



## Religião e poder: dominação e resistência intercultural em perspectiva decolonial

Religion and power: intercultural domination and resistance in a decolonial perspective

Janaína Brito de Assis Freitas<sup>1</sup>

Patrícia Fratucci Santos<sup>2</sup>

Rodrigo Vieira de Freitas<sup>3</sup>

**Resumo:** Este artigo analisa a relação entre religião, poder e interculturalidade como forma de resistência à luz de teorias sociológicas da dominação e decolonialidade. A religião é compreendida como um instrumento de conversão de capital simbólico em poder social, operando tanto na manutenção de hierarquias quanto na promoção de resistências e no fomento ao diálogo intercultural. O estudo aborda: a) os conceitos de "capital religioso" e sua relação com o poder simbólico e a decolonialidade; b) os esquemas coloniais de poder e a busca pela resistência no campo religioso, sob as perspectivas ambivalente da religião na sociedade; c) a relevância da interculturalidade no processo decolonial como prática transformadora no enfrentamento de estruturas coloniais e a ressignificação da teologia cristã a partir de movimentos libertários. A metodologia fundamenta-se em revisão bibliográfica, destacando a interação entre religião, práticas culturais e dinâmicas sociais. Os resultados indicam que a religião, ao mesmo tempo em que pode reforçar sistemas opressivos por meio da legitimação de desigualdades, também pode se tornar um catalisador de resistência cultural e justiça social. Ao enfatizar a decolonialidade, destaca-se a necessidade de desestabilizar paradigmas eurocêntricos e reconhecer a pluralidade epistemológica no entendimento do papel religioso em sociedades contemporâneas.

**Palavras-chave:** Religião; Poder simbólico; Decolonialidade; Interculturalidade; Justiça social.

---

<sup>1</sup> Mestra e Doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, com bolsa de fomento da IEPG, e graduada em Teologia. Atua na área da Teologia, com ênfase em Teologia Pastoral e Social. Desenvolve pesquisas nas interfaces entre religião, abuso sexual, gênero, pastoralidade, decolonialidade e violências contra as mulheres. É integrante do grupo de estudos de Gênero e Religião Mandrágora e membro da Rede Brasileira de Teólogas. Lattes <http://lattes.cnpq.br/3217877922982801>, ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-2824-0466>, E-mail: janainaassisfreitas@gmail.com

<sup>2</sup> Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, na área de concentração Religião, Sociedade e Cultura, com linha de pesquisa em Religião e Dinâmicas Socioculturais (2025). É bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana (2022) e tecnóloga em Planejamento Estratégico Empresarial pela Universidade Nove de Julho (2007). É membro da Rede Brasileira de Teólogas - RBT. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2736968883703819>, ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-6553-5811>, E-mail: patyfratucci@gmail.com

<sup>3</sup> Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Bacharel em Psicologia, licenciado em Pedagogia e bacharel em Teologia. Pessoa autista, pesquisa as interfaces entre psicologia social, religião e estudos da deficiência, com ênfase na neuroafirmatividade. Integra o NEXIN/PUC-SP, participa das atividades do NED/UFSC e é filiado à associação Autistas Brasil. E-mail: rodrigofreitaspsi@gmail.com, ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-7496-7335>, Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4976601997342665>



**Abstract:** This article analyzes the relationship between religion, power and interculturality as a form of resistance, in light of sociological theories of domination and decoloniality. Religion is understood as an instrument for converting symbolic capital into social power, operating both in the maintenance of hierarchies and in the promotion of resistance and in fostering intercultural dialogue. The study addresses: a) the concepts of "religious capital" and its relationship with symbolic power and decoloniality; b) colonial power schemes and the search for resistance in the religious field, under the ambivalent perspectives of religion in society; c) the relevance of interculturality in the decolonial process as a transformative practice in confronting colonial structures and the resignification of Christian theology from libertarian movements. The methodology is based on a bibliographic review, highlighting the interaction between religion, cultural practices and social dynamics. The results indicate that religion, while reinforcing oppressive systems by legitimizing inequalities, can also become a catalyst for cultural resistance and social justice. By emphasizing decoloniality, the need to destabilize Eurocentric paradigms and recognize epistemological plurality in understanding the role of religion in contemporary societies is highlighted.

**Keywords:** Religion; Symbolic power; Decoloniality; Interculturality; Social justice.

## Introdução

Como a religião pode simultaneamente servir como uma ferramenta de dominação e resistência cultural? A relação entre religião e poder sempre foi um tema de grande relevância nas ciências sociais, especialmente quando analisada sob a perspectiva de contextos coloniais e pós-coloniais. Compreendida como instituição social, mas também como construção simbólica e histórica, a religião possui a capacidade de moldar a cultura, influenciar a política e organizar as estruturas sociais. Essa capacidade, no entanto, não é neutra: pode tanto reforçar hierarquias e perpetuar sistemas opressivos quanto sustentar processos de resistência, reconciliação e emancipação. É nessa ambivalência que se insere o interesse central deste estudo, ao buscar compreender a dinâmica entre religião e poder a partir de uma perspectiva crítica e decolonial.

Diante desse quadro de tensões e contradições, este artigo se justifica pela necessidade de investigar como as instituições religiosas acumulam e convertem capital simbólico em formas de poder social, operando na constituição e manutenção de sistemas hegemônicos, especialmente em contextos atravessados pela lógica da colonialidade. A religião, entendida como campo de produção de sentido e como estrutura relacional, participa ativamente da conformação dos discursos e práticas que

legitimam ou desafiam a ordem social vigente.

A análise proposta articula contribuições teóricas que envolvem os conceitos de poder simbólico, capital religioso, decolonialidade, interculturalidade e as teologias cristãs emergentes, contribuindo para os debates contemporâneos sobre o papel da religião na conformação das subjetividades e das relações de poder. O estudo evidencia o caráter equívoco e polissêmico da religião, destacando sua implicação tanto na sustentação das desigualdades quanto na promoção de formas alternativas de vida social.

Neste sentido, a definição do que se entende por religião tem sido objeto de intensas discussões no campo das ciências humanas e sociais, refletindo sua natureza complexa e multifacetada. Para Frederico Pieper (2019), a polissemia do termo religião é inegável, revelando um campo semântico heterogêneo, atravessado por disputas conceituais, recortes históricos e múltiplas tradições de pensamento. Essa constatação evidencia que qualquer abordagem sobre o fenômeno religioso exige o reconhecimento de sua pluralidade e de seus contornos móveis, atravessados por contextos históricos, culturais e epistemológicos específicos.

