, o processo é mais lento, mas, mesmo assim, surgiram identidades como “ortodoxo gay”, “ortodoxa lésbica” e “ortodoxo trans”, que reivindicam seus espaços comunitários²⁹.

Em Israel, o pesquisador Orit Avishai analisa grupos como Havruta (homens gays religiosos) e Bat Kol (mulheres lésbicas religiosas). Esses grupos criaram redes de apoio e mantêm um diálogo constante com os rabinos.³⁰ Nos Estados Unidos e na Europa, as organizações Keshet³¹ e Eshel³² promovem uma educação inclusiva e o acolhimento nas sinagogas²⁹. Paralelamente, autores como Steven Greenberg³³ e Jay Michaelson³⁴ articulam Halachá, ética e experiência Queer, mostrando que a tradição judaica possui recursos internos para as leituras afirmativas.

No Brasil, Michel Gherman³⁵ e o Rabino Newton Bonder³⁶ realizam debates sobre ética judaica e pluralidade, enquanto os pesquisadores Marcelo Natividade e Leandro Colling analisam as relações entre religião, política e diversidade sexual, incluindo perspectivas progressistas presentes em diferentes tradições religiosas.³⁷

²⁶ GREENBERG, S., *Wrestling with God and Men*, p. 58–65; 74–82.

²⁷ MICHAELSON, J., *God vs. Gay?* p. 41–49; 63–70.

²⁸ DORFF, E.; NEVINS, D.; REISNER, A., *Resposta on Homosexuality*, p. 17–19.

²⁹ AJS PERSPECTIVES, *Orthodoxy and LGBTQ+ Identity*, s/p.

³⁰ AVISHAI, O., *Queer Judaism*.

³¹ KESHET. *Annual Report*. Acesso em: 20 jul. 2026.

³² ESHEL. *Site*. Acesso em: 20 jul. 2026

³³ GREENBERG, S., *Wrestling with God and Men*, p.55-70;107-138

³⁴ MICHAELSON, J., *God vs. Gay?* p. 37–62; 95–132.

³⁵ GHERMAN, Michel. *Judaísmo e modernidade*.

³⁶ BONDER, Newton. *A alma imoral*.

³⁷ NATIVIDADE, Marcelo; COLLING, Leandro. *Homossexualidade, religião e política*

Pelo que é possível verificar, o Judaísmo contemporâneo procura dialogar com os direitos humanos, e com os movimentos comunitários. As pesquisas mais recentes indicam que a tradição judaica possui bases internas para acolher plenamente a diversidade sexual e de gênero.

2.3. Islamismo

O Islamismo, presente em diversas culturas e escolas jurídicas (sunismo, xiismo, sufismo, ibadismo; hanafi, shafi'i, maliki, hanbali e jafari), não é homogêneo e apresenta disputas hermenêuticas sobre o corpo, gênero e a sexualidade. As leituras tradicionais do *fiqh* interpretaram os relatos do povo de Ló (Alcorão 7:80–84; 26:165–166; 29:28–29) como condenação da homossexualidade, mas diferentes pesquisas contemporâneas mostram que, na realidade, esses relatos tratam de violência e ruptura da hospitalidade, não da orientação sexual, como hoje é entendida³⁸.

A tradição clássica também se baseou em concepções greco-árabes que discutiam os atos sexuais, não as identidades das pessoas, tornando a categoria moderna LGBTQIAPN+ um desafio hermenêutico³⁹.

Na atualidade, existem movimentos que reinterpretam os mesmos textos à luz da dignidade (*karamah*), da misericórdia (*rahma*) e da justiça (*adl*), afirmando que a diversidade sexual pode integrar a pluralidade da criação divina (Alcorão 30:22).⁴⁰

Entre os grupos mais importantes estão a *Muslim Alliance for Sexual and Gender Diversity (MASGD)*, e a *Al-Fatiha Foundation*, já desfeita, mas pioneira na defesa de muçulmanos LGBTQIAPN+. ⁴¹ De acordo com o teólogo Scott Siraj al-Haqq Kugle, o Alcorão condena o abuso, não a orientação sexual. Para ele, o sufismo tem recursos internos suficientes para realizar uma ética inclusiva ⁴².

no Brasil, p. 9-22; 45-68; 95-118.

³⁸ KUGLE, Scott Siraj al-Haqq. Homosexuality in Islam, p. 57–84.

³⁹ KUGLE, Scott Siraj al-Haqq. Homosexuality in Islam, p. 57–84.

⁴⁰ EL FADL, K. A., Reasoning with God, p. 63–118; 119–168.

⁴¹ MASGD. Site. Acesso em: 17 jul. 2026.

⁴² KUGLE, S. S. al-Haqq, Homosexuality in Islam, p. 57–84.

É importante registrar que na história islâmica existem as categorias de gênero não binárias, como os *mukhannathun*: homens afeminados, presentes na cidade de Medina, no século VII, que são mencionados nos hadiths.⁴³ E as comunidades dos *hira*, no Sul da Ásia, que foram integradas a práticas culturais e religiosas, ainda que com ambivalências.⁴⁴

Embora nos países de maioria muçulmana, os discursos conservadores influenciam legislações restritivas, existem movimentos internos que defendem que a Sharia deve ser interpretada à luz da dignidade humana e do contexto contemporâneo⁴⁵. Na diáspora, os jovens muçulmanos LGBTQIAPN+ trazem narrativas que conciliam fé e identidade, onde o Islamismo pode sustentar uma ética inclusiva.⁴⁶

2.4. Budismo

O Budismo, em suas tradições Theravada, Mahayana, Vajrayana e escolas modernas, possui relação singular com a diversidade sexual e de gênero. Diferente das religiões monoteístas, sua ética se fundamenta na mente, no sofrimento (*dukkha*) e na compaixão (*karuna*). Isto traz abordagens menos normativas, embora existam tensões em contextos monásticos.

Os textos canônicos não tratam de “homossexualidade” como identidade moderna, mas de condutas que geram sofrimento ou violam votos. Para os leigos, o foco é o “terceiro preceito”, e não se refere à orientação sexual.⁴⁷

No Theravada existem leituras conservadoras sobre os votos monásticos, mas as pesquisas mostram ampla presença da comunidade LGBTQIAPN+ na vida social, e seu acolhimento nos templos.⁴⁸ No Mahayana, principalmente no Japão, China e Coreia, a ética sexual é menos normativa, e a orientação sexual raramente

⁴³ ROWSON, Everett K. “The Effeminates of Early Medina”. *Journal of the American Oriental Society*, p. 671–693.

⁴⁴ NANDA, Serena. *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*, p. 27–78.

⁴⁵ EL FADL, K. A., *Reasoning with God*, 351–392.

⁴⁶ KUGLE, Scott Siraj al-Haqq. *Homosexuality in Islam*, p. 111–146; 147–182.

⁴⁷ ANĀLAYO, Bhikkhu. *Sexual Misconduct in the Pāli Canon*, p. 1–30.

⁴⁸ GOMBRICH, Richard. *Theravada Buddhism*. p 201–223

é percebida como uma questão moral.⁴⁹No Vajrayana, apesar de conter visões tradicionais, seus mestres contemporâneos afirmam que as identidades LGBTQIAPN+ não contradizem o caminho budista, quando vividas com consciência e compaixão.⁵⁰

No século XX surgiram vários movimentos que integram Budismo e diversidade sexual. Entre eles, o Queer Dharma⁵¹ e Rainbodhi.⁵² Existem ainda os grupos ligados ao monge Zen Thich Nhat Hanh, à monja tibetana Pema Chödrön, e ao professor Jack Kornfield, que afirmam que a discriminação é incompatível com a compaixão. Segundo Thich Nhat Hanh, “the essence of nonviolence is love”(A essência da não violência é o amor)⁵³ Ou seja, o amor verdadeiro inclui compreensão profunda e ausência de violência. O próprio Dalai Lama afirma que violência e discriminação contradizem o Budismo. Para ele, “All human beings deserve equal rights and dignity” (Todos os seres humanos merecem direitos iguais e dignidade).⁵⁴

Além disso, princípios, como impermanência (*anicca*) e ausência de essência fixa (*anatta*), têm sido usados por praticantes Queer para afirmar a legitimidade da fluidez de gênero. Como aponta a monja zen angel Kyodo Williams, as comunidades de prática transformativa frequentemente se tornam lugares onde as pessoas queer e trans encontram segurança, reconhecimento e pertencimento.⁵⁵

Apesar de existirem tensões em alguns contextos monásticos, os movimentos progressistas contestam e afirmam que a discriminação contradiz os fundamentos budistas. Dessa forma, apesar das disputas internas, o Budismo oferece recursos éticos e espirituais para acolher plenamente a diversidade sexual e de gênero.

⁴⁹ CABEZÓN, José Ignacio. Sexuality in Classical South Asian Buddhism, p.215-260; 261-290; 2910320

⁵⁰ CHÖDRÖN, Pema. Quando Tudo se Desfaz, p. 55–72; 115–160

⁵¹ SAN FRANCISCO ZEN CENTER. Queer Dharma. Acesso em: 25 jul. 2026.

⁵² RAINBODHI. Rainbodhi | LGBTQIA+ Buddhist Community. Acesso em: 20 jul. 2026.

⁵³ THICH NHAT HANH. Peace Is Every Step. New York: Bantam, p.10.

⁵⁴ DALAI LAMA, Ethics for the New Millennium, p.65.

⁵⁵ WILLIAMS, angel Kyodo; OWENS, Lama Rod; SYEDULLAH, Jasmine. Radical Dharma: Talking Race, Love, and Liberation, p. 88.

2.5. Religiões de matrizes Africanas

As religiões de matrizes africanas: Candomblé, Umbanda, Batuque, Xangô e Tambor de Mina, possuem relação histórica e estrutural com a diversidade sexual e de gênero. Uma relação fundamentada em seus princípios cosmológicos, ancestrais e comunitários. Não há doutrina que condene identidades LGB-TQIAPN+, pois a sexualidade é vista como parte da vida, não como campo de pecado. A cosmologia afro-brasileira reconhece o *ori* e as *energias* que atravessam o corpo e o destino, e muitos terreiros compreendem a diversidade sexual, como expressão legítima dessas forças⁵⁶. Diversos orixás também dialogam com a fluidez e a ambiguidade de gênero: Por exemplo, Exu, é associado à travessia; Oxumarê, ligado ao arco-íris e ao trânsito entre masculino e feminino; Logunedé, combina Oxum e Oxóssi, simbolizando dualidade⁵⁷.

Historicamente, os terreiros foram espaços de acolhimento para pessoas LGB-TQIAPN+, principalmente para as pessoas negras e pobres que eram excluídas pelas instituições cristãs. Entre outras, hoje existem: a travesti, Mãe Leci de Oxum que atua como mãe de santo⁵⁸; a mulher trans, Mãe Luiza Mukalê, lidera uma casa de Umbanda⁵⁹; o pai Rodney, que é homem gay, e diversos ogãs descritos por Ruth Landes⁶⁰, Peter Fry⁶¹ e Vagner Gonçalves da Silva⁶². Além deles, existem ainda pessoas não binárias que, segundo Regina Novaes⁶³ e Cristina Vital⁶⁴, desempenham funções de *ekedis* e se tornaram referências de cuidado e liderança comunitária.⁶⁵

⁵⁶ PRANDI, R., Mitologia dos Orixá, p. 31–45; 181–189; 195–203.

