

## O paradoxo de fronteira e a fronteiridade da religião

The border paradox and the borderness of religion

Eduardo Sales de Lima<sup>1</sup>

**Resumo:** O conceito de fronteira emerge na contemporaneidade como categoria fundamental para compreender fenômenos complexos. A dificuldade em reconhecer a natureza fronteiriça das experiências religiosas decorre de um regime perceptivo centralizador, que promove essencialismos e exclusivismos, distorcendo a compreensão dos fenômenos religiosos. Este estudo propõe desenvolver o conceito de "fronteiridade" como postura epistêmica que reconheça o caráter paradoxal da experiência religiosa. Partimos da hipótese de que toda realidade, especialmente a religiosa, constitui-se como formação mosaical, onde as identidades não são limitadas por razões substanciais, mas configuram-se por processos dinâmicos, não se limitando às essências, mas caracterizando-se como acontecimentos relacionais. Metodologicamente, adota-se uma abordagem hermenêutico-fenomenológica em três movimentos: análise conceitual genealógica da emergência histórica do conceito de "fronteira"; hermenêutica fenomenológica merleau-pontiana para compreender a experiência corporal; e reflexão dialética que preserva as tensões constitutivas sem buscar sua resolução sintética. Os resultados indicam que a fronteiridade possibilita compreender a diversidade religiosa brasileira e permite superar essencialismos e relativismos, ampliando as possibilidades de interpretação do fenômeno religioso.

**Palavras-chave:** Fronteira; Paradoxo; Religião; Identidade; Interculturalidade.

**Abstract:** The concept of border emerges in contemporary times as a fundamental category for understanding complex phenomena. The difficulty in recognizing the border nature of religious experiences stems from a centralizing perceptive regime that promotes essentialisms and exclusivism, distorting the understanding of religious phenomena. This study proposes to develop the concept of "borderiness" as an epistemic posture that recognizes the paradoxical character of religious experience. We start from the hypothesis that all reality, especially the religious, constitutes itself as a mosaic formation, where identities are not limited by substantial reasons but are configured through dynamic processes, not being restricted to essences but characterized as relational events. Methodologically, a hermeneutic-phenomenological approach is adopted in three movements: genealogical conceptual analysis of the historical emergence of the concept of "border"; Merleau-Pontian phenomenological hermeneutics to understand bodily experience; and dialectical reflection that preserves constitutive tensions without seeking their synthetic resolution. The results indicate that borderiness enables understanding of Brazilian religious diversity and allows for overcoming essentialisms and relativisms, expanding the possibilities for interpreting religious phenomena.

<sup>1</sup> Doutor e mestre em Teologia (EST), Especialista em Diálogo Inter-religioso, Especialista em Ontologia e Epistemologia, Bacharel em Teologia, licenciado em Ciências da Religião, em Filosofia e em Sociologia. Professor na Unicesumar e na UniCV; Líder dos grupos de pesquisa: Luter (FTSA); Estudos Interdisciplinares em Teologia, Religião e Religiosidades (Unicesumar); Pesquisas em Iniciação Científica na área de Humanidades/UniCV. E-mail: [eduardo.sales@hotmail.com](mailto:eduardo.sales@hotmail.com); Orcid.org/0009-0003-7940-7195; <http://lattes.cnpq.br/1801171218758828>.

**Keywords:** Border; Paradox; Religion; Identity; Interculturality.

## Introdução

Diante das múltiplas reduções e simplificações objetivas da realidade, é possível que a complexidade dos paradoxos seja uma opção mais viável para a interpretação da pluralidade de realidades percebidas na contemporaneidade. Os modelos objetivos (em geral) limitam as realidades, como unidades inteiras e livres de conflitos. Apenas recentemente, com o desenvolvimento da física quântica e de teorias de sistemas complexos, outras possibilidades passaram a povoar o imaginário científico com maior frequência. O que essa mudança representa para a compreensão do fenômeno religioso? O paradoxo de fronteira pode auxiliar na compreensão das religiões? Essas questões são, particularmente relevantes, quando se considera um contexto formado por diversidade, sincretismos e pluralismo religioso (Prandi, 2005; Teixeira, 2012).

As fronteiras remetem, imediatamente, à concepção tradicional de divisas territoriais e às múltiplas migrações que têm ocorrido em todo o mundo. Todavia, esses deslocamentos evidenciam diversos conflitos epistêmicos. Por exemplo, a pregação neoliberal de um mundo sem fronteiras, enquanto o que se observa é o contrário, um contexto de proliferação das fronteiras, não apenas entre países, mas em todas as relações, e com elas, ampliam-se as categorizações, os essencialismos e os dualismos. A globalização, que deveria aproximar e unir a humanidade, enfatizou as diferenças e não reduziu as desigualdades (Bauman, 2001; Quijano, 2005). No campo religioso, Teixeira (2003) entende que devido à globalização e ao enfraquecimento das fronteiras, duas posturas podem surgir, de abertura e diálogo, mas também de fechamento em identidades particulares. Volney Berkenbrock (2019), ao tratar dos movimentos evangélicos, categoriza esses grupos como autônomos, referindo-se a movimentos que representam fechamento identitário, como igrejas de segmentos específicos, mas que também emergem, simultaneamente, de sincretismos, hibridismo e trânsito religioso.

As fronteiras, embora aparentemente, não se relacionem diretamente com as religiões, não podem ser tratadas superficialmente. Elas são estruturas complexas e paradoxais. Significam realidades contrárias e simultaneamente verdadeiras, sem possibilidade de resolução através de síntese. São realidades irredutíveis e

simultaneamente constitutivas (Águas, 2013), que impõem desafios e deslocamentos (Teixeira, 2003).

Para corporificar o paradoxo de fronteira<sup>2</sup> em um exemplo, considere o sistema elétrico: positivo e negativo constituem domínios aparentemente opostos e absolutos. Entre eles, há um espaço fronteiriço, que demarca as diferenças, mas também o local de onde emerge a corrente elétrica. Não há mera contradição a ser resolvida, pois a corrente elétrica só existe enquanto os pólos mantêm-se distintos e, ao mesmo tempo, relacionados. Esse fenômeno pode ser considerado como um paradigma para as relações. Glória Anzaldúa (1987) pensa a fronteira como paradigma epistemológico, ela explora como a identidade mestiça mantém sua cultura em contextos plurais, assumindo uma forma não solidificada, fluída.