Diante disso, adotamos neste trabalho uma concepção de religião como fenômeno simbólico, relacional e historicamente situado, que articula práticas, crenças, instituições, formas de espiritualidade e sistemas de sentido. Essa perspectiva permite compreender a religião não como essência fixa ou universal, mas como construção dinâmica, sempre em diálogo com os sujeitos, os tempos e os lugares nos quais se inscreve.

Religião, assim compreendida, não se limita a instituições formais ou dogmas estabelecidos, mas inclui tradições, cosmologias e expressões culturais que orientam a experiência humana diante do sagrado. Essa definição permite abarcar tanto os dispositivos institucionais e normativos — frequentemente implicados na legitimação do poder colonial — quanto às expressões religiosas não institucionalizadas, que se configuram como estratégias de resistência e afirmação identitária. Com isso, evitamos uma visão essencialista da religião, compreendendo-a como fenômeno dinâmico que atua nos campos simbólicos e sociais de maneira ambivalente, dependendo das estruturas históricas em que está inserida.

Nosso objetivo é identificar aspectos estruturais da religião que revelam sua



potência ambivalente: ora atuando como reforço das estruturas de dominação, ora como agente de resistência e mediação intercultural. Ao examinar criticamente noções como capital religioso, decolonialidade e os caminhos de ressignificação teológica, o artigo propõe uma leitura ampliada da influência religiosa nas dinâmicas de poder e uma reflexão sobre seu papel na promoção da justiça social e da dignidade dos povos historicamente subalternizados.

### **1. Fundamentos conceituais: religião, poder simbólico e decolonialidade**

Antes de adentrarmos nas dinâmicas de poder simbólico e decolonialidade, é importante delinejar, ainda que brevemente, os contornos conceituais da noção de religião. O campo das Ciências da Religião reconhece que religião não é um conceito universal ou neutro, mas historicamente situado e epistemologicamente disputado. De acordo com Frederico Pieper (2019), a religião deve ser entendida mais como um “campo de forças” do que como um fenômeno essencializador, permitindo uma leitura crítica das formas institucionais e suas interações com o poder.

Frank Usarski (2006), ao propor a autonomia da disciplina da Ciência da Religião, enfatiza que os estudos devem priorizar uma análise sistemática, plural e metodologicamente rigorosa das religiões, abrindo espaço para perspectivas críticas como a decolonial. Já Marcelo Camurça (2008), ao dialogar com as Ciências Sociais, contribui para o entendimento da religião como construção simbólica e cultural, com forte implicação nas dinâmicas de identidade, resistência e poder. Esses aportes ajudam a compreender que a religião não deve ser pensada exclusivamente como um sistema dogmático ou espiritualidade subjetiva, mas como fenômeno social, histórico e político, que articula significados, legitima poderes e disputa sentidos, especialmente em contextos coloniais e pós-coloniais.

Quando falamos sobre religião e poder em contextos decoloniais precisamos delimitar o recorte e alguns conceitos. Por isso buscamos elaborar a compreensão sobre a realidade latino-americana, de povos que viveram a colonização europeia onde por meio da religião, impôs seu sistema de governo e de dominação territorial e dos corpos nativos. Assim o campo religioso se tornou ferramenta para o fortalecimento do campo político e econômico colonial.

Pierre Bourdieu (2009) desenvolveu o conceito de "capital religioso" como uma

forma de capital simbólico que pode ser acumulado e convertido em poder social. Ele argumentava que a religião desempenha um papel fundamental na reprodução das estruturas de controle do poder e na legitimação das desigualdades sociais. Ele também analisou as formas pelas quais as instituições religiosas moldam os sistemas de crenças e práticas que sustentam a dominação social.

Através de pesquisas sociológicas, antropológicas e históricas, Bourdieu (2002) postula noções operárias de construção e reprodução dos sistemas de sentidos das sociedades modernas, a partir de estudos de uma sociedade tribal no Norte da África, os cabilas, que viviam às margens da sociedade moderna, e através da transferência do campo de análise das margens para o centro da sociedade, foi possível identificar como os antigos problemas sociológicos são reproduzidos:

No entanto, num estado do campo em que se vê o poder por toda a parte, como em outros tempos não se queria reconhecê-lo nas situações em que ele entrava pelos olhos dentro, não é inútil lembrar que (...) é necessário saber descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto, reconhecido: o poder simbólico é, como efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem (Bourdieu, 2002, p. 7-8).

Conforme observamos, é possível perceber que a religião atua como um terreno fértil para a formação de poder invisível, moldando crenças que se tornam naturais e incorporadas ao cotidiano, influenciando as construções sociais ao longo do tempo. Por meio de sistemas simbólicos, como a arte, a cultura e a própria religião, são estabelecidas estruturas socialmente determinadas que ditam comportamentos e constroem a realidade, reproduzindo e sustentando a ordem social (Bourdieu, 2002, p. 8-9).

Essas reflexões remetem à necessidade de reconstruir o tecido comunitário que foi profundamente danificado pela colonialidade, conforme afirma Rita Laura Segato (2012):

Contribuir-se-ia assim, para a recuperação do tecido comunitário rasgado pela colonialidade e o restabelecimento de formas coletivistas com hierarquias e poderes menos autoritários e perversos do que os que resultaram da hibridação com a ordem colonial primeiro, e depois com a ordem republicana (Segato, 2012, p.115).

Essa recuperação do tecido comunitário, sugerida por Segato, encontra eco na

teoria de Bourdieu, especialmente no conceito de capital simbólico, que também trata da reprodução das hierarquias sociais. De acordo com Bourdieu (2002), três conceitos fundamentais ajudam a compreender as dinâmicas sociais: *capital, habitus e campo*. Esses conceitos, desenvolvidos a partir de estudos sobre a vida cultural e social em diferentes contextos durante as décadas de 1960 e 1970, oferecem uma base sólida para analisar as relações de poder e a estruturação das sociedades.