⁵⁷ VERGER, Pierre Fatumbi. Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo, p. 23–41; 115–123.

⁵⁸ SILVA, Vagner Gonçalves da. Orixás da Metrópole, p. 87–104; 105–128.

⁵⁹ VITAL, Cristina; NOVAIS, Regina. Religião e Diversidade sexual, p.41-58.

⁶⁰ LANDES, Ruth. A Cidade das Mulheres, p. 87-112

⁶¹ FRY, Peter. Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira, p.55-78.

⁶² SILVA, Vagner G. da. Orixás da Metrópole, p.87-104; 105-128.

⁶³ NOVAES, Regina. Jovens de Axé: Religião e Juventude, p.101-118.

⁶⁴ VITAL, Cristina. Religião e Juventude: novos sujeitos, novos pertencimentos, p. 77–94.

⁶⁵ VITAL, Cristina; NOVAES, Regina. Religião e Diversidade Sexual, p.59-72.

As tensões existentes em alguns terreiros, são influenciadas por moralidades cristãs ou discursos conservadores, mas não por conceitos estruturais da religião. Os coletivos afro-brasileiros LGBTQIAPN+ afirmam que a ancestralidade africana é plural e acolhedora. Essas religiões, na realidade, oferecem bases espirituais centrais para afirmação da diversidade sexual e de gênero, valorizando corpo, ancestralidade, comunidade e energia vital como espaços de dignidade e protagonismo⁶⁶.

2.6. Espiritismo

O Espiritismo possui diferentes expressões. A vertente kardecista foi fundada por Allan Kardec no século XIX. Estrutura-se na reencarnação, na evolução moral e na lei de causa e efeito. Essa vertente não condena a orientação sexual como pecado.

Kardec não reprova de forma explícita a homossexualidade. Segundo ele, o espírito, ao longo de múltiplas encarnações, habita corpos masculinos e femininos, desenvolvendo características afetivas diversas. Dessa forma, identidades LGBTQIAPN+ são compreendidas como expressão natural da pluralidade das experiências do espírito ⁶⁷.

Além do kardecismo, existem formas não kardecistas de Espiritismo, como o Espiritualismo moderno (EUA e Europa), o espiritismo cristão independente e vertentes espiritistas umbandistas, que combinam mediunidade, reencarnação e práticas afroindígenas⁶⁸. Em todas essas expressões, a diversidade sexual costuma ser vista como parte da trajetória evolutiva do espírito, não como desvio moral.

No Brasil, autores espíritas como Hermínio C. Miranda, Richard Simonetti e Suely Caldas Schubert afirmam que a orientação sexual não define valor moral, destacando ética, responsabilidade afetiva e respeito ao próximo. Embora muitos centros espíritas acolham pessoas LGBTQIAPN+ sem restrições, existem grupos

⁶⁶ MOURA, C., *Religiões afro-brasileiras*, p.11-90.

⁶⁷ KARDEC, A., *O Livro dos Espíritos*, p. 52–57; 98–110; 132–134

⁶⁸ DAVIS, A. J., *The Principles of Nature*.

conservadores que interpretam a homossexualidade como “prova” ou “expição”, gerando discursos patologizantes contestados por espíritas humanistas⁶⁹.

Nos últimos anos, coletivos espíritas LGBTQIAPN+ têm promovido debates, estudos e ações de acolhimento. Afir-mam que o Espiritismo, ao reconhecer a pluralidade das exis-tências e a evolução contínua do espírito, oferece bases sólidas para uma compreensão inclusiva da diversidade sexual e de gênero. Suely Caldas Schubert, por exemplo, não aborda diretamente questões LGBTQIAPN+, mas sua reflexão sobre o amor como lei universal, a evolução do espírito e o respeito ao próximo fornece fundamentos doutrinários que permitem uma interpretação inclusiva.⁷⁰

Ao final, podemos concluir que, apesar das tensões internas existentes, o Espiritismo contém recursos doutrinários que permitem acolher plenamente pessoas LGBTQIAPN+. Possibilidade que decorre de princípios centrais da doutrina, como a pluralidade das existências, a evolução contínua do espírito e a ética do amor. Princípios que oferecem bases consistentes para uma compreensão inclusiva da diversidade sexual e de gênero.

Capítulo 23

3. Diálogo inter-religioso sobre diversidade sexual e gênero

As relações da Igreja Católica com as outras tradições religiosas inauguraram uma nova etapa a partir da Declaração *Nostra Aetate*, que reconhece que todos os povos formam uma única comunidade e que as religiões preservam valores espirituais e morais dignos de respeito. O documento tornou-se um marco do diálogo interreligioso contemporâneo, entendido como caminho fundamental para a dignidade humana, a justiça, a paz e o bem comum⁷¹.

⁶⁹ SIMONETTI, R., Temas da vida espiritual.

⁷⁰ SCHUBERT, Suely Caldas. O amor como caminho, p. 37–52; 89–104.

⁷¹ CONCÍLIO VATICANO II. *Nostra Aetate*, n. 1-2.

Embora possuam fundamentos teológicos distintos, em todas as tradições religiosas pessoas LGBTQIAPN+ procuram viver sua fé e participar de suas comunidades. O diálogo inter-religioso, ao promover um encontro respeitoso entre diferentes tradições, contribui para superar preconceitos históricos e fortalecer uma convivência baseada na dignidade humana, na justiça e na paz. Teixeira, ao refletir sobre o valor ético e humanizador do diálogo entre religiões, oferece fundamentos que sustentam essa compreensão inclusiva.⁷²

A reflexão atual sobre diálogo inter-religioso tem sido enriquecida por diferentes e importantes teólogos. Entre eles: Hans Küng, Paul Knitter, Raimon Panikkar e Catherine Cornille. Küng afirma que não haverá paz entre as nações sem paz entre as religiões, e que esta depende do diálogo inter-religioso.⁷³ Knitter vincula diálogo e compromisso com a justiça, e afirma que o encontro entre tradições religiosas só se torna autêntico quando conduz a ações concretas em favor da dignidade humana e da superação das desigualdades⁷⁴ Panikkar define o diálogo como encontro profundo com a alteridade, e desenvolve a ideia de que o diálogo exige reconhecer a dignidade do outro⁷⁵. Cornille identifica as virtudes essenciais: humildade, hospitalidade, integridade e empatia, como importantes para relações respeitosas entre as diferentes convicções⁷⁶.

No Brasil, pesquisadores como Faustino Teixeira, Maria Clara Lucchetti Bingemer, Elias Wolff, Gilbraz Aragão, Roberlei Panasiewicz, Claudio de Oliveira Ribeiro e Rosemary Fernandes da Costa mostram que o diálogo inter-religioso é prática teológica comprometida com o pluralismo, com a cultura da paz, os direitos humanos e a valorização da alteridade. Teixeira⁷⁷ e Wolff⁷⁸ são

⁷² TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das Religiões*, p. 15–38; 63–92; 115–140.

⁷³ KÜNG, Hans. *Projeto de uma Ética Mundial*, p. 25–40.

⁷⁴ KNITTER, Paul F. *One Earth, Many Religions*, p. 45–62; 101–118.

⁷⁵ PANIKKAR, Raimon. *The Intrareligious Dialogue*, p. 3–18; 45–62; 85–102.

⁷⁶ CORNILLE, Catherine. *The Im-Possibility of Interreligious Dialogue*, 2008.

⁷⁷ TEIXEIRA, Faustino. *Teologia das Religiões*.

⁷⁸ WOLFF, Elias. *Igreja em diálogos*.

referências para a teologia das religiões e o ecumenismo. Ribeiro e Costa destacam que, na realidade latino-americana, o diálogo deve traduzir-se em compromisso ético com justiça social, inclusão e promoção da dignidade humana⁷⁹.

A liberdade de pensamento, consciência, religião ou convicção, reconhecida pela Resolução nº 36/55 da ONU, é o fundamento jurídico e ético desse diálogo. O princípio da Resolução assegura que nenhuma pessoa seja constrangida por suas crenças ou identidade, reafirmando a primazia da dignidade humana.⁸⁰

A Declaração *Dignitas Infinita*, deixada pelo Papa Francisco, veio reforçar que toda pessoa possui dignidade intrínseca e inalienável. O que veio fortalecer as comunidades religiosas comprometidas com o respeito à pessoa humana, inclusive as que acolhem e procuram integrar a comunidade LGBTQIAPN+⁸¹.

Os avanços do diálogo inter-religioso também se expressam em práticas concretas. A *Global Interfaith Network for People of All Sexes, Sexual Orientations, Gender Identities and Expressions* (GIN-SSOGIE) reúne representantes de diversas tradições para promover formação, pesquisa e defesa dos direitos humanos de pessoas LGBTQIAPN+ de fé, evidenciando que a diversidade sexual e de gênero tornou-se tema relevante na agenda inter-religiosa⁸².

O *Center for LGBTQ and Gender Studies in Religion* (CLGS), da Pacific School of Religion, produz pesquisas, materiais didáticos e subsídios pastorais para diferentes tradições, contribuindo para práticas religiosas mais inclusivas e para o diálogo entre fé, direitos humanos e diversidade⁸³.

⁷⁹ RIBEIRO, Claudio de Oliveira; FERNANDES DA COSTA, Rosemary. Perspectivas teológicas da Igreja Católica Romana para o diálogo inter-religioso na América Latina, p. 112–130.

⁸⁰ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Resolução 36/55, art. 1-4.

⁸¹ DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Dignitas Infinita*, art. 1-4.

⁸² GLOBAL INTERFAITH NETWORK FOR PEOPLE OF ALL SEXES, SEXUAL ORIENTATIONS, GENDER IDENTITIES AND EXPRESSIONS (GIN-SSOGIE). Acesso em 13 jul. 2026.

⁸³ CENTER FOR LGBTQ AND GENDER STUDIES IN RELIGION (CLGS). Acesso em: 13 jul. 2026.

No Brasil, iniciativas semelhantes vêm se consolidando. O 1º Seminário Nacional LGBTQIA+ de Fé, em 2025, reuniu diversas tradições religiosas, pesquisadores e movimentos sociais em defesa da liberdade religiosa, dos direitos humanos e da superação das violências motivadas por preconceitos religiosos, de gênero e sexualidade⁸⁴. A Rede Nacional de Católicos LGBT promove, há mais de uma década, espaços de acolhimento, formação e diálogo, mostrando que a experiência cristã pode ser vivida em comunhão com o respeito à diversidade humana e com o compromisso evangélico da inclusão⁸⁵.

Essas iniciativas revelam que o diálogo inter-religioso começa a incorporar, ainda

que de modo desigual, questões relacionadas à diversidade sexual e de gênero. Demonstram que pessoas LGBTQIAPN+ não são apenas destinatárias de ações pastorais, mas sujeitos ativos na construção de comunidades mais acolhedoras e de uma espiritualidade comprometida com justiça, paz e dignidade. O diálogo amplia sua compreensão da alteridade ao reconhecer que a diversidade humana também se manifesta nas experiências de gênero, sexualidade, cultura e fé.