E como isso se relaciona com o fenômeno religioso? Nas religiões observam-se diversas tensões, algumas, aparentemente, irreconciliáveis – entre imanência e transcendência, tradição e inovação, identidade e alteridade – problemáticas frequentemente debatidas em congressos e seminários de ciências da religião. Mas será que, a partir do paradoxo de fronteira, podemos chegar a uma possibilidade de observação que considera a tensão, não como obstáculo, mas como condição para a experiência religiosa?

Fora de perspectivas que consideram a manutenção dos paradoxos, há o risco de ceder ao essencialismo e exclusivismo (Ribeiro, 2021), ou ainda ao relativismo (Jensen, 2013). Formas que reduzem a diversidade do fenômeno religioso, pois, quando o todo é interpretado pela parte, resulta uma espécie de ilusão de coesão e simplicidade, como um “refúgio em universos simbólicos que favoreçam a impressão de uma unidade coerente e compacta da realidade social” (Teixeira, 2003, p.22).

A relação com a experiência religiosa pode ser mediada de forma sistêmica. Na geopolítica, por exemplo, o paradoxo de fronteira estabelece o Estado e as legislações, e sua destituição resulta na desconfiguração de diversos sistemas culturais (Schmitt, 2014). Afeta, inclusive, a formação das identidades, revelando que o paradoxo de fronteira

<sup>2</sup> O conceito de Fronteira foi pensado no artigo a partir do paradoxo. Neste caso, a fronteira, em sua especificidade é diferente de outros conceitos como liminaridade, ou delimitação, por exemplo. A diferença está na abrangência do conceito de fronteira, ele compreende a liminaridade e a delimitação, mas não se resume a estas perspectivas.

também atua na percepção. Pois, é a pessoa quem determina a fronteira, revelando o caráter fronteiriço da existência.

O paradoxo de fronteira permeia toda realidade: a cultura, identidade, legislação, constituição estatal etc. E, a experiência religiosa não está isolada. A fronteira apresenta-se como tramas intersticiais, que trançam os mosaicos, como sugere Walter Benjamin (1984). Revela, portanto, que existimos neste espaço intermediário - nem completamente determinados por categorias fixas, nem totalmente dissolvidos no fluxo do indeterminado. Mas, em condição de fluïção, de contínuo processo de redefinição identitária, de questionamento das certezas e de reinterpretação e adequação é inevitável (Teixeira, 2003).

Diante dessa permeabilidade constitutiva das fronteiras paradoxais, este trabalho pretende desenvolver o conceito de 'paradoxo de fronteira' considerando a manutenção das tensões como proposta epistêmica para o fenômeno religioso. Pretende-se questionar a observação simples e objetiva, que não considera o paradoxo da fronteira como constituinte da vida, e por conseguinte, da própria experiência religiosa. Logo, como seria pensar e observar o fenômeno religioso a partir de uma percepção paradoxal da realidade que preserve as tensões constitutivas ao invés de buscar sua resolução? Não nos arrogamos a elucidar completamente o paradoxo, mas nos arriscamos a refletir sobre como as tensões podem ser mais relevantes para se pensar o fenômeno religioso que os essencialismos objetivos.

Será adotada uma abordagem hermenêutico-fenomenológica utilizando três movimentos: Primeiro, uma análise conceitual genealógica, que investiga a emergência histórica do conceito de "fronteira". Em segundo, uma hermenêutica fenomenológica merleau-pontiana para compreender a experiência corporal. Em terceiro, propõe-se refletir a partir das tensões, preservando as contradições. Esta combinação teórica se justifica porque cada autor contribui com uma dimensão específica necessária para a abordagem paradoxo de fronteira: a fenomenologia da experiência corporal (Merleau-Ponty), o método dialético sem síntese e a metáfora do mosaico (Benjamin), a dimensão sistemática (Schmitt), a operacionalização prática (Anzaldúa), os espaços intersticiais (Bhabha) e a crítica anti-essencialista (Deleuze-Guattari). A produção brasileira em ciências da religião (Teixeira, Prandi, Berkenbrock) oferece a fundamentação empírica, pois as práticas religiosas brasileiras - com seus sincretismos, hibridismos e trânsitos - já

operam naturalmente com a lógica paradoxal que os demais autores teorizam. Essa proposta permite partir da experiência vivida (religiões afro-brasileiras, pentecostalismo, diálogo inter-religioso) para o desenvolvimento teórico, permitindo preservar tensões ao invés de resolvê-las.

### 1. A fronteira como existência paradoxal

Um viajante que cruza uma fronteira carrega consigo mais do que sua bagagem. Leva também um modo de ser no mundo, um olhar, uma língua, um corpo habituado a certos gestos. E no exato momento em que atravessa a linha que divide dois territórios, ocorre algo singular: um deslocamento que não é apenas físico, mas psico-ontológico. O corpo que se movia em um espaço culturalmente reconhecível se vê subitamente em outro, onde os códigos mudaram, onde as palavras nem sempre significam o mesmo. É uma experiência cotidiana e paradoxal, pois é simultaneamente concreta e abstrata, física e simbólica. Como entender esse paradoxo?

Pela história, identifica-se que o termo "fronteira" surgiu no século XIII, derivado da palavra latina "front", que designava o limite temporário que separava dois exércitos em uma batalha (Matos, 2002). Assim, desde sua origem, a fronteira não é pensada como uma linha fixa, mas como uma zona de tensão, um espaço de confronto onde forças distintas se encontram. Logo, atravessar uma fronteira implica muito mais do que aparenta.

Numa observação inicial, pode-se afirmar que as fronteiras demandam três posturas: elas podem ser de separação e defesa, de frente de avanço, e de ponto de encontro (Águas, 2013). Essa multiplicidade de sentido, por si, já sustenta o paradoxo, pois essas realidades não podem ser reduzidas, todas coexistem e se complementam ao mesmo tempo. As três posturas se estruturam a partir do ser: a primeira, cria distinções, categorias e identidades por oposição; a segunda, representa o desafio para novos territórios, físicos ou simbólicos, a expansão de um centro em direção às margens, o oposto, o outro, o confronto. E, a terceira, por sua vez, é o espaço intersticial onde diferentes mundos se encontram e negociam, como o espaço da cultura (Bhabha, 1998).

Teixeira (2003) considera a perspectiva de resistência como obstáculo. Isso devido aos fundamentalismos que definem fronteiras rígidas frente ao pluralismo religioso. Ele chama atenção para a porosidade dessas fronteiras, principalmente no

campo simbólico, e propõe que no exercício dialógico ocorre um deslocamento de fronteiras, propondo o desafio de transpô-las.