Vejamos o primeiro conceito: o capital define a estrutura social como um sistema hierárquico, no qual os diversos arranjos interdependentes de poder material e simbólico determinam a posição social ocupada por cada grupo. O poder possui múltiplas fontes, sendo que cada uma delas é denominada por Bourdieu como capital, pois representa a capitalização de um ativo importante para alcançar uma posição de destaque em determinada sociedade e contexto histórico. A distribuição desigual desses capitais consolida e reproduz a hierarquia social. Esses capitais são divididos em quatro tipos: econômico, cultural, social e simbólico. Neste último, a religião desempenha um papel fundamental, uma vez que representa o poder que está por trás, oculto nas entrelinhas, ou seja, um poder invisível.

O habitus, segundo conceito para Bourdieu (2022, p. 7-15), é uma estrutura mental que orienta as ações e os pensamentos dos indivíduos, mas que, ao mesmo tempo, é produto das estruturas sociais. Ele é um sistema de disposições duráveis que se forma a partir das experiências sociais, sendo transmitido de geração em geração e moldado pelas relações de poder. O habitus é tanto individual quanto coletivo, pois se manifesta nas práticas de cada indivíduo, mas ao mesmo tempo é compartilhado por grupos sociais e classes sociais.

Neste sentido, por meio da internalização das normas religiosas e da habitualização dos dogmas espirituais, os indivíduos tendem a reproduzir as relações de poder sem questioná-las. A religião, assim, contribui para a formação de um habitus – um conjunto de disposições duradouras e internalizadas que orientam o comportamento dos indivíduos de maneira congruente com as estruturas de poder estabelecidas.

O terceiro conceito é o campo, que refere-se a todos os espaços onde se desenvolvem relações de poder, ou seja, em todos os domínios da vida social: político, econômico, literário, jurídico, científico, religioso etc. Cada campo configura-se por meio da distribuição desigual do poder naquele nicho de interesse, portanto, é

constituído pelas hierarquias resultantes dessa disputa. O campo estrutura-se, reproduz-se ou modifica-se conforme o confronto entre dominantes e dominados.

O polo dominante busca preservar a estrutura do campo tal como está, adotando uma postura conservadora e ortodoxa. Por outro lado, ao tentar modificar sua posição na correlação de forças, assume uma postura reformista ou revolucionária, questionando e desacreditando a legitimidade dos que detêm o capital social nesse campo. Quanto maior o capital acumulado, mais difícil se torna alterar o habitus, o que perpetua a desigualdade nas relações de poder dentro do campo.

A análise das estruturas postuladas por Bourdieu – capital, habitus e campo – evidencia como o sistema colonizador operou para impor suas próprias verdades ao colonizado, desestabilizando seus saberes e crenças. O capital simbólico, central na construção de poder e legitimidade, foi mobilizado pelas potências coloniais para justificar a superioridade de seu modo de vida, enquanto o habitus, entendido como o conjunto de disposições incorporadas, foi sistematicamente moldado para alinhar-se aos valores europeus. No campo social, o espaço de disputa e imposição de significados, os colonizadores instauraram o paradigma europeu de desenvolvimento, racionalidade e espiritualidade como modelo universal, deslegitimando e subalternizando epistemologias e cosmologias indígenas e africanas.

Assim, o projeto colonial não se limitou à exploração material, mas atuou como uma profunda reorganização simbólica e cultural, consolidando as bases da colonialidade como estrutura permanente de dominação. Esse processo fragmenta as culturas nativas, enfraquecendo-as e permitindo que o colonizador se posicione como o principal detentor dos capitais, concentrando assim o poder.

Partindo do cenário pós-colonial, tomamos a teórica Catherine Walsh (2009) para delimitar o contexto contemporâneo da decolonialidade. Para ela, a interculturalidade é um “processo e projeto social, político, ético e epistêmico”, que surge inicialmente como proposta do movimento indígena equatoriano, e não da academia. Sua proposta visa “enfrentar o colonialismo ainda presente”, criando “posições e condições, relações e estruturas novas e diferentes”. Nesse sentido, Walsh propõe o uso do termo *decolonial*, não como negação do colonial, mas como atitude contínua de resistência, intervenção e construção de alternativas (Walsh, 2009, p. 14–15).

Deste modo, a decolonialidade busca questionar e ressignificar as heranças coloniais que ainda permeiam as estruturas de poder, conhecimento e cultura nas sociedades contemporâneas, mesmo após o fim formal do colonialismo. A ideia central é que o colonialismo não foi apenas uma dominação territorial e econômica, mas um processo de imposição de modos de pensar, formas de conhecimento, práticas culturais, crenças e modelos políticos, que criaram uma hierarquia global, onde o saber e o ser europeus foram posicionados como superiores (Cunha, 2018):

Mais do que um conceito de inter-relação ou comunicação (como é tipicamente entendido no contexto europeu), a interculturalidade nesta região do mundo significa poder e indica processos de construção e influência de “outros” pensamentos, vozes, conhecimentos, práticas e poderes sociais; uma “outra” forma de pensar e agir em relação e contra a modernidade/colonialidade (Walsh, 2006b, p. 35, tradução nossa).

Assim, o pensamento decolonial é um projeto político e epistemológico que visa a desconstrução das estruturas coloniais presentes em todos os âmbitos da vida social, desde o conhecimento e a cultura até as relações de poder econômicas e políticas. Esse processo decolonial envolve a valorização do que Walsh chama de interculturalidade e a construção de novas formas de ser e estar no mundo (Walsh, 2006b).

A interculturalidade, nesse contexto decolonial, não se limita a uma mera troca cultural, mas sim a um processo de poder que envolve a construção de *outros* pensamentos e práticas. Ao valorizar a interculturalidade, a decolonialidade busca descolonizar o conhecimento, desnaturalizar as hierarquias entre culturas e promover a construção de novas formas de saber e ser. Sendo uma forma de buscar a transformação da sociedade marcada pelo eurocentrismo (Walsh, 2009, p. 15).

Considerando Bourdieu (2002), ele nos fornece uma estrutura para entender como o poder simbólico se torna naturalizado dentro das relações sociais. Em Catherine Walsh (2009) há uma ampla discussão ao propor a decolonialidade como um processo contínuo de desmantelamento dessas mesmas hierarquias, particularmente aquelas impostas pelo colonialismo. A interculturalidade, segundo a autora, torna-se uma ferramenta decolonial não apenas de convivência entre diferentes culturas, mas de enfrentamento direto das estruturas coloniais de poder, desafiando o monopólio do capital simbólico acumulado pelos sistemas ocidentais de conhecimento e religião, que segundo Said (2003) representam uma forma de "orientalismo", ou seja, a construção de uma visão



distorcida e hierárquica sobre o “outro” não-ocidental.