Apesar dos avanços, persistem desafios. Entre os muitos desafios, é importante citar: ampliação de pesquisas teológicas, fortalecimento da formação de lideranças, consolidação das redes inter-religiosas e criação de espaços estáveis de escuta e cooperação. O diálogo inter-religioso só alcançará sua potencialidade quando reconhecer as pessoas LGBTQIAPN+ como participantes legítimas da reflexão teológica, da vida pastoral e da construção espiritual das tradições religiosas. Quando isso ocorrer, haverá, finalmente, fidelidade ao princípio de que toda pessoa possui dignidade inalienável e deve ser acolhida com respeito, justiça e compaixão.

⁸⁴ FUNDO POSITIVO. Primeiro Seminário Nacional LGBTQIA+ de fé: diálogo inter-religioso e luta contra os fundamentalismos. Acesso em 15/07/2026.

⁸⁵ REDE NACIONAL DE CATÓLICOS LGBT. Acesso em 20/07/2026.

Conclusão

As espiritualidades inclusivas revelam-se uma das expressões mais vivas da fé contemporânea. Em meio ao pluralismo cultural e à crescente visibilidade das pessoas LGBTQIAPN+, elas convidam às religiões a retornarem ao seu núcleo ético: reconhecer o valor incondicional de cada vida. Chamam à justiça, à misericórdia e à dignidade.

Apesar das divergências entre as tradições, são muitas as experiências de acolhimento, reflexão teológica e renovação pastoral. As pessoas LGBTQIAPN+ não desejam abandonar sua fé, mas vivê-la plenamente, oferecendo seus dons e sua espiritualidade para a construção de comunidades mais fraternas.

Dessa forma, o diálogo inter-religioso torna-se um caminho decisivo para superar preconceitos e fortalecer iniciativas comuns em defesa da dignidade humana.

A Resolução nº 36/55 da ONU recorda que a liberdade de pensamento, consciência, religião ou convicção é direito fundamental. Defender a dignidade das pessoas LGBTQIAPN+ só reafirma o princípio de que ninguém pode ser privado de sua humanidade ou de sua experiência de fé por sua orientação sexual ou identidade de gênero.

Entretanto, como vimos, os desafios persistem, e precisamos ultrapassar fundamentalismos, discursos de ódio, exclusões que ferem e silenciam. Portanto, o futuro das espiritualidades inclusivas dependerá da capacidade das comunidades de reconhecerem a diversidade humana como oportunidade de aprofundar o mistério de Deus e a riqueza da criação.

Sem trazer soluções, mas procurando deixar uma forte reflexão, aqui fica o desejo de que as religiões sejam lugares de esperança e reconciliação.

Que o diálogo possa ser mais forte que o preconceito.

Que ninguém precise escolher entre sua identidade e sua espiritualidade.

Toda fé seja casa. Cada caminho seja ponte.

E que nenhuma pessoa precise apagar sua luz para caminhar em direção ao divino.

Referências bibliográficas.

- AJS PERSPECTIVES (ASSOCIATION FOR JEWISH STUDIES). **Orthodoxy and LGBTQ+ Identity**. New York: Association for Jewish Studies, 2019.
- ALISON, James. **Fé além do ressentimento**. São Paulo: É Realizações, 2014.
- ANĀLAYO, Bhikkhu. **Sexual Misconduct in the Pāli Canon**. *Journal of Buddhist Ethics*, v. 18, 2011.
- AVISHAI, Orit. **Queer Judaism: LGBT Activism and the Remaking of Jewish Orthodoxy**. New York: NYU Press, 2023.
- BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BOCCATO DE ALMEIDA, André Luiz. “Consciência moral e discernimento cristão na contemporaneidade.” In: TEIXEIRA, Faustino; BOCCATO DE ALMEIDA, André Luiz (orgs.). **Teologia Moral em Diálogo**. São Paulo: PUCSP, 2018.
- BONDER, Newton. **A alma imoral**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- CABEZÓN, José Ignacio. **Sexuality in Classical South Asian Buddhism**. Albany: State University of New York Press (SUNY Press), 2017.
- CARRITHERS, Michael. **The Forest Monks of Sri Lanka**. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- CENTER FOR LGBTQ AND GENDER STUDIES IN RELIGION (CLGS). **Pacific School of Religion**. Disponível em: CLGS - A Program of Pacific School of Religion. Acesso em: 13 jul. 2026.
- CHÖDRÖN, Pema. **Quando Tudo se Desfaz**. Rio de Janeiro: Rocco, 2018.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Gaudium et Spes**. Roma:1965. Disponível em: Gaudium et spes. Acesso em 10 de julho de 2026.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Nostra Aetate**. Roma: 1965. Disponível em: Nostra aetate. Acesso em 10 de julho de 2026.
- CORNILLE, Catherine. **The Im- Possibility of Interreligious Dialogue**. New York: Crossroad Publishing Company, 2008.
- CORRÊA LIMA, Luís. **Teologia e os LGBTQ+**. Petrópolis: Vozes, 2021.
- DALAI LAMA. **Ethics for the New Millennium**. New York: Riverhead Books, 1999.
- DAVIS, Andrew Jackson. **The Principles of Nature**. Boston: Bela Marsh, 2018
- DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaración Fiducia Supplicans sobre el sentido pastoral de las bendiciones**. Vaticano, Santa Sé, 2023. Disponível em: Declaración Fiducia supplicans sobre el sentido pastoral de las bendiciones (18 de diciembre de 2023). Acesso em 19 de julho de 2026.

DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração Dignitas Infinita sobre a dignidade humana.** Vaticano: Santa Sé, 2024. Disponível em: [Declaração <i>-Dignitas infinita</i>](#) sobre a dignidade humana (2 de abril de 2024). Acesso em 19 de julho de 2026.

DORFF, Elliot; NEVINS, Daniel; REISNER, Avram. **Homosexuality, Human Dignity & Halakhah: A Combined Responsum.** New York: Rabbinical Assembly, 2006.

EL FADL, Khaled Abou. **Reasoning with God: Reclaiming Shari‘ah in the Modern Age.** Lanham: Rowman & Littlefield, 2014.

ESHEL. **Eshel Online.** Disponível em: <https://www.eshelonline.org/>. Acesso em: 31 jul. 2026.

ESTER, Ana. “Teologia queer e inclusão: desafios para a prática pastoral.” In: NUNES, Maria José Rosado; SILVA, André Ricardo de (orgs.). **Religião e direitos humanos: perspectivas críticas.** São Paulo: Recriar, 2021.

FELIX, Franklin. **Os LGBTQI+ espíritas: existimos, resistimos e merecemos respeito.** Associação Espírita Allan Kardec – Rio Preto, 02 mar. 2025. Disponível em: Os LGBTQI+ espíritas - Associação Espírita Allan Kardec. Acesso em: 01 ago. 2026.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal Amoris Laetitia.** Vaticano: Santa Sé, 2016. Disponível em “Amoris laetitia”: Exortação Apostólica Pós-Sinodal sobre o amor na família (19 de março de 2016). Acesso em

FRY, Peter. **Para Inglês Ver: Identidade e Política na Cultura Brasileira.** R.J: Zahar, 1982.

FUNDO POSITIVO. **Primeiro Seminário Nacional LGBTQIA+ de fé: diálogo inter-religioso e luta contra os fundamentalismos,** 2025. Disponível em: <https://fundopositivo.org.br/1o-seminario-nacional-lgbtqia-de-fe/>. Acesso em: 15 jul. 2026.

FURTADO, Maria Cristina Silva. **A inclusão de todas/os/es.** São Paulo: Recriar, 2022.

FURTADO, Maria Cristina Silva. **A Igreja e as pessoas LGBTQIAPN+.** Petrópolis: Vozes, 2024.

GHERMAN, Michel. **Judaísmo e modernidade.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

GOMBRICH, Richard. **Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo.** 2. ed. London; New York: Routledge, 2006.

GLOBAL INTERFAITH NETWORK FOR PEOPLE OF ALL SEXES, SEXUAL ORIENTATIONS, GENDER IDENTITIES AND EXPRESSIONS (GINSSOGIE). **Site institucional.** Disponível em: Global Interfaith Network for People of All Sexes, Sexual Orientation, Gender Identity and Expression. Acesso em: 13 jul. 2026.

GRAMICK, Jeannine; NUGENT, Robert. **Building Bridges: Pastoral Approaches to Gay and Lesbian Catholics.** Mystic: TwentyThird Publications, 1984.

- GREENBERG, Steven. **Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition**. Madison: University of Wisconsin Press, 2004.
- KARDEC, Allan. **O Livro dos Espíritos**. São Paulo: Nova Visão, 2022
- KESHET. **2020 Annual Report**. Disponível em: <<https://www.keshetonline.org/2020-annual-report/>>. Acesso em: 31 jul. 2026.
- KNITTER, Paul Francis. **One Earth, Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility**. Maryknoll: Orbis Books, 1995.
- KORNFELD, Jack. **A Path with Heart**. New York: Bantam, 1993.
- KUGLE, Scott Siraj alHaqq. **Homosexuality in Islam**. Oxford: Oneworld, 2010.
- KÜNG, Hans. **Projeto de uma Ética Mundial**. São Paulo: Loyola, 2004.
- LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002
- MARTIN, James. **Building a Bridge**. New York: HarperOne, 2017.
- MASGD. **Muslim Alliance for Sexual and Gender Diversity**. Disponível em: <<https://www.masgd.org/>>. Acesso em: 31 jul. 2026.
- MICHAELSON, Jay. **God vs. Gay? The Religious Case for Equality**. Boston: Beacon Press, 2011.
- MIRANDA, Hermínio Corrêa de. **Diversidade e espírito**. Rio de Janeiro: FEB, 1998.
- MOURA, Carlos. **Religiões afrobrasileiras**. São Paulo: Ática, 1994.
- NANDA, Serena. **Neither Man nor Woman: The Hijras of India**. Belmont: Wadsworth, 1990.
- NATIVIDADE, Marcelo; COLLING, Leandro. **Homossexualidade, religião e política no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2013.
- NOVAES, Regina. **Jovens de Axé: Religião e Juventude**, 2006.
- OLIVEIRA, Claudio de. **Diálogo interreligioso e direitos humanos**. São Paulo: Paulus, 2018.
- ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Paris: 1948. Disponível em: [ONU_DireitosHumanos_DUDH_UNICRio_20250310](https://www.unhcr.org/refugees/pdf/4d8a3963.pdf). Acesso em 18/07/2026.
- ONU. **Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções**. Nova York: ONU, 1981. Disponível em: Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância. Acesso em 19/07/2026.
- ONU. **Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos**. Nova York: ONU, 1966. Disponível em: [1966 Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos.pdf](https://www.unhcr.org/refugees/pdf/3360585a.pdf). Acesso em 19/07/2026.
- PANIKKAR, Raimon. **The Intrareligious Dialogue**. New York: Paulist Press, 1999.
- PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RAINBODHI. **Rainbodhi | LGBTQIA+ Buddhist Community**. Disponível em: Rainbodhi | LGBTQIA+ Buddhist Community. Acesso em: 20 jul. 2026.