Embora as fronteiras também sejam identificadas como zona de contato (Pratt, 1992 apud Águas, 2013), a própria existência de uma fronteira já pressupõe a possibilidade de sua transgressão. Todavia, são os processos de solidificação e dominação que mais têm caracterizado as fronteiras na contemporaneidade. Isso pode ser evidenciado, por exemplo, no apartheid africano, nos muros construídos entre Israel e Palestina, entre Estados Unidos e México, e ainda, nas mais diversas formas de segregação e discriminação presentes na atualidade. Glória Anzaldúa (1987) se refere a essa prática como uma espécie de morte epistêmica, como uma forma cultural essencialista, que assume características rígidas, sem fluidez cultural. No contexto religioso brasileiro, por exemplo, a solidificação das fronteiras pode ser comparada com a recusa ao engajamento, com o fechamento ao diálogo comum às formas de fundamentalismo (Teixeira, 2003; Ribeiro, 2021).

Essas consciências rígidas (Anzaldúa, 1987) também podem ser relacionadas com os fenômenos da percepção. Elas se manifestam como auto-centramento limitando a realidade ao "si mesmo". Esse fenômeno da percepção transmite a ilusão de que os grandes centros são estáveis e seguros, enquanto as fronteiras (margens) são movediças e inseguras, influenciando a subjetividade e qualificando a existência (Teixeira, 2003). Logo, se as fronteiras demarcam as identidades, os costumes, as leis, e a existência, o próprio ser torna-se espaço de disputa, e as fronteiras, mecanismos políticos, sociais e ideológicos (Campos, 2012).

Como resultado, esta politização das fronteiras revela que o fenômeno religioso não escapa ao paradoxo de fronteira. Nele observam-se movimentos de separação, porque dispõe de relações; e movimentos de relação (avanço e encontro), porque pressupõe separações (p.ex. nas diversas doutrinas que discursam, ao mesmo tempo, sobre salvação e condenação). Significativo é que a própria existência da religião reside na tensão entre separação e conexão, ela é essencialmente fronteiriça (entre o homem e a divindade, entre o incorpóreo e o corpóreo). Isso faz parte de sua razão de ser, ela categoriza e separa o sagrado e o profano, ao mesmo tempo que provê formas de superar essas distinções. A tensão é sua condição de possibilidade.

Disso também resulta que a experiência religiosa não deriva da eliminação das tensões, mas de sua capacidade de habitá-las. Na criação de espaços onde aparentes oponentes coexistem em relação dinâmica e produtiva, onde, por exemplo, o homem pecador, finito e fraco é colocado em relação com a divindade santa, infinita e poderosa. Nas religiões afro-brasileiras, por exemplo, as divindades (orixás) manifestam relações entre transcendência e imanência, entre África e Brasil, entre tradição e contemporaneidade (Berkenbrock, 2012).

Observada a partir do paradoxo de fronteira, a religião (como fenômeno) não está limitada ao movimento de separação e exclusão, mas também é zona de contato, de diálogo produtivo entre mundos aparentemente inconciliáveis, sem que as individualidades sejam dissolvidas. Esse é um dos princípios do diálogo inter-religioso, ainda que não use o paradoxo de fronteira como fundamento (Teixeira, 2003). O paradoxo de fronteira ressalta o papel mediador do fenômeno religioso, ampliando as possibilidades de sentido e experiência, novas configurações de identidade e significado.

Um exemplo pouco estudado é o de Martinho Lutero. Ainda que seu foco fosse especificamente cristão, em seu confronto com a teologia escolástica, concebeu o paradoxo como possibilidade de existência. Seu pensamento desenvolve-se num cenário complexo, de mudanças e transformações. Assim, ele descreve a condição do homem, por exemplo, como simultaneamente justo e pecador; na relação com a divindade, concebe os limites dessa relação afirmando que Deus é ao mesmo tempo oculto e revelado; um ser, e um reconhecimento individual e interior. Suas observações foram desenvolvidas numa época de tensões entre a via antiqua (essencialista) e a via moderna (subjetivista). Seus conceitos dialogam com ambas e procuram manter a tensão em suas argumentações, assim pensa a religião cristã entre a via antiqua e moderna, ao mesmo tempo, sem reduzir a experiência ao essencialismo ou dissolvê-la em relativismo (Sales de Lima, 2025).

A concepção de fronteira, portanto, não é mera abstração teórica, mas uma chave hermenêutica para compreender a própria dinâmica da existência. As tensões do paradoxo: identidade/alteridade, puro/impuro, limite/transgressão, centro/margem, segurança/instabilidade, dentro/fora, não precisam ser interpretadas como dicotomias incomunicáveis, mas podem ser consideradas como polaridades constitutivas que se pressupõem mutuamente. Isso amplia o complexo conceitual para estudar o fenômeno

religioso, concebendo a possibilidade da contradição, pois a realidade opera com contradições constitutivas que não requerem resolução sintética (Costa, 1993). Essa perspectiva é relevante para as Ciências da Religião, pois permite apreender fenômenos que escapam às lógicas binárias tradicionais, oferece uma nova maneira de olhar e interagir com o mundo (Santos; Santos; Chiquieri, 2009; Costa, 1993).

No paradoxo de fronteira observa-se o que *há entre* a identidade e a alteridade, *entre* o puro e o impuro, *entre* o limite e a transgressão, *entre* o centro e a margem, *entre* a segurança e a instabilidade, *entre* o dentro e fora. Não observa conceitos puros e claramente separados, mas realidades complementares que expressam a fronteiridade. O sagrado tem seu sentido atrelado ao profano; o limite só tem sentido pela possibilidade da transgressão; a identidade só se constitui no encontro com a alteridade. Logo, a observação não precisa reduzir a forma de perceber a realidade (perspectivas binárias), pensando a fronteira como linha de defesa, ou, de forma totalitária, reduzir a fronteira a um espaço de confronto, a um território a ser conquistado. Mas pode enfatizar a capacidade de habitar espaços fronteiriços como locais de mediação e de diálogo produtivo.

Assim, estabelecida a natureza paradoxal das fronteiras e sua aplicação ao fenômeno religioso, torna-se necessário examinar a complexidade sistêmica desses processos, particularmente em sua dimensão geopolítica e suas implicações para as configurações religiosas.