Neste sentido o pensamento de Edward Said (2003), onde argumenta que os sistemas ocidentais utilizam narrativas simbólicas para afirmar sua superioridade cultural, política e intelectual, reduzindo as culturas colonizadas a meras representações subordinadas, atrasadas e exóticas. Esse processo legitima a dominação e cristaliza o imaginário de inferioridade que serve para perpetuar o poder ocidental. A perspectiva de Said (2003) complementa as discussões de Bourdieu (2002) e Walsh (2009), ao retratar como a imposição de narrativas eurocêntricas desqualifica outros modos de ser e saber, consolidando o monopólio eurocêntrico sobre o capital simbólico e as estruturas de dominação global.

Portanto, ao analisarmos e articularmos os conceitos de religião, poder simbólico e decolonialidade, torna-se evidente que a colonização e o controle dos corpos e saberes se deram, em grande medida, por meio do campo religioso. A religião imposta, nesse contexto, constituiu-se como uma das principais ferramentas de dominação simbólica, legitimando padrões eurocentrados e silenciando cosmologias outras. No entanto, ao abrirmos espaço para a pluralidade religiosa e adentrarmos os caminhos da decolonialidade, reconhecemos que a religião também pode operar como força de resistência, funcionando como meio de resgate identitário e afirmação de lutas libertárias.

Partindo da conceituação desses termos, observamos agora como eles se articulam entre si, permeando contextos de dominação e de afirmação identitária.

## **2. Colonialidade, poder simbólico e resistência no campo religioso**

A colonialidade é a sombra persistente do colonialismo, um sistema que não apenas dominou territórios, mas moldou estruturas de poder, saberes e identidades, perpetuando hierarquias raciais e sociais. É como se o colonialismo nunca tivesse realmente acabado, continuando a operar por meio de mecanismos sutis e invisíveis. Mignolo (2017, p. 2) a caracteriza como o "lado mais obscuro da modernidade", uma vez que a colonialidade é um projeto histórico que se prolonga no tempo, moldando as relações sociais e econômicas globais, e perpetuando desigualdades raciais, sociais e econômicas. Pode-se dizer que a religião, ao fornecer um conjunto de valores, normas e símbolos compartilhados, contribui para a formação de identidades coletivas e para a

construção de sistemas simbólicos que estruturam as relações sociais e políticas. O acúmulo de capital social e simbólico dentro do campo religioso reforça essa dinâmica colonial da dominação.

Neste sentido, o conceito de capital simbólico pode explicar como certas instituições, como a religião, acumulam e exercem poder na sociedade. O prestígio, a honra e a legitimidade que uma instituição ou indivíduo pode ter, lhes confere autoridade garantindo o poder simbólico. No contexto religioso, os líderes e suas instituições acumulam esse recurso ao serem reconhecidos como legítimos detentores do poder. Por meio da utilização do sagrado, impõe sua moral religiosa, promovendo, assim, a violência simbólica, que se caracteriza por impulsionar a aceitação inconsciente de normas e valores que legitimam e reforçam a autoridade religiosa como algo natural e incontestável.

A violência simbólica se manifesta na imposição de comportamentos, crenças e hierarquias que subordinam os indivíduos a uma moral específica, muitas vezes marginalizando ou deslegitimando outras formas de espiritualidade, conhecimento ou modos de vida. Por meio do controle do capital simbólico, líderes religiosos conservam estruturas de poder que moldam subjetividades e consolidam desigualdades, frequentemente apresentando essas imposições como escolhas livres ou manifestações da vontade divina. A partir disso, se consolida a violência simbólica, à medida que as classes dominadas aceitam sua posição inferiorizada na hierarquia social como legítima tornando-se algo natural (Bourdieu, 2002).

Sendo assim, a religião, além de ser um capital simbólico naturalizado, torna-se um modelo estrutural para a disseminação do poder, tanto na esfera política quanto social. A relação entre religião e poder, portanto, legaliza os dominadores e naturaliza os dominados (Bourdieu, 2002, p. 184). Com isso o campo religioso desempenha um papel importante na reprodução das estruturas autoritárias, mandatórias do poder e na legitimação das desigualdades sociais (Bourdieu, 2002, p. 59-73). Consequentemente com o fortalecimento do campo religioso, a religião se atrela a outros campos como o político e social, culminando na formação de sistemas simbólicos (Bourdieu, 2002, p.7-11).

Sob o prisma da colonialidade, um dos aspectos que ao longo da história têm servido como um mecanismo de controle social, é a religião em conjunto com outras

instituições sociais, utilizando práticas discursivas e simbólicas para justificar a dominação de corpos. Catherine Walsh (2009) discute a colonialidade do conhecimento, dos corpos e da subjetividade, enfatizando como o colonialismo hierarquizou produções de conhecimento e normatizou questões de gênero e sexualidade, frequentemente suprimindo expressões diversas. O processo colonial não se limitou à dominação política e econômica, mas impôs uma hegemonia epistêmica, onde o conhecimento produzido pelo modo de pensar eurocêntrico foi universalizado e imposto como superior:

Tanto para os povos negros como para os indígenas e mestiços, a colonialidade tem operado a um nível intersubjetivo e existencial, permitindo a desumanização de alguns, a super-humanização de outros e a negação dos significados integrais da existência e da humanidade. Também operou epistemicamente, localizando o conhecimento na Europa e no mundo ocidental, descartando completamente a produção intelectual indígena e afro e incentivando a construção alfabetizada da identidade nacional (Walsh, 2009, p. 30, tradução nossa).

Dentro desse contexto, a religião pode reforçar condutas discriminatórias, controle sobre o indivíduo, além de ser utilizada para justificar hierarquias sociais, promover a naturalização e legitimação das desigualdades. Portanto, as instituições religiosas podem exercer influência política e social, especialmente quando estão alinhadas com as elites dominantes. A religião nos moldes coloniais e pós-coloniais, não é apenas uma questão de crença pessoal, mas uma força social que participa ativamente na manutenção e reprodução das relações de poder na sociedade.