RANKEHEINEMANN, Uta. **Eunucos pelo Reino de Deus**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1990.

REDE NACIONAL DE CATÓLICOS LGBT. **Site**. Disponível em: <<https://redecatolicoslgbt.com.br/>>. Acesso em: 20 jul. 2026.

RIBEIRO, Claudio de Oliveria; FERNANDES DA COSTA, Rosemary. **Perspectivas teológicas da Igreja Católica Romana para o diálogo interreligioso**. Atualidade teológica, v. 28, n. 74, 2024.

ROWSON, Everett Kent. **The Effeminates of Early Medina**. *Journal of the American Oriental Society*, v. 111, n. 4, 1991.

SAN FRANCISCO ZEN CENTER. **Queer Dharma**. Disponível em: [Home | San Francisco Zen Center](#). Acesso em: 25 jul. 2026.

SCHUBERT, Suely Caldas. **O amor como caminho**. Rio de Janeiro: FEB, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole**. São Paulo: EDUSP, 1995.

SIMONETTI, Richard. **Temas da vida espiritual**. Bauru: CEAC, 1999.

TEIXEIRA, Faustino. **Teologia das Religiões: uma visão panorâmica**. S. Paulo: Paulinas, 2003

TEIXEIRA, Faustino. **Diálogo Inter-Religioso: O Desafio da Acolhida da Diferença**. São Paulo: Nhanduti, 2012.

THICH NHAT HANH. **Peace Is Every Step**. New York: Bantam, 1991

TRASFERETI, José Antonio; ZACHARIAS, Ronaldo (orgs.). **Sexualidade e Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2022.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. Petrópolis: Vozes, 1986.

VITAL, Cristina. **Religião e Juventude: novos sujeitos, novos pertencimentos**. Rio de Janeiro: FGV, 2015.

WILLIAMS, angel Kyodo; OWENS, Lama Rod; SYEDULLAH, Jasmine. **Radical Dharma: Talking Race, Love, and Liberation**. Berkeley: North Atlantic Books, 2016.

WOLFF, Elias. **Igreja em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2018.

Capítulo 24

Fé na pauta: Ética e pluralismo no jornalismo

Faith in the news: Ethics and pluralism in journalism

*Fe en la agenda periodística: Ética y pluralismo
en el periodismo*

Daniela de Oliveira Souza¹

Resumo

Este capítulo examina a responsabilidade social do jornalismo na representação da diversidade religiosa e no enfrentamento da desinformação, à luz dos 45 anos da Declaração das Nações Unidas sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Crença, adotada pela Resolução 36/55 da Organização das Nações Unidas. Sustenta-se que a liberdade religiosa possui uma dimensão comunicacional: abrange o direito de manifestar, ensinar, publicar e difundir crenças, bem como de não professar religião, sem discriminação. A mídia, portanto, não é observadora neutra das disputas por visibilidade; suas escolhas de pauta, fontes, linguagem e enquadramento podem ampliar a cidadania ou reproduzir silenciamentos e estereótipos. O texto articula a Resolução 36/55, o Código de Ética dos Jornalistas Brasileiros, estudos jurídicos, dados do Disque 100, o livro *Religiões em Diálogo* e contribuições de João Paulo II, Bento XVI, Francisco e Leão XIV. Analisa ainda *Crime e Fé*, série do jornalista Vinícius Dônola sobre coerção religiosa em comunidades do Rio de Janeiro, como caso de jornalismo que torna visíveis violações territorializadas. A cobertura ética requer conhecimento das tradições, pluralidade interna de

http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-401-0_024

¹ Bacharel em Jornalismo. dani3llocutura@gmail.com. <https://lattes.cnpq.br/5716943592367368>

fontes, precisão conceitual, proteção das vítimas e acompanhamento das consequências da publicação. Um jornalismo orientado por direitos não promove uma fé específica; cria condições para que diferentes vozes, inclusive minoritárias e não religiosas, participem da esfera pública com igual dignidade, contribuindo para uma cultura democrática de encontro, liberdade, justiça e paz e fortalecendo o reconhecimento público das múltiplas formas de buscar sentido.

Palavras-chave: jornalismo, liberdade religiosa, pluralismo, ética, desinformação.

Abstract

This chapter examines journalism's social responsibility in representing religious diversity and confronting disinformation, in light of the 45th anniversary of the United Nations Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, adopted through Resolution 36/55. It argues that freedom of religion or belief has a communicational dimension: it includes the right to manifest, teach, publish and disseminate beliefs, as well as the right not to profess a religion, without discrimination. The media are therefore not neutral observers of struggles for visibility; decisions concerning agendas, sources, language and framing may either broaden citizenship or reproduce silencing and stereotypes. *The discussion connects Resolution 36/55, the Brazilian Journalists' Code of Ethics, legal scholarship, Disque 100 data, the book Religiões em Diálogo, and contributions by John Paul II, Benedict XVI, Francis and Leo XIV. It also analyzes Crime e Fé, Vinícius Dônola's journalistic series on religious coercion in communities in Rio de Janeiro, as a case of journalism that makes territorially embedded violations visible. The chapter that fact-checking is necessary but insufficient: ethical coverage also requires knowledge of traditions, internal diversity of sources, conceptual accuracy, protection of victims and attention to the consequences of publication. Rights-based journalism does not promote a particular faith; it creates conditions for different*

voices, including minority and non-religious voices, to participate in the public sphere with equal dignity.

Keywords: journalism, freedom of religion or belief, pluralism, ethics, disinformation.

Resumen

Este capítulo examina la responsabilidad social del periodismo en la representación de la diversidad religiosa y en el enfrentamiento de la desinformación, a la luz del 45.º aniversario de la Declaración de las Naciones Unidas sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones, adoptada mediante la Resolución 36/55. Se sostiene que la libertad religiosa posee una dimensión comunicacional: comprende el derecho a manifestar, enseñar, publicar y difundir creencias, así como a no profesar religión, sin discriminación. Los medios, por tanto, no son observadores neutrales de las disputas por visibilidad; sus decisiones de agenda, fuentes, lenguaje y enfoque pueden ampliar la ciudadanía o reproducir silenciamientos y estereotipos. El texto articula la Resolución 36/55, el Código de Ética de los Periodistas Brasileños, estudios jurídicos, datos del Disque 100, el libro *Religiões em Diálogo* y contribuciones de Juan Pablo II, Benedicto XVI, Francisco y León XIV. También analiza *Crime e Fé*, serie del periodista Vinícius Dônola sobre coerción religiosa en comunidades de Río de Janeiro, como caso de periodismo que hace visibles violaciones territorializadas. Verificar hechos es necesario, pero insuficiente: una cobertura ética exige conocimiento de las tradiciones, diversidad interna de fuentes, precisión conceptual, protección de las víctimas y atención a las consecuencias de la publicación. Un periodismo orientado por derechos no promueve una fe particular; garantiza que distintas voces, incluidas las minoritarias y no religiosas, participen en la esfera pública con igual dignidad.

Palabras clave: periodismo, libertad religiosa, pluralismo, ética, desinformación.

Introdução

Quarenta e cinco anos depois de sua adoção, a Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação Baseadas em Religião ou Crença permanece atual não porque o mundo tenha deixado de reconhecer formalmente a liberdade religiosa, mas porque o reconhecimento jurídico ainda convive com desigualdades concretas de voz, segurança e pertencimento. No Brasil, segundo a jornalista Daniella Almeida, o Disque 100 registrou 2.472 denúncias de intolerância religiosa em 2024, 66,8% a mais que no ano anterior. O dado não equivale a 2.472 crimes comprovados: o canal recebe e encaminha relatos, cuja apuração compete às autoridades. Ainda assim, a magnitude e a progressão dos registros revelam um problema público que não pode ser reduzido a desentendimentos privados entre credos.

A violência religiosa também se organiza pela linguagem. Antes que um templo seja invadido ou uma pessoa expulsa de seu território, circulam imagens, rumores, associações pejorativas e narrativas que apresentam determinado grupo como ameaça moral. A mesma infraestrutura informacional que pode aproximar tradições e documentar violações pode acelerar preconceitos, premiar a indignação e apagar contextos. Nesse ambiente, a mídia profissional ocupa uma posição decisiva: ela seleciona quem será ouvido, quais categorias nomearão o conflito, que fatos receberão continuidade e quais sofrimentos permanecerão fora do campo de visão.

Este texto sustenta que a liberdade de religião ou crença possui uma dimensão comunicacional e que o jornalismo ético é parte de suas condições sociais de exercício. A afirmação não atribui à imprensa a função de promover religiões, proteger doutrinas contra críticas ou substituir o Estado. Significa reconhecer que o direito de manifestar, ensinar, publicar e comunicar uma crença - e também o de mudar de crença ou não professar nenhuma - depende de uma esfera pública na qual as pessoas não sejam previamente desqualificadas por sua identidade.

A reflexão adota uma abordagem que coloca em diálogo a Resolução 36/55 da ONU, o Código de Ética dos Jornalistas Brasileiros, dados públicos e estudos sobre intolerância; aproxima esse marco do livro *Religiões em Diálogo*, organizado por Waldecir Gonzaga e Cláudio Jacinto da Silva, e de documentos dos últimos Papas sobre comunicação, verdade e fraternidade; por fim, analisa a série jornalística *Crime e Fé*, de Vinícius Dônola, como caso de visibilidade dada a violações territorializadas no Rio de Janeiro. A pergunta que atravessa o percurso é direta: como noticiar a fê e os conflitos que a envolvem sem proselitismo, falsa equivalência ou estigmatização?

1. A liberdade religiosa também é um direito de comunicação

A Declaração proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1981 foi o primeiro instrumento internacional, não vinculante, dedicado especificamente à intolerância e à discriminação fundadas em religião ou crença. Sua adoção sem votação, após quase duas décadas de impasses, produziu um denominador comum entre visões políticas e religiosas muito distintas. A Resolução 36/55 assegura, em seu artigo 1º, § 1º, a liberdade de ter uma religião ou qualquer crença de escolha e, no § 2º, proíbe coerções que prejudiquem essa liberdade.² Em interpretação posterior do artigo 18 do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, o Comitê de Direitos Humanos da ONU esclareceu que a proteção abrange crenças teístas, não teístas e ateias, bem como o direito de não professar religião, conservar uma crença ou substituí-la por outra. A tutela jurídica recai, portanto, sobre a liberdade e a dignidade da pessoa, e não sobre a validação da verdade reivindicada por determinada doutrina.³

Essa distinção é essencial para o jornalismo. Pessoas e comunidades têm direito à dignidade, à segurança e à igualdade; ideias, instituições e autoridades religiosas continuam sujeitas à investigação, ao contraditório e à crítica. Confundir respeito às pessoas

com imunidade das crenças empobrece simultaneamente a liberdade religiosa e a liberdade de imprensa. O papel da cobertura ética não é decidir qual fé está correta, mas verificar fatos e alegações, contextualizar relações de poder e impedir que a diferença de convicção seja usada para negar direitos.