## 2- A complexidade do paradoxo de fronteira

O fenômeno de fronteira também possui demandas complexas, relacionadas a sistemas interligados, a implicações de toda ordem, de forma que, a eliminação ou o ocultamento de um dos pólos da tensão pode resultar em vários problemas. Para entender esse entrelaçamento observaremos a problemática relacionada à geopolítica.

Nesta, o conceito de fronteira foi associado à noção de soberania e ao desenvolvimento da cartografia. Com isso a fronteira assumiu uma aparente rigidez – traçada com precisão matemática, demarcada com muros e cercas na paisagem física. Essa concepção moderna de *espaço territorial exclusivo* emerge no contexto da formação dos Estados-nação europeus, consolidando-se definitivamente com os tratados de Vestfália em 1648 (Matos, 2002). Essa postura radical é observa-se em instituições

religiosas modernas que insistem em estabelecer demarcações identitárias rígidas (Teixeira, 2003; Ribeiro, 2021) o que resulta na utilização dos mesmos mecanismos de territorialização que caracterizam a geopolítica moderna.

Na geopolítica, as fronteiras foram estabelecidas por critérios naturais e antropológicos. Assim, elementos geográficos e culturais foram instrumentalizados para naturalizar divisões que são, em sua essência, construções político-sociais. Rios, montanhas, desertos e outros acidentes geográficos - foram utilizados como limites "evidentes" ou "dados pela natureza", dessa forma ao conceito de fronteira confundiu o sentido de limites<sup>3</sup> geopolíticos, obscurecendo sua natureza paradoxal originária.

No campo religioso brasileiro também se pode observar tentativas de naturalização de fronteiras entre tradições - através de discursos sobre "pureza" africana ou "autenticidade" cristã (Prandi, 2001). Também há questões de identidade étnica relacionadas à resistência cultural de grupos imigrantes (Sales de Lima, 2024), situações que ocultam os complexos processos de construção identitária das religiosidades brasileiras.

Paralelamente, as fronteiras antropológicas/culturais apoiam-se em diferenças linguísticas, étnicas, religiosas e de costumes para justificar divisões territoriais. Conforme indica Meira Matos (2002), estas "fronteiras antropogeográficas" configuram-se como elementos de distinção que, supostamente, corresponderiam a descontinuidades naturais entre grupos humanos. O conceito de "fronteiras históricas" complementa essa abordagem, sugerindo que certas divisões seriam legitimadas pela antiguidade de sua existência ou pelos direitos históricos de ocupação. Essa percepção das fronteiras também pode ser notada nos cristianismos brasileiros, nos fenômenos de ortodoxia e tradição, que muitas vezes são usados como instrumentos de classificação, mascarando os processos de hibridização e transformação sociocultural (Sales de Lima, 2024).

As justificativas naturalistas e historicistas ocultam a complexidade das fronteiras e possibilitam a manutenção de hierarquias geopolíticas e culturais, ocultando o fato de que as "fronteiras são construções" produzidas social e historicamente (Deleuze; Guattari, 1995). Elas categorizam e demarcam as diferenças, o civilizado e o selvagem, por exemplo. Formam um imaginário do outro a partir do reconhecimento de uma fronteira

<sup>3</sup> Distinguimos aqui entre limites (demarcações cartográficas rígidas) e fronteiras (zonas de tensão paradoxal).

que o distingue e categoriza. São articulações retóricas que transformam relações de poder em apontamentos objetivos e inquestionáveis. Esse tipo de pensamento categórico e dicotômico (civilizado/selvagem, desenvolvido/primitivo) persistem através de hierarquizações sutis entre "universais" e "particulares", "racionais" e "míticos", reproduzindo dominações epistêmicas nos estudos religiosos (Castro; Baldino, 2014).

Estas mesmas dinâmicas hierarquizantes operam no campo religioso, o que nos leva a questionar: como essa percepção geopolítica das fronteiras relaciona-se com o fenômeno religioso? Será que contribui para categorizações rígidas e essencialistas? E as religiões? Constituem fronteiras em relação à sociedade, por exemplo? Abud Perez de Cerqueira Luz et al. (2018) demonstram que as religiões afro-brasileiras e indígenas desenvolveram estratégias de resistência contra a intolerância e o racismo, transformando sua condição de marginalização em recurso de afirmação identitária e luta por reconhecimento.

Assim, o paradoxo, entretanto, reside no fato de que, mesmo quando justificadas natural ou culturalmente, as fronteiras permanecem essencialmente porosas, instáveis e sujeitas a constantes renegociações. A própria necessidade de naturalizar as fronteiras revela sua artificialidade e a ansiedade que sua dissolução provoca nos sistemas de poder estabelecidos (Teixeira, 2003; Castro; Baldino, 2014).

O paradoxo de fronteira, relacionado ao parâmetro geopolítico, ainda implica em uma problemática maior. Carl Schmitt, teoriza que a criação das fronteiras possibilitou a criação do mundo como conhecemos: a possibilidade do absolutismo, da soberania do Estado e do próprio direito. Isso porque ambos dependem de um enraizamento espacial (Schmitt, 2014). O que Paulo Arantes (2014) demonstrou como um problema fundamental, pois se o direito e a soberania do Estado dependem da fronteira, sua dissolução também dissolveria o Estado e o direito, transformando o mundo em terra de ninguém, em *Front* dos filmes de faroeste norte-americanos. A aparente solidez das fronteiras geopolíticas, oculta sua fragilidade constitutiva.

O paradoxo de fronteira se apresenta como proximidade/distância, centro/margem, e opera distância, mesmo na proximidade. Uma distância ideológica, normativa e representacional. Com isso o sentimento de segurança/insegurança, de desenvolvimento/precariedade foram relacionados aos conceitos de centro/margem, categorias não apenas espaciais, mas também de poder e privilégio.

Devido a essa natureza fronteiriça, as religiões, na demarcação de territórios culturais, atuam além das dinâmicas religiosas. Elas cooperam para manutenção da estabilidade das fronteiras, enquanto permitem certa porosidade controlada. As tradições religiosas clássicas desenvolveram mecanismos de adaptação, como a exegese contextual de textos sagrados (no caso da interpretação bíblica), a reinterpretação de rituais, a incorporação seletiva de elementos externos e a criação de "zonas de amortecimento"<sup>4</sup> como formas de diálogo inter-religioso e teologias de fronteira. Estes espaços fronteiriços permitem que o sistema religioso responda às mudanças ambientais sem colapsar sua estrutura fundamental, administrando as inevitáveis tensões entre conservação e inovação, autoridade e experiência, dogma e prática.