Neste processo pela busca da decolonialidade, Catherine Walsh (2009) frequentemente examina como as religiões, especialmente o cristianismo, foram empregadas como instrumentos de dominação colonial na América Latina. Ela critica a imposição da religião cristã pelos colonizadores europeus, vista como uma parte integrante do processo de subjugação e "civilização" das populações indígenas e afrodescendentes. Nesse contexto, ela interpreta a religião, particularmente o cristianismo colonial, como uma ferramenta de controle e repressão cultural.

Um exemplo emblemático dessa ambivalência é o papel do cristianismo no processo colonial latino-americano. Enquanto as missões cristãs, especialmente católicas e posteriormente protestantes, foram centrais na imposição do modelo civilizatório europeu, atuando como braço simbólico do poder colonial, comunidades

afrodescendentes e indígenas também ressignificaram elementos dessa mesma tradição cristã como forma de resistência. No Brasil, as religiões afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda, incorporaram símbolos, santos e narrativas cristãs em suas práticas, não como submissão, mas como estratégia de sobrevivência espiritual e cultural. Nesse contexto, a religião não se limita a ser agente de opressão, mas também se converte em espaço de reinvenção identitária e resistência epistêmica (Carneiro, 1959).

Entre os povos indígenas da América Latina, muitos processos de resistência à dominação colonial envolveram a religiosidade nativa como eixo de preservação cultural. A prática da espiritualidade andina, por exemplo, mesmo após séculos de tentativa de erradicação, manteve-se viva por meio da ritualização da natureza e da cosmologia relacional, em constante tensão com o cristianismo hegemônico. O surgimento de experiências religiosas interculturais — como liturgias cristãs que incorporam línguas e rituais originários — demonstra como a religião pode ser espaço de confrontação e transgressão das estruturas coloniais, em linha com os princípios decoloniais de exterioridade e construção de sentidos alternativos (Kopenawa; Albert, 2010).

Por outro lado, Walsh (2009) também valoriza as práticas espirituais e religiosas dos povos indígenas e afrodescendentes como formas de resistência e preservação da identidade cultural frente à colonização. Sendo assim, essas práticas representam formas de saber e ser que desafiam a hegemonia do pensamento ocidental e oferecem alternativas para um mundo mais plural e intercultural. Nesse contexto, a autora propõe a interculturalidade não apenas como convivência entre culturas, mas como um desafio às estruturas hegemônicas de poder e saber:

Enquanto conceito e prática, processo e projeto, a interculturalidade significa – na sua forma mais geral – o contacto e o intercâmbio entre culturas em termos equitativos; em condições de igualdade. Esse contato e intercâmbio não devem ser pensados simplesmente em termos étnicos, mas sim a partir do relacionamento, da comunicação e do aprendizado permanente entre pessoas, grupos, saberes, valores, tradições, lógicas e diferentes racionalidades, visando gerar, construir e fomentar o respeito mútuo, e desenvolvimento completo das capacidades dos indivíduos e dos grupos, acima das suas diferenças culturais e sociais. Por si só, a interculturalidade tenta romper com a história hegemônica de uma cultura dominante e de outras subordinadas e, desta forma, reforçar identidades tradicionalmente excluídas para construir, tanto na vida cotidiana como nas instituições



sociais, uma coexistência de respeito e legitimidade entre todos os grupos na sociedade (Walsh, 2009, p. 41, tradução nossa).

Com base nesse pressuposto, diversos estudos destacam o potencial das religiões em oferecer espaços alternativos de articulação política e social, capazes de desafiar as estruturas de poder hegemônicas. Em outras palavras, movimentos religiosos podem atuar como catalisadores de transformações sociais, promovendo valores como justiça, igualdade e dignidade humana. Esses movimentos criam oportunidades para a mobilização política, o fortalecimento das comunidades e a construção de identidades coletivas baseadas na resistência e na solidariedade.

Nesse contexto, Cunha (2018) aponta que a Teologia da Libertação emerge da teologia cristã como uma ressignificação de seus ideais, dialogando com o pensamento decolonial ao propor uma leitura crítica do cristianismo. Entre o século XX e XXI surgem movimentos que buscam ressignificar o campo religioso tentando alterar a rota da dominação eurocêntrica para a rota da libertação latino-americana, com isso despontam grupos cristãos dialogando desde a ideia da teologia da libertação até os movimentos protestantes liberais com a Missão Integral e movimentos estudantis (Barreto, 2017, p. 307-338). Essa abordagem busca desconstruir as práticas religiosas alinhadas às lógicas coloniais e reafirmar a fé como instrumento de libertação dos oprimidos, conectando a espiritualidade às lutas por justiça social, emancipação e autonomia dos povos historicamente subalternizados:

A teologia da libertação, por exemplo, chama esse exercício de abertura de mediação sócio-analítica (MSA), isto é, mediação necessária a uma teologia disposta a ouvir a sociedade com finalidades transformadoras e libertadoras (Cunha, 2018, p. 307).

Sobre essa questão se destaca a criação do Grupo M/C/D Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade na década de 1990, com o objetivo de criticar o eurocentrismo e expor a maneira como os saberes e culturas dos povos colonizados foram historicamente silenciados e subalternizados. O grupo propõe a valorização dessas culturas como formas de resistência, buscando o reconhecimento de sua riqueza e importância, que foram injustamente ocultadas e apropriadas durante o processo colonial (Cunha, 2018, p. 308).

Como podemos observar, o campo religioso é hábil em organizar estruturas para a construção e acúmulo do poder simbólico, que geralmente promovem condutas de

dominação e apagamento do habitus originário. Contudo, essa relação também pode ser deslocada para ações libertárias e de resgate cultural dos povos. Nesse sentido, queremos discutir sobre como a religião se torna meio para a decolonialidade. Alinhando à perspectiva de María Lugones (2010), podemos destacar que a colonialidade não apenas moldou estruturas econômicas e políticas, mas operou profundamente no campo das relações de gênero e nas formas de opressão racial, interligando as dimensões de raça, classe, gênero e sexualidade.