O artigo 1º da Declaração protege a manifestação individual ou coletiva, pública ou privada, por meio do culto, da observância, da prática e do ensino. O artigo 2º acrescenta que ninguém será discriminado por Estado, instituição, grupo ou indivíduo. Ao incluir agentes não estatais, o texto alcança uma realidade decisiva para a comunicação: empresas, organizações, plataformas e coletividades também podem produzir exclusões. O artigo 4º, por sua vez, convoca os Estados a prevenir e eliminar a discriminação em todos os campos da vida civil, econômica, política, social e cultural.²

É no artigo 6º que a dimensão comunicacional se torna explícita. Entre as manifestações protegidas estão a liberdade de escrever, publicar e difundir publicações pertinentes e a de estabelecer e manter comunicações com indivíduos e comunidades sobre questões de religião ou crença nos âmbitos nacional e internacional.³ A enumeração não é exaustiva e, como observam os autores Heiner Bielefeldt e Michael Wiener, evita reduzir a liberdade religiosa ao momento do culto e reconhece uma trama de instituições, ensino, produção de materiais, celebrações e comunicação. No artigo A natureza e os Padrões Mínimos de Liberdade de Religião ou Crença, Natan Lerner também identifica um catálogo amplo de direitos relacionados à exteriorização da crença.⁴

Esse enquadramento não cria um direito automático a espaço em cada veículo, mas impede tratar a presença pública de minorias como concessão graciosa da maioria. O acesso equitativo à circulação de informações, a possibilidade de responder a acusações e a representação não estereotipada integram o ambiente no qual a

² BIELEFELDT, H.; WIENER, M., ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, Declaração sobre a eliminação, arts. 2º-4º; Declaração sobre a eliminação, p. 3.

³ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, Declaração sobre a eliminação, art. 6º, d e i.

⁴ BIELEFELDT, H.; WIENER, M., Declaração sobre a eliminação, p. 3; LERNER, N., A natureza e os padrões mínimos, p. 920.

liberdade se realiza. Quando uma tradição aparece apenas associada a crime, exotismo ou conflito, sua liberdade formal permanece intacta no papel, porém sua participação social é restringida por barreiras simbólicas.

A Declaração também possui limites. Lerner observa que discriminação tem conteúdo jurídico mais determinado, enquanto intolerância designa atitudes e disposições que podem anteceder perseguição ou ódio. O texto de 1981 não formulou uma proibição específica da incitação ao ódio religioso. Essa lacuna deve ser lida em conjunto com o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos, cujo artigo 20 proíbe a apologia do ódio religioso que constitua incitamento à discriminação, à hostilidade ou à violência.⁵ Para o jornalismo, o ponto de equilíbrio está em não chamar de discurso de ódio toda crítica contundente a uma religião e, ao mesmo tempo, não esconder sob a expressão opinião mensagens que desumanizam pessoas e mobilizam violência contra elas.

1.1. Pluralismo sob assimetria: a fé que aparece e a fé que é silenciada

Pluralismo não é a simples presença simultânea de muitas religiões. É a possibilidade de cada pessoa participar da vida comum sem ocultar sua crença, ser reduzida a ela ou sofrer desvantagem por não professar nenhuma. Na esfera midiática, isso exige observar não apenas quantas tradições aparecem, mas em que posição aparecem: quem fala como autoridade; quem surge somente como personagem de tragédia; quem é chamado a explicar-se; quem recebe o benefício da individualização; e quem é apresentado como bloco homogêneo.

A palavra minoria também não descreve apenas quantidade. Uma comunidade numericamente expressiva pode encontrar-se vulnerável em determinado território, enquanto um grupo pequeno pode possuir grande poder institucional. No Brasil, as denúncias do Disque 100, registradas em 2024, indicam que, nos casos

⁵ LERNER, N., *A natureza e os padrões mínimos*, p. 919-920 e 926-927; ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, *Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos*, arts. 19-20.

em que a religião foi informada, umbanda e candomblé concentraram os maiores números. A religião não foi indicada em 1.842 das 2.472 denúncias, o que impede transformar os registros identificados em retrato proporcional de todas as ocorrências. O dado deve ser interpretado com prudência, mas em conjunto com o perfil das vítimas e com pesquisas qualitativas confirma a necessidade de atenção particular às tradições de matriz africana.⁶

No primeiro semestre de 2024, mais da metade das vítimas registradas era preta ou parda, 60,5% eram mulheres e o Rio de Janeiro liderava entre as cidades em número de denúncias. O mesmo levantamento informou que parte das violações ocorria no ambiente virtual.⁷ Religião, raça, gênero e território não são camadas independentes; podem operar de modo combinado. Por isso, a expressão racismo religioso é necessária quando a agressão a terreiros, símbolos e praticantes atualiza a desqualificação histórica de matrizes culturais africanas. Dessa forma, substituí-la automaticamente por intolerância entre religiões pode produzir uma falsa simetria e ocultar a estrutura racial da violência.

O cuidado com a assimetria não autoriza generalizações em sentido contrário. Evangélicos, católicos, judeus, muçulmanos, espíritas, povos indígenas, adeptos de novas tradições, ateus e agnósticos também podem sofrer discriminação. Nenhum grupo deve ser descrito por seus casos extremos, e nenhuma liderança fala por todos os seus fiéis. A própria diversidade interna precisa aparecer: há diferenças de teologia, raça, classe, gênero, geração, região e posicionamento político dentro de cada denominação. Uma pauta plural, portanto, não se resolve convidando um representante de cada lado, mas perguntando quais experiências relevantes ficaram ausentes.

A desinformação religiosa prospera quando se apoia em repertórios já disponíveis. Imagens antigas são apresentadas como atuais; rituais recebem legendas falsas; episódios individuais são atribuídos a comunidades inteiras; sátira e reportagem são mis-

⁶ ALMEIDA, D., Intolerância religiosa.

⁷ CLAVERY, E., Intolerância religiosa.

turadas; autoridades autoproclamadas ganham a mesma credibilidade de fontes identificáveis; e correções circulam menos que a acusação original. O erro factual é somente uma parte do problema. Uma matéria pode conter nomes e datas corretos e ainda assim desinformar pelo enquadramento, ao omitir a história de perseguição, selecionar fontes sem diversidade ou usar palavras que agridam antes mesmo de o leitor chegar aos fatos.

A visibilidade, tampouco, é sempre protetiva. Revelar a localização de um terreiro ameaçado, expor o rosto de uma vítima sob domínio armado ou reproduzir sem necessidade um vídeo humilhante pode ampliar o dano. Há casos em que dar voz exige preservar identidade, suprimir detalhes e aceitar que nem toda imagem disponível deve ser publicada. O interesse público pertence à sociedade; a curiosidade do público, por si só, não justifica a revitimização.

1.2. Ética jornalística: da neutralidade declarada ao método responsável

O Código de Ética dos Jornalistas Brasileiros (1985/2007) afirma que o acesso à informação de relevante interesse público é um direito fundamental e que a produção e a divulgação da informação devem orientar-se pela veracidade dos fatos e pelo interesse público. Entre os deveres profissionais estão combater e denunciar violações de direitos humanos, defender os direitos das minorias, respeitar a intimidade e opor-se à perseguição ou à discriminação por motivos religiosos, raciais, de gênero, orientação sexual, condição social ou opinião política.⁸ Esses princípios não funcionam como ornamento moral adicionado ao fim da apuração; eles orientam desde a formulação da pergunta até a escolha da fotografia e do título.

A objetividade jornalística é melhor compreendida como método verificável do que como ausência de perspectiva. Todo relato seleciona e organiza. A obrigação profissional consiste em tornar os critérios defensáveis: separar fato, interpretação e opinião; atribuir

⁸ FEDERAÇÃO NACIONAL DOS JORNALISTAS, Código de Ética dos Jornalistas Brasileiros, arts. 2º, 4º, 6º e 7º.

alegações; buscar documentos; confrontar versões; declarar o que não foi possível confirmar; e corrigir de forma proporcional ao erro. Diante de uma agressão comprovada, ouvir os dois lados não significa colocar a dignidade da vítima em votação. Significa apurar autoria, circunstâncias e responsabilidades, oferecendo contraditório a quem é acusado sem neutralizar a evidência disponível.

Na pauta religiosa, o método inicia-se pela nomeação. Termos como seita, fanático, macumba, guerra santa, entre outros, podem aparecer como fala atribuída ou objeto de análise, mas não devem ser naturalizados pela voz editorial. Mesmo palavras aparentemente descritivas, como líder, templo, culto e conversão, possuem sentidos diferentes entre tradições. Consultar como a comunidade se denomina é um gesto de precisão, não de submissão. A escolha final continua pertencendo ao jornalista, que deve explicar ao público quando uma autodescrição conflita com fatos documentados.

O segundo passo é contextualizar. Um episódio não representa uma religião inteira, mas também não deve ser isolado quando integra padrão conhecido de violência. O contexto inclui trajetória histórica, distribuição de poder, legislação aplicável, dados comparáveis e diversidade interna. A contextualização impede tanto a demonização quanto a romantização. Comunidades vulnerabilizadas podem ser vítimas de discriminação e, como qualquer instituição humana, permanecer sujeitas à investigação sobre dinheiro, abuso, política ou prestação de contas.

O terceiro movimento é pluralizar as fontes com critério. Vítimas, pesquisadores, agentes públicos, lideranças e moradores possuem conhecimentos distintos. A fonte religiosa explica crenças e práticas; não substitui a perícia criminal. O especialista em segurança analisa domínio territorial; não define o significado teológico de um rito. O agente público informa providências; não fala pela experiência da vítima. A qualidade nasce do encontro dessas perspectivas, não de sua confusão.

A quarta etapa é verificar o ecossistema do conteúdo: origem do arquivo, data, local, edição, legenda, conta que publicou, rede de replicação e interesse de quem o impulsiona. Em temas religiosos,

checar apenas a frase literal pode ser insuficiente; é preciso examinar se a tradução é fiel, se o trecho foi retirado de uma celebração mais longa e se uma prática local foi apresentada como norma universal.

O quinto movimento é proteger pessoas e espaços sensíveis mediante consentimento informado, avaliação de risco e minimização de dados.

O sexto, e último, é corrigir com transparência, alcançando título, redes sociais e demais canais em que o erro circulou. Uma correção escondida preserva o arquivo do veículo, mas não repara o dano público.

2. Da checagem à cultura do encontro

A técnica jornalística é indispensável, porém sua finalidade social não se esgota na ausência de erros. Uma cobertura pode ser formalmente correta e ainda manter grupos apartados, falando sempre sobre eles e raramente com eles. O desafio é passar do pluralismo de inventário, a listagem de credos, para o pluralismo de relação, capaz de reconhecer identidade e diferença sem convertê-las em hostilidade.