Demonstrada a complexidade sistêmica do paradoxo de fronteira, podemos agora examinar como essa dinâmica se manifesta como condição existencial, que denominamos fronteiridade.

### **3. A fronteiridade como condição existencial**

A fronteiridade emerge como categoria que designa uma condição existencial definitiva. Diferente de estar geograficamente numa fronteira, fronteiridade refere-se ao modo de ser caracterizado pelo perpétuo atravessamento entre diferentes mundos simbólicos, culturais e epistêmicos. Esta condição ultrapassa a simples descrição de um lugar para se tornar um modo de ser e de compreender a realidade. Essa condição é particularmente evidente no contexto religioso brasileiro contemporâneo, onde os sujeitos frequentemente transitam entre diferentes tradições religiosas, elaborando sínteses pessoais que escapam às categorias tradicionais (Teixeira, 2003).

As fronteiras são espaços onde o dentro e o fora se tocam, se contaminam, se fundem, outras vezes se repelem com violência. Como observa Walter Benjamin, os espaços fronteiriços não são meras divisões arbitrárias, mas "constelações de sentido" que emergem nos interstícios, nas brechas entre diferentes campos da experiência. Em "A Origem do Drama Barroco Alemão", Benjamin (1984) estabelece uma analogia com o

<sup>4</sup> Do inglês *buffer zones*, originalmente utilizado em geografia para designar áreas intermediárias que reduzem conflitos entre territórios distintos (Matos, 2002). Adaptamos para o contexto religioso, como possíveis espaços onde tradições administram tensões sem comprometer identidades centrais. P. Ex.: sincretismos afrocatólicos (Orixás/Santos), devoções populares católicas (Padre Cícero), teologia da prosperidade pentecostal, e eventos inter-religiosos como o "Grito dos Excluídos".

conceito de mosaico, onde o valor dos fragmentos não está em sua essência, mas em sua capacidade de relação.

Os mosaicos, vistos de longe, parecem formar uma imagem coesa, mas, de perto, revelam-se formações compostas e complexas. Essa fragmentação não é uma perda, mas uma multiplicação de possibilidades de sentido (Deleuze; Guattari, 1995). Assim, a metáfora do mosaico nos permite compreender a fronteira não como lacuna ou vazio, mas como espaço de produção de sentidos. Por exemplo, ao tratar do Pluralismo e do Fundamentalismo, Faustino Teixeira (2010) considera a fronteira como defesa e como *front*, no sentido de conquista, mas mantém o paradigma binário, considerando apenas a oposição. Na perspectiva do paradoxo, entretanto, há outra possibilidade de observação, a mosaical. Esta considera a relação entre ambos, fundamentalismo e pluralismo, de forma interdependente e constituinte, sem necessariamente eliminar a tensão. Postura que Glória Anzaldúa (1987) chama de visão sobreposta, que não escolhe lados, que se retira da tensão e olha de cima.

A partir da visão sobreposta de Anzaldúa, esboça-se uma revolução epistemológica. Diferentemente da perspectiva dualista, que força escolhas entre fundamentalismo ou pluralismo, sagrado ou profano, tradição ou modernidade, a visão sobreposta habita simultaneamente múltiplas perspectivas sem síntese harmoniosa (Anzaldúa, 1987). Não é relativismo - que dissolve diferenças - nem absolutismo - que congela uma perspectiva. É a capacidade de manter tensões produtivas, reconhecendo que fundamentalismo e pluralismo, por exemplo, se constituem mutuamente: não há pluralismo sem diferenças fundamentais a serem preservadas, não há fundamentalismo sem contexto plural a ser confrontado. Assim, pode-se compreender como um mesmo praticante pode ser simultaneamente católico devoto e frequentador de terreiro, não por confusão ou sincretismo ingênuo, mas por habitar conscientemente a multiplicidade constitutiva da experiência religiosa brasileira.

Dessa forma, o que parece ambiguidade e contradição, pode ter outro sentido no paradoxo de fronteira. Por exemplo, a homogeneidade (singularidade) e a heterogeneidade (mosaico) se tornam categorias de observação relevantes, pois permitem uma observação mais ampla que considera elementos políticos, individuais e plurais, ao mesmo tempo. Isso também resulta nas palavras de Darcy Ribeiro (1977, p.23), de que

todos, com nossas diferenças, mesmo os inviáveis, “somos uma face de Deus, nosso criador, digna face d’Ele”, e por isso precisa ser preservada (Schmitt, 2018).

O paradoxo de fronteira arranca da falsa segurança das identidades consolidadas, lembrando-nos constantemente que habitamos entre-mundos, entre-tradições, entre-linguagens (Teixeira, 2003). Assim, a fronteira não é apenas algo que experimentamos; é algo que somos. Não apenas o contexto, mas todos somos formados a partir de diversas fronteiras (físicas e psicológicas). Logo, o ser fronteiriço reconhece no outro não um estrangeiro absoluto, mas um espelho de si mesmo, o outro que é meu constituinte, que rompe com a ilusão do eu, da singularidade e da individualidade.

Partindo dessa percepção, ampliamos o sentido com a fenomenologia de Merleau-Ponty (1999), nela o contorno de meu corpo é uma fronteira, é limite e separação, avanço e transcendência, ponto de contato que as relações de espaço não transpõem. O corpo fronteiriço constitui o paradigma original de toda fronteira – nem puramente objetivo nem puramente subjetivo, mas, o espaço onde o dentro e o fora se entrelaçam. A pele, a membrana simultaneamente protetora e sensível, que separa e conecta, filtra e comunica, o modelo pelo qual pensamos as demais fronteiras que habitamos. Essa perspectiva fenomenológica do corpo como fronteira pode ser observada no estudo das religiões afro-brasileiras, na relação com os rituais de incorporação, em que o Eu e o divino se relacionam, se integram, humano e divino, individual e coletivo, passado ancestral e presente ritual (Prandi, 2001).

É no corpo que acontece o sentido (Merleau-Ponty, 1999). A dimensão corpórea da fronteiridade possibilita o corpo fronteiriço em contínua negociação entre o dentro e o fora; o agora e o porvir; traduzindo signos e orientações, correspondências entre meu corpo e o mundo, meu e seu, intersubjetivamente. Logo, o corpo não é mais entidade encerrada em si mesma, mas espaço de trânsito, entre mundos, entrelugar por excelência, é a própria fronteira. No pentecostalismo brasileiro, por exemplo, a fronteiridade se revela na autocompreensão do corpo como templo sagrado e, ao mesmo tempo, como território de batalha espiritual, e instrumento de transformação social (Ribeiro, 1996).