Este ponto Lugones (2010) define que a colonialidade do poder impôs um sistema patriarcal e heteronormativo que distorceu as cosmologias e práticas de gênero de povos indígenas e afrodescendentes, estabelecendo hierarquias violentas. Nesse cenário, o campo religioso, que acumula capital simbólico, pode tanto perpetuar essas opressões quanto se transformar em um espaço de resistência e ressignificação. Na perspectiva decolonial a autora convida à desconstrução dessas dinâmicas de poder, promovendo uma interculturalidade que reconhece a diversidade de saberes e modos de ser, rompendo com as lógicas dominantes e permitindo a criação de novas formas de convivência e respeito mútuo no campo religioso (Lugones, 2010. p. 380-400).

### **3. Interculturalidade como pista para a decolonialidade e ressignificação da teologia cristã**

Refletir sobre as múltiplas e heterogêneas diferenças coloniais é adentrar em um movimento teórico e prático que busca desconstruir as estruturas de poder e conhecimento herdadas do colonialismo. Ao propor uma reavaliação crítica das formas de conhecimento, relações de poder e identidades, a decolonialidade busca valorizar saberes e práticas historicamente marginalizadas. A interculturalidade, por exemplo, emerge como uma possibilidade para a concretização desse projeto decolonial, fomentando diálogos entre diferentes culturas e promovendo a valorização de saberes tradicionais.

Neste sentido, Catherine Walsh (2009) concentrou-se nas interações entre religião, cultura e poder em contextos coloniais e pós-coloniais enfatizando a importância de uma abordagem intercultural e pluralista, reconhecendo a diversidade de crenças religiosas e práticas culturais. Argumentando que a religião pode desempenhar um papel significativo no processo de empoderamento e resistência cultural,

possibilitando formas alternativas de articulação política e social. Ela pontua, casos como as religiões indígenas ou tradicionais foram alvo de opressão e marginalização durante o período colonial, podem ser fontes de resiliência e resistência contra estruturas de poder dominantes a partir do resgate e da valorização destas culturas.

Um exemplo concreto dessa resistência pode ser observado nas práticas de religiosidade afro-brasileira, como o Candomblé, que, apesar da perseguição histórica, se manteve como espaço de preservação cultural, reconstrução identitária e resistência política para as comunidades negras no Brasil. Da mesma forma, entre os povos indígenas, rituais como o Toré, dos povos do Nordeste, articulam espiritualidade, território e luta política contra o colonialismo contemporâneo. Segundo Santos e Bezerra (2020), a dança-ritual do Toré, central na religiosidade Xukuru-Kariri, emerge como poderoso instrumento de resistência e afirmação étnico-religiosa, sobretudo em contextos marcados por processos de colonialidade e invisibilidade.

Portanto a religião também é uma forma de trazer o diálogo intercultural (de maneira ontológica, epistemológica, metodológica e axiológica) para romper as cadeias mentais culturalmente invisíveis que mantêm a visão e o pensamento eurocêntrico que “naturalizam” os diversos padrões globais de poder que operam sobre a raça, o conhecimento, o ser e a natureza (Walsh, 2009, p. 52-60).

Observar a América Latina, por exemplo, revela que a religião é uma dimensão indissociável, ao contrário do que ocorre em sociedades secularizadas. A cultura e a espiritualidade são questões intrinsecamente interligadas, permeando profundamente as comunidades indígenas e afrodescendentes. A constituição de uma sociedade originária está fundamentada em suas crenças espirituais e em sua cultura ancestral, sendo que, a partir dessas cosmovisões, estabelecem suas políticas e modos de organização social.

Segundo Walsh (2005), a interculturalidade impulsiona o reconhecimento da pluralidade de crenças e práticas religiosas em escala global. Ao valorizar as perspectivas e conhecimentos religiosos de diversas culturas, essa abordagem desafia a imposição de sistemas de crenças e poder dominantes, eurocêntricos. Essa visão pluralista contribui para uma análise mais completa da relação entre religião e poder, considerando a multiplicidade de expressões religiosas e suas implicações políticas no cotidiano das pessoas:

O conceito de interculturalidade, então, é central para a (re)construção



do pensamento crítico-outro – pensamento crítico de/de outra maneira –, precisamente por três razões principais: primeiro, porque é concebido e pensado a partir da experiência vivida da colonialidade, isto é, do movimento indígena; segundo, porque reflete um pensamento não baseado em legados eurocêntricos ou na modernidade, e terceiro, porque tem a sua origem no sul, dando assim um retorno à geopolítica dominante do conhecimento que tem sido centrado no norte global (Walsh, 2005, p. 25, tradução nossa).

Como parte da corrente de pensamento decolonial, Walsh (2006a) dialoga com o conceito de "pensamento de fronteira" de Walter Mignolo (2000), e o expande em seus próprios trabalhos sobre interculturalidade, educação e resistência. Para ela o "pensamento de fronteira" é uma ferramenta crítica que permite a desconstrução das epistemologias coloniais e a valorização das vozes e saberes marginalizados. Essa abordagem epistemológica reconhece as diversas formas de conhecimento e sabedoria presentes em diferentes culturas e tradições religiosas, enriquecendo a compreensão da relação entre religião e poder, em especial ao considerar as perspectivas culturais do Sul em resistência à hegemonia do Norte:

[..] à interculturalidade – como entendemos aqui, pensado a partir dos grupos historicamente subalternizados e não “de cima” – aponta para mudanças radicais nesta ordem. Seu projeto não se trata simplesmente de reconhecer, tolerar ou incorporar o diferente dentro da matriz e estruturas estabelecidas. Pelo contrário, é implodir – desde a diferença – estruturas de poder coloniais (incluindo aquelas que procuram controlar o conhecimento, o ser e as complexas relações em torno da Mãe Natureza), como desafio, proposta, processo e projeto; é reconceituar e refundar estruturas sociais, epistêmicas e de existência, que eles colocam em cena e em igualdade de relações, diversas lógicas culturais, práticas e formas de pensar, agir e viver (Walsh, 2009, p. 43-44, tradução nossa).

O pensamento fronteiriço destaca a importância de superar as fronteiras rígidas e as dicotomias simplistas na análise das dinâmicas culturais que conduzem a relação entre religião e poder no contexto colonial. Em vez de considerar apenas uma perspectiva ou tradição como dominante, o pensamento de fronteira reconhece a existência de múltiplas formas de conhecimento e crença que coexistem e interagem, o que torna extremamente relevante ao examinar as relações de poder que coloca o “diferente” a margem, propondo não somente o diálogo entre elas, mas a interação:

O pensamento fronteiriço na maneira que propõe Mignolo, é a relação entre o conhecimento subalternizado e o conhecimento universalizado pelo mundo ocidental. Isto é, o pensamento fronteiriço é uma prática que tenta mediar entre o conhecimento e pensamento construído



dentro das histórias coloniais - dentro da modernidade/colonialidade - e conhecimentos locais ligados à diferença colonial (Mignolo 2000). O pensamento fronteiriço não deixa de lado, mas sim, envolve o pensamento dominante, colocando-o em questão, contaminando-o com outras histórias e outros modos de pensar (Walsh, 2006b, p. 56, tradução nossa).