Essa passagem orienta *Religiões em Diálogo*. Na apresentação da obra, Waldecir Gonzaga e Cláudio Jacinto da Silva reúnem testemunhos, estudos e leituras de diferentes tradições com o propósito de contribuir para a casa comum, a paz e a construção de pontes em vez de muros.⁹ O livro não elimina as divergências doutrinárias e, sim, demonstra que cooperação e respeito não exigem homogeneidade. Para o jornalismo, essa premissa oferece um critério relevante: o diálogo não é uma pauta protocolar reservada a cerimônias, mas uma forma de apuração que troca a suposição pela escuta e reconhece os interlocutores como sujeitos de conhecimento.

No capítulo dedicado à perspectiva católica, Cláudio Jacinto da Silva define o diálogo inter-religioso como alicerce da paz e da convivência respeitosa. O autor recorda que a história das religiões também contém exclusões e violências e identifica no

⁹ GONZAGA, W.; SILVA, C. J., Apresentação, p. 7-12.

fundamentalismo, na secularização agressiva e na desinformação desafios atuais à justiça e ao reconhecimento mútuo. O ecumenismo, que segundo o autor, refere-se à relação entre diferentes igrejas cristãs, distingue-se do diálogo inter-religioso, entendido como a relação entre pessoas e comunidades de diferentes religiões, que se aproximam por meio do respeito, da escuta e da colaboração.

A distinção é igualmente útil para a imprensa, que não deve empregar ecumênico como sinônimo genérico de toda iniciativa multirreligiosa.¹⁰

A Bíblia apresenta o diálogo como caminho para a paz, a justiça e a comunhão entre os povos. No livro *Religiões em Diálogo*, Leonardo Agostini Fernandes evidencia que o ecumenismo e o diálogo inter-religioso encontram fundamento nas Escrituras, especialmente na atitude de Jesus diante da mulher samaritana (Jo 4), marcada pela escuta, pelo respeito à dignidade da pessoa humana e pela superação de barreiras religiosas e culturais. A unidade, segundo a perspectiva bíblica, nasce do reconhecimento do outro e da busca do bem comum, sem anular as diferenças.¹¹

O Concílio Vaticano II inaugurou uma nova era de diálogo com os documentos *Unitatis Redintegratio* (UR) e *Nostra Aetate* (NA), consolidando o compromisso da Igreja Católica com a unidade e a fraternidade universal. O decreto UR foca na restauração da união entre os cristãos, incentivando o diálogo e a eliminação de juízos que não correspondam à verdade, para que as comunidades trabalhem juntas pelo bem comum e pela justiça social. Já a declaração NA amplia esse horizonte às religiões não-cristãs, afirmando que a Igreja respeita profundamente as tradições de fé e os modos de viver que refletem um raio da verdade que ilumina a todos.¹²

Esse novo paradigma fundamenta-se no respeito à dignidade humana e condena discriminação ou violência por raça, cor ou religião. Transpostos para o jornalismo e articulados ao decreto *Inter Mirifica* (IM), tais princípios oferecem uma base ética para que os

¹⁰ SILVA, C. J., O diálogo ecumênico e inter-religioso, p. 196-198 e 208.

¹¹ FERNANDES, L. A., Exemplos bíblicos de ecumenismo e diálogo inter-religioso, p. 189-192.

¹² UR 4. NA 1-2 e 5.

meios de comunicação promovam a paz e superem preconceitos. Ao exigir informação objetivamente verdadeira, íntegra e respeitosa da dignidade e dos direitos, e ao recomendar que os assuntos religiosos sejam confiados a profissionais competentes e tratados com reverência, o Concílio propõe uma comunicação orientada pela caridade e pela mútua compreensão. A imprensa pode, assim, favorecer a concórdia, reconhecer o patrimônio espiritual dos povos e fortalecer vínculos em uma humanidade interconectada.¹³

Os documentos pontifícios recentes acrescentam uma tradição ética situada a esse debate. Eles não são apresentados aqui como norma civil universal, mas como contribuição católica que pode dialogar com a deontologia profissional. João Paulo II, na carta apostólica *O Rápido Desenvolvimento*, associa a comunicação ao relato cuidadoso e verdadeiro, à análise completa dos problemas e à abertura a opiniões diferentes. Também reconhece nos meios uma possibilidade de favorecer a cooperação ecumênica e inter-religiosa e o bem comum.¹⁴ A proposta converge com a obrigação jornalística de oferecer informação contextualizada sem converter diversidade em espetáculo.

O Papa Bento XVI, ao tratar da comunicação digital, alerta que a participação em rede pode favorecer diálogo e solidariedade, mas também parcialidade, fechamento em universos autorreferentes e construção artificial da imagem. Sua defesa de uma comunicação honesta e aberta, responsável e respeitadora do outro, sublinha que a popularidade não é critério de verdade.¹⁵ A advertência é especialmente atual quando métricas de engajamento transformam conteúdos religiosos inflamados em mercadoria de atenção. Quanto maior a capacidade de um conteúdo despertar a ira, maior pode ser sua distribuição, ainda que seu valor informativo seja baixo.

O Papa Francisco critica diretamente esse mecanismo na Mensagem para o 52º Dia das Comunicações de 2018 sobre *fake news* e jornalismo de paz. Para ele, a informação falsa explora

¹³ IM 5, 8 e 1. NA 2 e 5.

¹⁴ JOÃO PP. II, Papa., *O rápido desenvolvimento*, n. 3 e 7.

¹⁵ BENTO XVI, Papa., *Verdade, anúncio e autenticidade de vida*.

estereótipos, preconceitos e emoções imediatas, favorecendo a demonização do outro. Ao chamar o jornalista de guardião das notícias, o Santo Padre recorda que no centro da informação estão as pessoas e que informar também forma. Seu jornalismo de paz não encobre conflitos: rejeita falsidades e *slogans*, investiga suas causas e procura alternativas à escalada da violência, dando atenção a quem não tem voz.¹⁶ Em *Fratelli Tutti*, a cultura do encontro amplia esse horizonte: a fraternidade não exige renúncia à identidade, mas disposição para reconhecer a dignidade e a palavra do outro.¹⁷

Na mensagem de 2025, Francisco convida os comunicadores a desarmar a comunicação, purificando-a da agressividade e orientando-a pela mansidão, pela verdade e pelo reconhecimento da dignidade humana. Diante de preconceitos, fanatismo, ódio, manipulação e informações falsas, propõe uma comunicação capaz de promover diálogo, cuidado, bem comum e construção de pontes. Para o jornalismo, o chamado reforça que a esperança não se comunica pela negação dos conflitos, mas por uma linguagem que não transforme o outro em inimigo e que abra espaço para a paz e a fraternidade.¹⁸

Papa Leão XIV retomou o tema ao defender o serviço à verdade, a liberdade de imprensa e a escuta da voz dos frágeis em seu primeiro encontro com profissionais da mídia. Na Mensagem de 2026 para o Dia Mundial das Comunicações Sociais, ele acrescenta um problema contemporâneo: sistemas algorítmicos e conteúdos produzidos por inteligência artificial podem reproduzir vieses, premiar indignação e enfraquecer o pensamento crítico. A confiança pública, afirma, depende de precisão, transparência, identificação de conteúdo sintético e prevalência dos valores profissionais sobre a simples captura de atenção.¹⁹ Na cobertura religiosa, isso implica não automatizar decisões sensíveis sem supervisão e não

¹⁶ FRANCISCO, Papa., A verdade vos tornará livres, n. 3-4.

¹⁷ FRANCISCO, Papa., *Fratelli tutti*, n. 1-8 e 215-221.

¹⁸ FRANCISCO, Papa., Partilhai com mansidão a esperança que está nos vossos corações.

¹⁹ LEÃO XIV, Papa., Discurso aos representantes da mídia mundial; LEÃO XIV, *Preserving human voices and faces*.

aceitar como neutros os padrões de linguagem, busca e recomendação que tornam alguns grupos mais suspeitos ou menos visíveis.

Essas contribuições, reunidas, ajudam a compreender a checagem como parte de uma ética mais ampla. Verificar protege a realidade factual; escutar traz proteção à complexidade humana; contextualizar salvaguarda o público contra conclusões fáceis; e acompanhar os efeitos da publicação preserva a responsabilidade do próprio veículo. O encontro não substitui o confronto jornalístico quando ele é necessário. Torna-o mais rigoroso, porque exige criticar atos e estruturas sem desumanizar pessoas.

2.1. Crime e Fé: quando o jornalismo rompe o silêncio territorial

A série documental *Crime e Fé*, realizada pelo jornalista Vinícius Dônola e exibida pelo Jornal da Band em junho de 2023, oferece um caso concreto dessa responsabilidade. Apresentada posteriormente na Semana de Cultura Religiosa, da PUC-Rio, a investigação reuniu relatos de perseguição promovida por traficantes e milicianos em comunidades da capital e da Baixada Fluminense. As reportagens documentaram proibições de atabaques, roupas brancas, velas, cerimônias, terreiros e procissões, com destruição de espaços e expulsão de lideranças religiosas.²⁰

O primeiro mérito da série é deslocar o conflito do terreno abstrato da intolerância para as condições materiais em que a liberdade é negada. A vítima não perde apenas a possibilidade de realizar um rito; pode perder casa, comunidade, renda, memória e vínculos. O chamado exílio religioso revela que a manifestação da fé depende de circulação, segurança e domínio legítimo do território. Quando grupos armados determinam quais símbolos podem existir, a liberdade religiosa deixa de ser apenas um debate de opinião e se torna questão de proteção da vida e presença do Estado.²¹

²⁰ DÔNOLA, V., *Crime e Fé*, episódios de 19 e 22 jun. 2023;

²¹ DÔNOLA, V., *Crime e Fé*, episódio de 22 jun. 2023.

O segundo mérito é dar centralidade a pessoas cujo silêncio pode ser confundido com inexistência. Em áreas submetidas a poder coercitivo, a ausência de denúncia pública nem sempre indica ausência de violação; pode indicar medo. O trabalho investigativo torna visível o padrão sem exigir exposição irresponsável de cada vítima. Essa mediação requer avaliação de risco, preservação de identidades e cuidado para que a publicação não revele rotas, endereços ou detalhes capazes de facilitar uma nova violência.

O terceiro mérito, e também um aprendizado para outras coberturas, é a precisão sobre quem pratica a coerção. Criminosos podem apropriar-se de vocabulário, símbolos ou autodenominações cristãs, mas essa instrumentalização não autoriza atribuir seus atos a evangélicos ou cristãos como coletividade. Expressões usadas pelos próprios grupos, como Soldados de Cristo, precisam ser apresentadas com atribuição e contexto, nunca naturalizadas como categoria religiosa reconhecida. Do mesmo modo, a existência de vítimas católicas e, sobretudo, de tradições de matriz africana deve ser descrita sem instituir uma competição de sofrimentos.

O artigo 2º, da Resolução 36/55, proíbe discriminação praticada não só pelo Estado, mas por instituições, grupos e indivíduos. Bielefeldt e Wiener observam que atores não estatais podem figurar tanto como perpetradores quanto como responsáveis pela proteção de direitos e que, quando exercem controle efetivo sobre territórios e populações, não tornam esses espaços zonas livres de obrigações fundamentais.²² Isso não reduz o dever estatal; ao contrário, evidencia sua urgência.