Assim, a percepção não é uma ciência do mundo, mas o fundo sobre o qual todos os atos se destacam, "O mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo" (Merleau-Ponty, 1999, p.14). O sensorial nunca é um dado puro, mas existe em relação, como fragmentos de um mosaico. A própria percepção é mosaical, contextual e

relacional, não absoluta. Não existimos na singularidade e individualidade, mas na complexidade, o que implica em descentramento da percepção.

O corpo que reza, o corpo que dança, o corpo que jejua, o corpo que se prostra – este corpo não é um território completamente colonizado por uma única tradição religiosa (Teixeira, 2010). Ele carrega marcas de diversas tradições, responde a múltiplos chamados, habita simultaneamente diversos mundos simbólicos. É neste corpo fronteiriço, nesta experiência dos limites, que se manifesta de maneira mais concreta a condição paradoxal da fronteira.

Então, a quem pertence o fenômeno religioso? Às doutrinas? Às fronteiras baseadas em categorizações espaciais e culturais? Às diferenças religiosas? E como essas fronteiras rígidas lidam com a porosidade do corpo como espaço de experiência mosaical em que múltiplas tradições religiosas são vivenciadas? Estes questionamentos não são meramente retóricos, mas apontam para uma problemática epistemológica fundamental nos estudos religiosos. A centralização doutrinária, que tenta resolver a complexidade fronteiriça através da redução, estabelecendo propriedades exclusivas sobre o fenômeno religioso. Mas o corpo religioso brasileiro resiste a essas apropriações: o pentecostal que consulta pai-de-santo, a católica que frequenta centro espírita, o evangélico que respeita rituais indígenas. Essas práticas não representam confusão ou ignorância, mas sabedoria fronteiriça que reconhece a irredutibilidade do sagrado a uma única tradição. A pergunta central torna-se então: como estudar essa complexidade sem reduzi-la? Como compreender sem colonizar? Como relacionar tradições sem sincretizar? A resposta emerge de uma epistemologia que aprenda com a própria criatividade fronteiriça que observa.

Ainda que não pareça, as identidades, mesmo as religiosas, não são substâncias, mas processos; não são essenciais, mas acontecimentos, em constante decomposição e recomposição (Teixeira, 2003). Esta compreensão processual das identidades exige o que denominamos descentramento da percepção. O que demanda reconhecer que não há um lugar fixo a partir do qual possamos julgar o mundo. Aprender a habitar o espaço da contingência e da incompletude sem negar a historicidade.

Se o pensamento cartesiano nos habituou a separar para conhecer, a decompor para compreender; uma episteme de mosaico nos convida a outro movimento, a

reconhecer que a separação é sempre provisória, que as partes dialogam entre si, e que os fragmentos conservam traços do todo a que pertenceram.

A epistemologia mosaical, inspirada na metáfora de W. Benjamin (1984), opera através de princípios específicos que a distinguem do método cartesiano. Primeiro, relacionalidade constitutiva: cada fragmento (tradição religiosa, prática, crença) só ganha sentido em relação com outros, não por essência própria. Segundo, na proximidade sem fusão: as peças do mosaico se tocam, mas mantêm especificidades, como orixás que dialogam com santos católicos sem se dissolverem. Terceiro, na ordem emergente: o padrão surge das relações, não de projeto prévio ou da essência – como acontece na diversidade religiosa brasileira que emerge da criatividade fronteiriça, não de planejamento multicultural. Quarto, na incompletude produtiva: o mosaico está sempre aberto a novas peças, novas relações, novos sentidos - refletindo a dinâmica viva das tradições religiosas que se reinventam continuamente. Esta epistemologia permite estudar religiões sem reduzi-las a objetos, compreender sem colonizar, relacionar sem sincretizar.

O mosaico não é caos, mas ordem complexa. Ele permite ver a religião como fenômeno complexo, não como substância, mas como relação; não como essência, mas como acontecimento; não como dogma, mas como prática. Permite reconhecer que o que chamamos "cristianismo", "budismo" ou "islamismo", por exemplo, são, na verdade, constelações complexas, internamente heterogêneas, permeadas por tensões e contradições. Assim, nossos corpos funcionam como tipos de palimpsestos onde se inscrevem múltiplas histórias, múltiplas memórias, múltiplas heranças.

#### **4. Da religião à ética de fronteira**

A fronteira pensada a partir do paradoxo, além de questionar a forma “tradicional” de pensar a realidade, direcionada pela síntese da lógica clássica, também provoca reflexões no campo da ética. Neste caso, nos limitaremos a apresentar considerações éticas, de caráter resultante da pesquisa realizada.

Assim, com a mudança de paradigma, do modelo aristotélico que opera com lógica bivalente (certo/errado, terceiro excluído), para modelos paradoxais que operam com lógicas paraconsistentes (tolerando contradições produtivas) (Costa, 1993), emerge a possibilidade de condutas éticas mais complexas que reconhecem simultaneidades e

ambivalências, especialmente em contextos fronteiriços onde categorias binárias se mostram insuficientes (Anzaldúa, 1987).

Logo, se as religiões se constituem essencialmente como espaços fronteiriços, - negociando perpetuamente entre transcendência e imanência, sagrado e profano, tradição e contemporaneidade - então a própria natureza fronteiriça do fenômeno religioso oferece um paradigma ético situacional e relacional para as tensões da existência humana. Dessa forma, tudo muda. A mistura não é acidente, mas condição; o hibridismo não é desvio, mas norma; a contaminação não é queda, mas necessidade. Esse *ethos* não implica a dissolução das diferenças. Ao contrário, nele pode-se reconhecer que as diferenças são reais, importantes, constitutivas, e ao mesmo tempo, que elas não são absolutas, estáticas ou impermeáveis. Elas são, antes, relacionais, dinâmicas e porosas.

As religiões afro-brasileiras, por exemplo, desenvolveram uma espécie de "pedagogia da fronteira", ensinando seus praticantes a habitarem conscientemente os espaços intersticiais, navegando entre diferentes universos simbólicos sem dissolver as particularidades (Prandi, 2001). Segue que o hibridismo religioso não constitui desvio ou corrupção das tradições "originais", mas processo criativo através do qual as religiosidades se reinventam continuamente (Maria Stephan, 2009).