Além disso, valoriza a interculturalidade, ou seja, a interação entre diferentes culturas e tradições religiosas, promovendo um diálogo aberto e respeitoso, que reconhece a validade e a importância das perspectivas diversas. Nesse sentido, ao explorar a relação entre religião e poder, o pensamento de fronteira destaca a necessidade de considerar as experiências e sabedorias religiosas de várias culturas, evitando assim uma visão unilateral ou hegemônica.

Outro aspecto importante é sua ênfase na justiça social e na transformação das relações de poder desiguais. Essa abordagem busca promover a equidade e a inclusão, valorizando as vozes marginalizadas e desafiando as estruturas de poder opressivas. No contexto religioso, o pensamento fronteiriço pode contribuir para uma análise crítica das hierarquias impostas pela religião colonial e das formas como elas se relacionam com outras formas de poder, como o político e o social. Cunha (2018) analisando o pensamento de Mignolo e Dussel, pontua:

O pensamento fronteiriço abriga as experiências subalternas como exercício de autocompreensão sobre as políticas públicas, que criam condições para transformar, e estigmatizar, as relações de subalternidade. Dussel utiliza o termo “transmodernidade”, além do eurocentrismo, além do ocidentalismo, para sustentar a posição de um sistema mundo pensado a partir da periferia e desamarrado das imposições ideológicas e políticas colonizadoras (Cunha, 2018, p. 318).

Destaca-se a necessidade de uma abordagem intercultural e pluralista que reconheça a diversidade religiosa e cultural, promova o diálogo respeitoso e busque justiça social e transformação das estruturas desiguais de poder. Essa perspectiva amplia a compreensão das interações entre religião e poder, questionando a lógica eurocêntrica dominante e introduzindo novas formas de pensar e viver, compondo o projeto intercultural e decolonizador, como descrito por Walsh (2007) como um "projeto de vida":

A interculturalidade crítica (...) é uma construção de e a partir das pessoas que sofreram uma experiência histórica de submissão e subalternização. Uma proposta e um projeto político que também

poderia expandir-se e abarcar uma aliança com pessoas que também buscam construir alternativas à globalização neoliberal e à racionalidade ocidental, e que lutam tanto pela transformação social como pela criação de condições de poder, saber e ser muito diferentes. Pensada desta maneira, a interculturalidade crítica não é um processo ou projeto étnico, nem um projeto da diferença em si. (...), é um projeto de existência, de vida (Oliveira; Candau, 2010, p. 28. Apud. Walsh, 2007, p. 8).

Constata-se a importância da religião como facilitadora do diálogo intercultural. Através do reconhecimento da diversidade religiosa, da superação de barreiras culturais e linguísticas, e da valorização da religião como força de resistência e empoderamento, é possível estabelecer um diálogo mais profundo e significativo entre diferentes culturas e grupos sociais. Ao adotar a interculturalidade, podemos construir sociedades mais inclusivas, onde a religião é reconhecida como um recurso valioso para a compreensão mútua e a construção de um mundo mais justo e harmonioso (Walsh, 2006b, p. 21-70).

Ao revisitar a história pela ótica da religião enquanto poder, observa-se como, durante o período colonial, culturas foram conquistadas e apagadas. A busca pela libertação do domínio europeu abre espaço para a reapropriação das crenças latino-americanas, possibilitando um resgate ontológico e epistêmico. Nesse contexto, a religião, antes usada como instrumento de dominação, pode agora, por meio da interculturalidade, promover avanços decoloniais. Vale destacar que os conceitos de interculturalidade e decolonialidade estão interligados, sendo parte de uma luta contínua contra estruturas de dominação e desigualdade. O primeiro vai além do diálogo cultural, surgindo como um projeto político das vozes marginalizadas, enquanto o segundo representa um processo constante de resistência e transformação:

É por isso que a interculturalidade, enquanto projeto político vindo de baixo, e a decolonialidade, regressando à perspectiva de colonialidade apresentada acima, devem ser entendidas como processos ligados numa luta contínua (Walsh, 2009, p. 54-55, tradução nossa).

A importância de ouvir e valorizar as vozes dos grupos religiosos marginalizados, desafiando as estruturas de poder hegemônicas para construir sociedades mais justas. Parafraseando Walsh (2012), é necessário resistir e questionar dinâmicas opressivas, promovendo um pensamento crítico que rompa com a lógica dominante. Essa abordagem incentiva o diálogo entre diferentes culturas, reimaginando a religião não como ferramenta de controle, mas como um meio de promover inclusão e equidade.

Sob essa discussão Cunha (2018), aborda a ideia da Teologia Decolonial que busca repensar a teologia cristã a partir das epistemologias do Sul, questionando a influência da modernidade colonial na teologia tradicional. Ela propõe uma prática que enfrente as desigualdades, a racialização e a inferiorização dos saberes e culturas subalternizados. Essa teologia valoriza a transformação social e política, destacando a necessidade de libertar os saberes teológicos dos moldes coloniais, reconhecendo e legitimando as culturas marginalizadas para construir uma sociedade mais justa.

No caso da Teologia Decolonial ela reforça a ideia da interculturalidade como caminho decolonial ao propor a libertação da teologia, a reapropriação da teologia de fronteira e o resgate epistêmico do Sul, ou seja, significa libertar a teologia dos métodos antigos ocidentais olhando para sociedade contemporânea, reconhecer o espaço de “fronteira” onde há o encontro das múltiplas sociedades e acolher os saberes latino-americanos (Cunha, 2018, p. 319-329):

Esta libertação acontece quando a teologia se submete ao exercício libertador das suas ideias e métodos arcaicos próprios de uma intelecção da fé encerrada em sua torre de marfim. Remexer a base da teologia cristã, a partir das demandas do mundo contemporâneo e exigir que ela tenha uma palavra/ação efetiva, parece ser fundamental para uma teologia que anseia ser contextual (Cunha, 2018, p. 321).