Por outro lado, cabe à imprensa documentar o poder de fato, cobrar políticas de segurança e reparação e impedir que a religião, usada como linguagem de domínio, encubra a estrutura criminosa.

Dessa forma, Crime e Fé mostra que visibilidade não é sinônimo de exposição e que denúncia jornalística não se limita a

²² BIELEFELDT, H.; WIENER, M., ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, Declaração sobre a eliminação, art. 2º p. 3-4.

registrar declarações. Ela conecta testemunhos, padrões, agentes e omissões; nomeia coerções; devolve historicidade às vítimas; e acompanha a resposta das autoridades. É um jornalismo que não fala em nome da fé, mas protege o espaço público no qual as crenças podem falar.

2.2. Uma pauta orientada por direitos

A responsabilidade social da mídia se concretiza em rotinas. Antes da apuração, a equipe precisa definir o interesse público da pauta e perguntar se o enfoque ilumina uma questão relevante ou apenas explora estranhamento. Durante a produção, deve-se mapear a diversidade interna das fontes, verificar os termos empregados, documentar alegações e distinguir crença, instituição, liderança e ato individual. Na etapa de edição, é necessário examinar se título, fotografia, legenda e chamada preservam a complexidade apurada ou a substituem por uma fórmula de impacto.

Uma pauta orientada por direitos considera ainda as interseções de raça, gênero, classe, geração e território; identifica quando a assimetria exige mais esforço para alcançar vozes marginalizadas e evita transformar a fonte vulnerabilizada em representante compulsória de toda uma tradição. O contraditório é oferecido com prazos e perguntas claras, mas não serve para fabricar dúvida diante de fatos comprovados. A linguagem preferida pela comunidade é ouvida como dado de precisão, sem transferir a ela o controle editorial.

A transparência deve acompanhar os limites da apuração. Se não foi possível confirmar autoria, dimensão ou motivação religiosa de um ataque, isso precisa ser dito. Se a informação vem de denúncia ainda não investigada, deve ser identificada como tal. Se uma imagem foi reconstruída, traduzida, ilustrada ou produzida com inteligência artificial, o público precisa saber. E, quando houver erro, a correção deve alcançar todos os ambientes nos quais a versão incorreta foi publicada.

Depois da veiculação, o trabalho não termina, pois o veículo deve monitorar ameaças contra fontes, atualizar providências

estatais, informar reparações e avaliar o próprio impacto. A continuidade impede que comunidades apareçam apenas no instante da violência. Também abre espaço para cultura, cotidiano, ciência, solidariedade, arte e participação cívica, rompendo a associação exclusiva entre minoria religiosa e conflito.

Esse protocolo depende da diversidade nas equipes e nas agendas. Redações socialmente homogêneas não estão condenadas ao erro, mas possuem mais pontos cegos. Formação permanente sobre direitos humanos, religiões e verificação digital amplia o repertório profissional; redes de fontes construídas antes da crise evitam consultas apressadas; e políticas editoriais públicas permitem que o veículo seja cobrado por seus compromissos. O pluralismo, portanto, não é uma editoria eventual. É um critério transversal de qualidade.

Conclusão

A Resolução 36/55 estabelece que a liberdade de religião ou crença não se limita ao interior da consciência nem às paredes de um templo: inclui manifestação pública, ensino, publicação, difusão e comunicação. O documento também reconhece que a discriminação pode ser praticada por Estados, instituições, grupos e indivíduos. Quarenta e cinco anos depois, tais princípios alcançam redações atravessadas por plataformas, algoritmos, imagens sintéticas, polarização e disputas intensas por atenção.

O jornalismo não concede liberdade religiosa, mas pode ampliar ou estreitar suas condições simbólicas de exercício. Essa ampliação pode ocorrer quando verifica, contextualiza, pluraliza fontes, reconhece assimetrias e protege pessoas. Já o estreitamento, advém da transformação de identidades em rótulos, da confusão de crítica com hostilidade, da reprodução de boatos ou do posicionamento de grupos minoritários somente no lugar de vítima e do exótico. Combater desinformação religiosa, por isso, exige mais que corrigir uma falsidade: requer revisar a gramática pela qual certas pessoas são continuamente tornadas suspeitas.

O livro *Religiões em Diálogo* oferece a imagem das pontes; os documentos pontifícios examinados associam verdade, escuta e paz; o Código de Ética da FENAJ traduz esses valores em deveres profissionais; e *Crime e Fé* demonstra que uma investigação rigorosa pode romper silêncios impostos por poderes territoriais. Nenhuma dessas fontes dispensa o método. Juntas, porém, recordam sua finalidade: servir ao direito do público a compreender e ao direito das pessoas a existir com igual dignidade.

Aos 45 anos da Declaração de 1981, o compromisso necessário é com um jornalismo de presença: rigoroso diante dos fatos, independente diante dos poderes, plural diante das vozes e responsável diante das consequências. Não um jornalismo que pregue uma crença, mas que impeça o preconceito de ocupar o lugar da informação e faça da esfera pública uma casa em que a diferença não seja ameaça, e, sim, condição da democracia.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Daniella. **Intolerância religiosa: Disque 100 registra 2,4 mil casos em 2024**. De Fato, 22 jan. 2025. Disponível em: <https://defato.com/brasil/119110/intolerancia-religiosa-disque-100-registra-24-mil-casos-em-2024>. Acesso em: 04 jul. 2026.

ARQUIDIOCESE DO RIO DE JANEIRO. **Semana da Cultura Religiosa na PUC-Rio**: universidade e sociedade — troca de saberes e experiências. Rio de Janeiro, 16 set. 2024. Disponível em: <https://arqrio.org.br/semana-da-cultura-religiosa-na-puc-rio-universidade-e-sociedade-troca-de-saberes-e-experiencias/>. Acesso em: 04 jul. 2026.

BENTO XVI, Papa. **Verdade, anúncio e autenticidade de vida, na era digital**: mensagem para o 45º Dia Mundial das Comunicações Sociais. Vaticano, 24 jan. 2011. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20110124_45th-world-communications-day.html. Acesso em: 11 jul. 2026.

BIELEFELDT, Heiner; WIENER, Michael. **Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação baseadas em religião ou crença**. Nova York: Biblioteca Audiovisual das Nações Unidas sobre Direito Internacional, 2021. Material de apoio em tradução portuguesa.

CLavery, Elisa. **Intolerância religiosa: denúncias crescem mais de 80% no primeiro semestre de 2024, segundo Disque 100**. G1/GloboNews, Brasília, 7 ago. 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2024/08/07/intolerancia-religiosa-denuncias-crescem-mais-de-80percent-no-primeiro-semester-de-2024-segundo-disque-100.ghtml>. Acesso em: 04 jul. 2026.

COMITÊ DE DIREITOS HUMANOS DAS NAÇÕES UNIDAS. **Comentário Geral nº 22 (48): artigo 18 — liberdade de pensamento, consciência ou religião.** Documento CCPR/C/21/Rev.1/Add.4. Genebra, 27 set. 1993. Disponível em: https://digitallibrary.un.org/record/182777/files/CCPR_C_21_Rev.1_Add.4-EN.pdf. Acesso em: 20 jul. 2026.

CONCÍLIO VATICANO II. **Decreto Inter mirifica sobre os meios de comunicação social.** Vaticano, 4 dez. 1963. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19631204_inter-mirifica_po.html. Acesso em: 25 jul. 2026.

CONCÍLIO VATICANO II. **Decreto Unitatis redintegratio sobre o ecumenismo.** Vaticano, 21 nov. 1964. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_po.html. Acesso em: 11 jul. 2026.

CONCÍLIO VATICANO II. **Declaração Nostra aetate sobre a Igreja e as religiões não-cristãs.** Vaticano, 28 out. 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html. Acesso em: 11 jul. 2026.

DÔNOLA, Vinícius. **Crime e Fé.** Série de reportagens. São Paulo: Jornal da Band, 19-22 jun. 2023. Disponível em: <https://www.band.com.br/noticias/jornal-da-band/ultimas/crime-e-religiao-trafficantes-do-rio-perseguem-ateorizam-e-expulsam-fieis-16610902>; <https://www.band.com.br/noticias/jornal-da-band/ultimas/crime-e-fe-perseguido-de-trafficantes-e-milicianos-provoca-exilio-religioso-16611728>. Acesso em: 04 jul. 2026.

FEDERAÇÃO NACIONAL DOS JORNALISTAS. **Código de Ética dos Jornalistas Brasileiros.** Vitória: FENAJ, 2007. Disponível em: https://fenaj.org.br/wp-content/uploads/2014/06/04-codigo_de_etica_dos_jornalistas_brasileiros.pdf. Acesso em: 04 jul. 2026.

FERNANDES, Leonardo Agostini. **Exemplos bíblicos de ecumenismo e diálogo inter-religioso.** In: GONZAGA, Waldecir; SILVA, Cláudio Jacinto da (orgs.). *Religiões em diálogo.* Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. p. 173-195. DOI: https://doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-265-8_009.

FRANCISCO, Papa. **A verdade vos tornará livres (Jo 8,32): fake news e jornalismo de paz.** Mensagem para o 52º Dia Mundial das Comunicações Sociais. Vaticano, 24 jan. 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/papa-francesco_20180124_messaggio-comunicazioni-sociali.html. Acesso em: 18 jul. 2026.

FRANCISCO, Papa. **Fratelli tutti: carta encíclica sobre a fraternidade e a amizade social.** Vaticano, 3 out. 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 20 jul. 2026.

FRANCISCO, Papa. **Partilhai com mansidão a esperança que está nos vossos corações** (cf. 1Pd 3,15-16): mensagem para o LIX Dia Mundial das Comunicações Sociais. Vaticano, 24 jan. 2025. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/>

[francesco/pt/messages/communications/documents/20250124-messaggio-comunicazioni-sociali.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/communications/documents/20250124-messaggio-comunicazioni-sociali.html). Acesso em: 18 jul. 2026.

GONZAGA, Waldecir; SILVA, Cláudio Jacinto da (orgs.). **Religiões em diálogo**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. 296 p. DOI: <http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-265-8>.

JOÃO PAULO II, Papa. **O rápido desenvolvimento: carta apostólica aos responsáveis pelas comunicações sociais**. Vaticano, 24 jan. 2005. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/2005/documents/hf_jp-ii_apl_20050124_il-rapido-sviluppo.html. Acesso em: 18 jul. 2026.

LEÃO XIV, Papa. **Discurso aos representantes da mídia mundial**. Vaticano, 12 maio 2025. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/speeches/2025/may/documents/20250512-media.html>. Acesso em: 20 jul. 2026.

LEÃO XIV, Papa. **Preserving human voices and faces: message for the 60th World Day of Social Communications**. Vaticano, 24 jan. 2026. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/messages/communications/documents/20260124-messaggio-comunicazioni-sociali.html>. Acesso em: 20 jul. 2026.