Esta postura ética encontra no diálogo inter-religioso um de seus campos de aplicação mais evidentes. O diálogo genuíno não visa a eliminação das diferenças através de síntese, mas a criação de espaços fronteiriços onde as particularidades de cada tradição possam se manifestar, enriquecendo-se mutuamente através da alteridade (Teixeira, 2003). O que emerge não é uma religião universal, mas a contingência sem perder a especificidade.

Não é relativismo, mas reconhecimento de que a verdade emerge relationalmente, na fronteira, através dos encontros e confrontos entre perspectivas diferentes. Ela não nega a possibilidade de critérios éticos, mas os situa na capacidade de criar espaços onde diferentes mundos possam se encontrar, se tensionar e se transformar mutuamente sem que as particularidades sejam dissolvidas. Assim, ela propõe que a convivência democrática não se funda na tolerância liberal que neutraliza as diferenças, nem no comunitarismo que as essencializa, mas na criação de espaços onde diferentes formas de vida possam se encontrar, se desafiar e crescer mutuamente.

O corpo ritual torna-se paradigma da ética de fronteira. O corpo do candomblecista que recebe o orixá revela como humano e divino podem se encontrar sem se confundir, como a identidade individual pode ser temporariamente suspensa sem ser aniquilada. O ritual religioso é o momento liminar em que as estruturas ordinárias se suspendem e a fronteira entre humano e divino se torna permeável, permitindo experiências de transcendência que só são possíveis pela manutenção paradoxal da distinção que temporariamente se suspende. Só há experiência de transcendência e alteridade porque há diferença.

A ética de fronteira oferece alternativa tanto ao essencialismo que congela as identidades quanto ao relativismo que as dissolve. Ela propõe uma terceira via que preserva as tensões sem reduzi-las, mantém as especificidades sem absolutizá-las, reconhece as diferenças sem transformá-las em abismos intransponíveis. Como sugere Anzaldúa (1987), trata-se de desenvolver uma "consciência mestiça" capaz de habitar criativamente a multiplicidade sem sucumbir à fragmentação.

Elá descreve a percepção, reconhecendo que não há lugar fixo a partir do qual possamos julgar o mundo. Elá nos convida a habitarmos o espaço da contingência e da incompletude sem negar a historicidade, desenvolvendo sensibilidade para as múltiplas perspectivas que emergem dos diferentes posicionamentos fronteiriços. Como sugere a metáfora benjaminiana do mosaico, trata-se de compreender que as partes dialogam entre si e que os fragmentos conservam traços do todo a que pertenceram, sem que isso signifique totalização harmoniosa.

O sujeito ético fronteiriço é aquele que, corporalmente situado em múltiplas fronteiras, transita entre diferentes universos simbólicos, apropriando-se criativamente de recursos diversos para enfrentar os desafios existenciais (Anzaldúa, 1987). Não se trata do consumidor pós-moderno que escolhe identidades como mercadorias, mas do sujeito que aprendeu a habitar conscientemente a multiplicidade, desenvolvendo sínteses pessoais que não podem ser reduzidas a nenhuma das tradições que as precederam.

Por fim, a ética de fronteira emerge como proposta epistêmica e existencial que reconhece a fronteiridade como condição fundamental da experiência humana. Não se trata apenas de tolerarmos as fronteiras, mas de aprendermos a habitá-las criativamente, transformando os espaços de tensão em laboratórios de criação cultural.

## Considerações finais

Este estudo propôs o conceito de "fronteiridade" como categoria epistêmica possível para a compreensão do fenômeno religioso na contemporaneidade. A partir da análise do paradoxo de fronteira, demonstramos que as experiências religiosas não se constituem em espaços de pureza essencial, mas emergem nas zonas de contato, onde diferentes mundos simbólicos se encontram, se tensionam e se transformam mutuamente. Esta perspectiva dialoga diretamente com as contribuições consolidadas no campo brasileiro das ciências da religião.

A abordagem teórica, em sua concepção fenomenológica da percepção e da complexidade mosaical, permite superar tanto os essencialismos que congelam as identidades religiosas quanto os relativismos que dissolvem as especificidades. A observação paradoxal das fronteiras religiosas permite e preserva as tensões sem reduzi-las a simplificações e sínteses, ampliando o horizonte de observação. A metodologia hermenêutico-fenomenológica adotada, fundamentada na filosofia merleau-pontiana e articulada com as análises de Volney Berkenbrock sobre experiências corporais fronteiriças, revelou-se adequada para apreender essa complexidade paradoxal sem reduzi-la.

O conceito de fronteiridade oferece ferramentas analíticas importantes para observar a emergência de novas espiritualidades, os processos de conversão religiosa, as dinâmicas do diálogo inter-religioso e os desafios da secularização. A compreensão de identidades religiosas como processos oferece uma abordagem mais nuançada da experiência religiosa, especialmente relevante no contexto brasileiro onde, fenômenos como o pentecostalismo, revelam sínteses complexas entre tradições diversas.

No contexto específico das ciências da religião brasileiras, este trabalho contribui para uma tradição investigativa que sempre demonstrou sensibilidade particular para fenômenos de hibridização e sincretismo. A fronteiridade, enquanto categoria analítica, oferece ferramentas conceituais para sistematizar e aprofundar essa compreensão, estabelecendo pontes entre a reflexão filosófica e a análise empírica. O conceito permite reconhecer que a diversidade religiosa brasileira não constitui mera acumulação de tradições justapostas, mas processo dinâmico de criação cultural onde emergem configurações espirituais originais.

Espera-se que esta pesquisa provoque investigações futuras, examinando como diferentes experiências religiosas habitam e negociam suas fronteiras identitárias. Estudos empíricos sobre comunidades religiosas específicas poderiam aplicar o conceito de fronteiridade para compreender suas estratégias de adaptação e inovação. Também nos provoca a pensar sobre a significação e compreensão de práticas religiosas fronteiriças, desenvolvendo uma "ética da fronteira" que reconheça a legitimidade das sínteses híbridas sem dissolver as particularidades constitutivas.

Pode-se ainda observar como a fronteiridade se manifesta na experiência fenomenológica da percepção, destacando singularidades e conexões, as diferentes religiões que compõem as chamadas "grandes religiões". Uma fenomenologia das experiências fronteiriças poderia aprofundar as análises de Volney Berkenbrock sobre corporalidade ritual, investigando como o corpo religioso habita conscientemente os espaços fronteiriços. Essa linha de investigação promete ser relevante para compreender práticas como a incorporação nas religiões afro-brasileiras, os êxtases pentecostais e as experiências místicas em diferentes tradições.