No contexto pós-colonial, a religião consolidou estruturas de poder, mas, sob uma perspectiva decolonial, pode também resgatar identidades culturais, valorizar diversos conhecimentos e promover justiça social. Isso ocorre tanto pela ressignificação do cristianismo na América Latina quanto pela interculturalidade como forma de convivência e interação entre os povos.

### Considerações finais

O percurso desenvolvido evidencia a complexidade inerente à relação entre religião e poder, especialmente quando analisada sob uma perspectiva decolonial. Neste sentido, religião é aqui compreendida como fenômeno plural, cujas expressões envolvem tanto práticas institucionais quanto experiências espirituais e cosmovisões, influenciadas por contextos históricos e culturais. Partindo do problema inicial — a ambiguidade do papel religioso nas dinâmicas de dominação e resistência cultural —, foi possível compreender como a religião tanto reforça hierarquias sociais por meio do

acúmulo e naturalização do capital simbólico, quanto atua como um espaço de resistência e diálogo intercultural. Observa-se que a religião, ao acumular capital simbólico, contribuiu para a legitimação de hierarquias culturais, sociais e políticas durante e após o colonialismo.

Por meio da violência simbólica, a religião naturalizou desigualdades e consolidou estruturas de dominação, moldando habitus e campos de disputa. Contudo, reconhece-se também o potencial da religião como espaço de resistência e transformação social, especialmente quando articulada às epistemologias do Sul. O simbolismo religioso, ao ser apropriado e ressignificado por populações marginalizadas, emerge como um poderoso mecanismo de questionamento às estruturas coloniais que ainda persistem.

A análise revelou que a religião não é, por si só, um determinante absoluto de opressão ou emancipação. Seu impacto é condicionado pelas estruturas históricas, culturais e sociais em que está inserida e pela agência dos sujeitos que dela participam. Nesse sentido, a interculturalidade, enquanto prática de superação das heranças coloniais, apresenta-se como uma possibilidade concreta de transformação, fomentando práticas religiosas que promovem autonomia, dignidade e justiça social. Exemplos como a Teologia da Libertação ilustram como práticas religiosas podem dialogar com movimentos de resistência e fortalecer identidades subalternas. No contexto da teologia cristã, a perspectiva decolonial propõe a superação das narrativas hegemônicas, resgatando epistemologias e vozes marginalizadas.

Este percurso fundamenta-se em uma compreensão ampliada da religião, conforme os aportes teóricos das Ciências da Religião, o que permitiu sustentar uma leitura crítica e plural das dinâmicas simbólicas, culturais e políticas implicadas em seu papel social. Tal compreensão viabiliza enxergar a religião tanto como dispositivo de dominação quanto como instrumento de resistência e recriação identitária.

Portanto, ao mesmo tempo em que instituições religiosas concentram poder e legitimam desigualdades, a vivência religiosa de grupos subalternizados tem o potencial de desestabilizar essas estruturas, propondo novas formas de convivência baseadas em justiça e pluralidade. Este estudo reforça a urgência de uma abordagem decolonial e intercultural que desestabilize as hierarquias simbólicas e fomente práticas religiosas transformadoras nas sociedades contemporâneas.



## Referências bibliográficas

- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- CAMURÇA, Marcelo. *Ciências sociais e ciências da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- CARNEIRO, Edson. *Cultos de origem africana no Brasil*. Rio de Janeiro. Biblioteca Nacional. 1959.
- CUNHA, Carlos Alberto Motta. *Teologia decolonial e epistemologias do Sul*. Interações, Belo Horizonte, v. 13, n. 24, p. 306-333, ago./dez. 2018. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/interacoes/article/view/18518/14230>. Acesso em: 20 jun. 2024.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- LUGONES, María. Coloniality of Gender. In: MIGNOLO, Walter; ESCOBAR, Arturo (ed.). *Globalization and the Decolonial Option*. New York: Routledge, 2010. p. 380-400.
- MIGNOLO, Walter. *Colonialidade*: o lado mais obscuro da modernidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 32, n. 94, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 10 jun. 2024. DOI: <https://doi.org/10.17666/329402/2017>.
- OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. *Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil*. Educação em Revista, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 15-40, abr. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/edur/a/TXxbbM6FwLJyh9G9tqvQp4v/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 05 abr. 2024. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-46982010000100002>.
- PIEPER, Frederico. *Religião, limites e horizontes de um conceito*. Estudos de Religião, v. 33, n. 1, p. 5-35, jan./abr. 2019.
- SAID, Edward W. *Orientalismo*: o oriente como invenção do ocidente. São Paulo: Companhia de Bolso, 2003.
- SANTOS, Maria Aparecida Oliveira dos; BEZERRA, Ricardo José Lima. *O Toré dos Xukuru-Kariri*: Identidade e autoafirmação religiosa indígena em Palmeira dos Índios de Alagoas. Revista Ouricuri, Brasil, v. 10, n. 1, p. 14-30, 2020. DOI: 10.59360/ouricuri.vol10.i1.a10397. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/ouricuri/article/view/10397>. Acesso em: 28 jun. 2025.
- SEGATO, Rita Laura. *Gênero e colonialidade*: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. E-cadernos CES [online], n. 18, 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 28 jun. 2024. DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.1533>.
- SEGATO, Rita Laura. Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder. In: QUIJANO, Aníbal (org.). *Descolonialidad y bien vivir*: un nuevo debate en América Latina. Lima: Editorial Universitaria, 2014, p. 35-71.



TORRES, Nelson Maldonado. *A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESSES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009, p. 337-382.

USARSKI, Frank. *Constituintes da ciência da religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006.

WALSH, Catherine. Introducción – (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad. In: WALSH, Catherine (org.). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2005, p. 13-35.

WALSH, C. Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de outro modo. In: ACADEMIA DA LATINIDADE. *Livro da Academia da Latinidade*. [S. l.]: Textos & Formas Ltda., 2006a.

WALSH, Catherine; MIGNOLO, Walter; GARCÍA LINERA, Álvaro. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo, 2006b, p. 21-70.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Ediciones Abya-Yala, 2009.

WALSH, C. *Pedagogías decoloniales*: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Quito: Serie Pensamiento Decolonial, 2012.