LERNER, Natan. **A natureza e os padrões mínimos da liberdade de religião ou crença**. Brigham Young University Law Review, Provo, v. 2000, n. 3, p. 905-932, 2000. Material de apoio em tradução portuguesa. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação baseadas em religião ou crença. Resolução 36/55 da Assembleia Geral, 25 nov. 1981. Material de base em tradução portuguesa fornecido pela organização do livro. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/declaration-elimination-all-forms-intolerance-and-discrimination>. Acesso em: 20 jul. 2026.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos**. Resolução 2200A (XXI) da Assembleia Geral, 16 dez. 1966. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights>. Acesso em: 20 jul. 2026.

SILVA, Cláudio Jacinto da. **O diálogo ecumênico e inter-religioso na perspectiva católica: uma abordagem**. In: GONZAGA, Waldecir; SILVA, Cláudio Jacinto da (orgs.). **Religiões em diálogo**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2025. p. 196-216. DOI: http://dx.doi.org/10.56257/lcbk.978-65-5252-265-8_010.

Anexo

Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções

Proclamada pela Assembléia Geral das nações Unidas a 25 de novembro de 1981 - Resolução 36/55.

A Assembléia Geral,

Considerando que um dos princípios fundamentais da Carta das Nações Unidas é o da dignidade e o da igualdade próprias de todos os seres humanos, e que todos os estados membros se comprometeram em tomar todas as medidas conjuntas e separadamente, em cooperação com a Organização das Nações Unidas, para promover e estimular o respeito universal e efetivo dos direitos humanos e as liberdades fundamentais de todos, sem distinção de raça, sexo, idioma ou religião,

Considerando que na Declaração Universal de Direitos Humanos e nos Pactos internacionais de direitos humanos são proclamados os princípios de não discriminação e de igualdade diante da lei e o direito à liberdade de pensamento, de consciência, de religião ou de convicções,

Considerando que o desprezo e a violação dos direitos humanos e das liberdades fundamentais, em particular o direito a liberdade de pensamento, de consciência, de religião ou de qualquer convicção, causaram direta ou indiretamente guerras e grandes sofrimentos à humanidade, especialmente nos casos em que sirvam de meio de intromissão estrangeira nos assuntos internos de outros Estados e são o mesmo que instigar o ódio entre os povos e as nações,

Considerando que a religião ou as convicções, para quem as profere, constituem um dos elementos fundamentais em sua concepção de vida e que, portanto, a liberdade de religião ou de convicções deve ser integralmente respeitada e garantida,

Considerando que é essencial promover a compreensão, a tolerância e o respeito nas questões relacionadas com a liberdade de religião e de convicções e assegurar que não seja aceito o uso da religião ou das convicções com fins incompatíveis com os da Carta, com outros instrumentos pertinentes das Nações Unidas e com os propósitos e princípios da presente Declaração,

Convencida de que a liberdade de religião ou de convicções deve contribuir também na realização dos objetivos da paz mundial, justiça social e amizade entre os povos e à eliminação das ideologias ou práticas do colonialismo e da discriminação racial,

Tomando nota com satisfação de que, com os auspícios das Nações Unidas e dos organismos especializados, foram aprovadas várias convenções, e de que algumas delas já entraram em vigor, para a eliminação de diversas formas de discriminação,

Preocupada com as manifestações de intolerância e pela existência de discriminação nas esferas da religião ou das convicções que ainda existem em alguns lugares do mundo,

Decidida a adotar todas as medidas necessárias para a rápida eliminação de tal intolerância em todas as suas formas e manifestações e para prevenir e combater a discriminação pôr motivos de religião ou de convicções,

Proclama a presente Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções:

Artigo 1

1. Toda pessoa tem o direito de liberdade de pensamento, de consciência e de religião. Este direito inclui a liberdade de Ter uma religião ou qualquer convicção a sua escolha, assim como a liberdade de manifestar sua religião ou suas convicções individuais ou coletivamente, tanto em público como em privado, mediante o culto, a observância, a prática e o ensino.
2. Ninguém será objeto de coação capaz de limitar a sua liberdade de Ter uma religião ou convicções de sua escolha.

3. A liberdade de manifestar a própria religião ou as próprias convicções estará sujeita unicamente às limitações prescritas na lei e que sejam necessárias para proteger a segurança, a ordem, a saúde ou a moral pública ou os direitos e liberdades fundamentais dos demais.

Artigo 2

1. Ninguém será objeto de discriminação por motivos de religião ou convicções por parte de nenhum estado, instituição, grupo de pessoas ou particulares.
2. Aos efeitos da presente declaração, entende-se por “intolerância e discriminação baseadas na religião ou nas convicções” toda a distinção, exclusão, restrição ou preferência fundada na religião ou nas convicções e cujo fim ou efeito seja a abolição ou o fim do reconhecimento, o gozo e o exercício em igualdade dos direitos humanos e das liberdades fundamentais.

Artigo 3

A discriminação entre os seres humanos por motivos de religião ou de convicções constitui uma ofensa à dignidade humana e uma negação dos princípios da Carta das Nações Unidas, e deve ser condenada como uma violação dos direitos humanos e das liberdades fundamentais proclamados na Declaração Universal de Direitos Humanos e enunciados detalhadamente nos Pactos internacionais de direitos humanos, e como um obstáculo para as relações amistosas e pacíficas entre as nações.

Artigo 4

1. Todos os estados adotarão medidas eficazes para prevenir e eliminar toda discriminação por motivos de religião ou convicções no reconhecimento, o exercício e o gozo dos direitos humanos e das liberdades fundamentais em todas as esferas da vida civil, econômica, política, social e cultural.
2. Todos os Estados farão todos os esforços necessários para promulgar ou derrogar leis, segundo seja o caso, a fim de

proibir toda discriminação deste tipo e por tomar as medidas adequadas para combater a intolerância por motivos ou convicções na matéria.

Artigo 5

1. Os pais, ou no caso os tutores legais de uma criança terão o direito de organizar sua vida familiar conforme sua religião ou suas convicções e devem levar em conta a educação moral em que acreditem e queiram educar suas crianças.
2. Toda criança gozará o direito de ter acesso a educação em matéria de religião ou convicções conforme seus desejos ou, no caso, seus tutores legais, e não lhes será obrigado a instrução em uma religião ou convicções contra o desejo de seus pais ou tutores legais, servindo de princípio essencial o interesse superior da criança.
3. A criança estará protegida de qualquer forma de discriminação por motivos de religião ou convicções. Ela será educada em um espírito de compreensão, tolerância, amizade entre os povos, paz e fraternidade universal, respeito à liberdade de religião ou de convicções dos demais e em plena consciência de que sua energia e seus talentos devem dedicar-se ao serviço da humanidade.
4. Quando uma criança não esteja sob a tutela de seus pais nem de seus tutores legais, serão levadas em consideração os desejos expressos por eles ou qualquer outra prova que se tenha obtido de seus desejos em matéria de religião ou de convicções, servindo de princípio orientador o interesse superior da criança.
5. A prática da religião ou convicções em que se educa uma criança não deverá prejudicar sua saúde física ou mental nem seu desenvolvimento integral levando em conta o parágrafo 3 do artigo 1 da presente Declaração.

Artigo 6

Conforme o artigo 1 da presente Declaração e sem prejuízo do disposto no parágrafo 3 do artigo 1, o direito à liberdade de pensamento, de consciência, de religião ou de convicções compreenderá especialmente as seguintes liberdades:

- a) A de praticar o culto e o de celebrar reuniões sobre a religião ou as convicções, e de fundar e manter lugares para esses fins;
- b) A de fundar e manter instituições de beneficência ou humanitárias adequadas;
- c) A de confeccionar, adquirir e utilizar em quantidade suficiente os artigos e materiais necessários para os ritos e costumes de uma religião ou convicção;
- d) A de escrever, publicar e difundir publicações pertinentes a essas esferas;
- e) A de ensinar a religião ou as convicções em lugares aptos para esses fins;
- f) A de solicitar e receber contribuições voluntárias financeiras e de outro tipo de particulares e instituições;
- g) A de capacitar, nomear, eleger e designar por sucessão os dirigentes que correspondam segundo as necessidades e normas de qualquer religião ou convicção;
- h) A de observar dias de descanso e de comemorar festividades e cerimônias de acordo com os preceitos de uma religião ou convicção;
- i) A de estabelecer e manter comunicações com indivíduos e comunidades sobre questões de religião ou convicções no âmbito nacional ou internacional.

Artigo 7

Os direitos e liberdades enunciados na presente Declaração serão concedidos na legislação nacional de modo tal que todos possam desfrutar deles na prática.

Artigo 8

Nado do que está disposto na presente declaração será entendido de forma que restrinja ou derogue algum dos direitos definidos na Declaração Universal de Direitos Humanos e nos Pactos internacionais de direitos humanos.

(Fonte: ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções: Resolução 36/55, de 25 de novembro de 1981. Texto em português disponibilizado por DHNET – Rede de Direitos Humanos e Cultura. Disponível em: <https://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/discrimina/religiao.htm>. Acesso em: 22 de set. 2026.)

A obra “LIVRES PARA CRER: 45 ANOS DA RESOLUÇÃO 36/55 DA ONU. *Perspectivas Plurais sobre a Liberdade Religiosa e a Dignidade Humana*” é uma produção que nasce e se concretiza após a grande acolhida e aceitação da obra “*Religiões em Diálogo*”. Ambas são frutos de uma caminhada em comum, regada pelo sonho de um mundo justo, fraterno e tolerante, capaz de construir um caminho robusto de diálogo entre e a partir das religiões. Esta segunda obra vem em um momento histórico significativo: os 60 anos da Declaração *Nostra Aetate* (Papa Paulo VI, em 28/10/1965) e os 45 Anos da Resolução 36/55 da ONU (25/11/1981). Esta obra avança inclusive nas colaborações. Se a anterior contava com quatorze capítulo, esta traz vinte e quatro capítulos, nos quais materializa e compartilha a contribuição de vários campos do Diálogo Ecumênico e Inter-religioso, como vivência da fé, testemunho, estudos, pesquisas e leituras de maneira transdisciplinar e interdisciplinar.

Como na primeira obra, esta também conta com a presença e colaboração de autores e autoras de diversas religiões, a partir da experiência do diálogo e do trabalho em comum, do desejo de continuar colaborando para a edificação da casa comum, na construção de pontes entre as pessoas, instituições e povos, e não de muros de separação, como defendia o querido Papa Francisco. Novamente podemos dizer, com obras e gestos como os testemunhos e desejos aqui registrados, o diálogo se alarga e amplia horizontes e possibilidades de reflexão entre as religiões. A própria Teologia cresce e ganha novos espaços de atuação, vai se expandindo e se revitalizando em colaboração entre as várias religiões, com os vários saberes e ciências. Com parcerias, produções e publicações como estas duas obras, de maneira transdisciplinar e interdisciplinar, nosso PPG continua fortalecendo sua função e razão de ser, no serviço à Área 44 da CAPES (Ciências da Religião e Teologia), com o abraço entre academia e inserção social. Boa leitura e bom diálogo a todos e todas, em vista de um mundo justo e fraterno, regado pela paz, a tolerância e o respeito entre as pessoas e os povos!

Waldecir Gonzaga e Cláudio Jacinto da Silva (Orgs.)

LETRACAPITAL