Por fim, essa pesquisa ainda provoca reflexões sobre a relação entre experiência religiosa e geopolítica, como nos fenômenos políticos brasileiros contemporâneos. A articulação entre dinâmicas geopolíticas e fronteiras religiosas, desenvolvida neste trabalho a partir das análises de Carl Schmitt (2014), auxilia na observação das relações entre experiência religiosa e política. Estudos futuros poderiam examinar como movimentos religiosos brasileiros negociam suas relações com o Estado, com outras tradições e com a sociedade civil, utilizando a fronteiridade como chave interpretativa.

A principal contribuição deste trabalho consiste em oferecer ao campo das ciências da religião uma ferramenta conceitual – a fronteiridade – que permite pensar a complexidade sem reduzi-la, reconhecer a diferença sem absolutizá-la, e compreender a identidade como processo dinâmico de negociação entre múltiplas alteridades.

Reconhecemos as limitações deste estudo, que se concentrou no desenvolvimento conceitual da fronteiridade sem aprofundamento empírico extensivo. Estudos futuros deverão testar a operacionalidade destes conceitos em pesquisas de campo específicas, examinando como diferentes comunidades religiosas brasileiras vivenciam concretamente essas dinâmicas fronteiriças.

## Referências bibliográficas

- ÁGUAS, Carla Ladeira Pimentel. A tripla face da fronteira: reflexões sobre o dinamismo das relações fronteiriças a partir de três modelos de análise. *Fórum Sociológico*, [S. l.], v. 2, n. 23, 2013. Disponível em: <https://journals.openedition.org/sociologico/842>. Acesso em: 6 jul. 2025.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- ARANTES, Paulo Eduardo. O mundo fronteira. *Princípios: Revista de Filosofia*, Natal, v. 29, n. 60, p.10-32, set/dez. 2022.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BENJAMIN, Walter. *A origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BERKENBROCK, Volney. A experiência mística e as religiões de tradição oral: o caso do Candomblé. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 97-113, 2012. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/350>. Acesso em: 6 jul. 2025.
- BERKENBROCK, Volney J. *O mundo religioso*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- CAMPOS, Fernando. O exercício do poder político e os novos movimentos religiosos na América Latina: o caso do Brasil. In: OLIVEIRA, Kathlen Luana et al. (org.). *Religião, política, poder e cultura na América Latina*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012.
- CASTRO, Raimundo Márcio Mota de; BALDINO, José Maria. Ensino Religioso no Brasil: apontamentos epistemológicos de um modelo em construção. *Educação em Foco*, [S. l.], v. 17, n. 23, p. 181-202, 2014. Disponível em: <https://revista.uemg.br/educacaoemfoco/article/view/310>. Acesso em: 6 jul. 2025.
- COSTA, Newton C. A. *Sistemas Formais Inconsistentes*. Curitiba: Ed. da UFPR, 1993.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1995.
- JENSEN, Jeppe Sinding. *Epistemologia*. Rever, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 171-191, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/18418>. Acesso em: 6 jul. 2025.
- LUZ, M. Abud Perez de Cerqueira et al. *Resistências religiosas afro-brasileiras e indígenas contra a intolerância e o racismo no Brasil*. Sacrilegens, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 650-727, 2018. Disponível em:

<https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/27041>. Acesso em: 2 jun. 2025.

MATOS, Carlos de Meira. *Geopolítica e modernidade: a geopolítica brasileira*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. In: PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 231-261.

PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec; Edusp, 2001.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Espiritualidades contemporâneas: pluralidade religiosa e diálogos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2021.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *Movimentos pentecostais, carismáticos e mística cristã: desafios teológicos e pastorais*. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 28, n. 76, p. 339, 1996. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/915>. Acesso em: 6 jul. 2025.

RIBEIRO, Darcy. *Maíra*. São Paulo: Círculo do Livro, 1977.

SALES DE LIMA, Eduardo. *Do Evangelho à identidade: a dialética de Lutero e os desafios do luteranismo brasileiro*. Estudos Teológicos, [S. l.], v. 64, n. 3, p. 1-19, 2025. Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/ET/article/view/3349>. Acesso em: 6 jul. 2025.

SALES DE LIMA, Eduardo. *Luteranismos do Brasil: reflexões ministeriais sobre sucessão pastoral*. Unitas, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 153-171, 2024. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/unitas/article/view/2915>. Acesso em: 6 jul. 2025.

SANTOS, Akiko; SANTOS, Ana Cristina; CHIQUIERI, Ana Maria. A Dialógica de Edgar Morin e o terceiro incluído de Basarab Nicolescu: uma nova maneira de olhar e interagir com o mundo. In: *Encontro estadual de didática e prática de ensino*, 3., 2009. Anais... [S. l.: s. n.], 2009. Disponível em: [https://cepedgoias.com.br/edipe/IIiedipe/pdfs/4\\_conferencias/conf\\_a\\_dialogica\\_de\\_edgar\\_morin.pdf](https://cepedgoias.com.br/edipe/IIiedipe/pdfs/4_conferencias/conf_a_dialogica_de_edgar_morin.pdf) Acesso em: 6 jul. 2025.

SCHMITT, Carl. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.



SCHMITT, F.; SALES DE LIMA, Eduardo. *Hermenêutica à brasileira: quem disse que índio não pensa?* Teoliterária - Revista de Literaturas e Teologias, São Paulo, v. 8, n. 15, p. 122-139, 2018. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/32720>. Acesso em: 6 jul. 2025.

STEPHAN, A. Maria. *Hybridismo: alegorias e religiosidade*. Sacrilegens, Juiz de Fora, v. 6, n. 1, p. 30-40, 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26468>. Acesso em: 11 jun. 2025.

TEIXEIRA, Faustino. *O diálogo inter-religioso na perspectiva do terceiro milênio*. HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 19-38, 2003. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/horizonte/article/view/596>. Acesso em: 6 jul. 2025.

TEIXEIRA, F. *O pluralismo religioso e a ameaça fundamentalista*. Numen, Juiz de Fora, v. 10, n. 1/2, p. 9-14, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21672>. Acesso em: 6 jul. 2025.

TEIXEIRA, Faustino. *Teologia e pluralismo religioso*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.