

Colonialidade e decolonialidade do sagrado: ciências da religião e a desconstrução de paradigmas estanques

Flávia Ribeiro Amaro¹

Resumo

O presente artigo visa discutir a ideia de colonialidade do sagrado, que aparece associada ao projeto de dominação epistêmica eurocêntrica, pautada inicialmente por um processo de colonização e posteriormente por um processo de modernização/ secularização/ racionalização, responsáveis por relegar o conhecimento ontológico originado da esfera do sagrado à irrelevância, fadando-o à redutibilidade do controle da religião e submetendo-o à supremacia da ciência. Contudo, como contrapartida crítica, despontam os paradigmas decolonial e intercultural propondo renovadas interpretações para as dinâmicas socioculturais e consequentemente para o tratamento do fenômeno religioso. Tais alternativas epistemológicas se demonstram capazes de descortinar nuances significativas do sagrado, velado nas tradições religiosas e refutado pela ciência, tomando-o como objeto de estudos viável de ser analisado pelas ciências da religião. Importa, assim, refletir sobre como as estratégias decoloniais e interculturais podem conceber novos arranjos teórico- metodológicos e comprometer-se com a implementação do diálogo inter-religioso e com o combate à intolerância religiosa, enquanto ação prática factível, tendo no reconhecimento do sagrado o ponto nodal da interpretação e da defesa da conciliação. Para tanto, foi realizado um dimensionamento bibliográfico entre os autores do grupo de estudos Modernidade/ Colonialidade e outros autores do campo das ciências da religião.

Palavras-chave: colonialidade; decolonialidade; sagrado; epistemologia; ciências da religião.

1. Introdução

O presente artigo tem o intuito de refletir sobre o processo de “colonialidade do sagrado” e de sua respectiva contraposição crítica e propositiva, a noção de “decolonialidade do sagrado”. Parte-se do pressuposto de que as tradições sagradas foram duplamente silenciadas no decorrer da história, primeiramente com o processo de colonização levado à cabo pelos países europeus e, num segundo momento, com o processo de modernização/ secularização/ racionalização, cujas implicações podem ser percebidas diretamente no campo da religião, propriamente dita, e dos estudos da religião.

A percepção de tal trajetória epistêmica em direção à incorporação do “sistema mundo” europeu, por parte dos cientistas da religião, demandou uma mudança de paradigmas no campo epistemológicos das ciências da religião, que passa a considerar seus objetos a partir de abordagens inovadoras e/ou reformuladas, além de comprometer-se com iniciativas práticas, como o fomento da tolerância religiosa e a promoção do diálogo inter-religioso.

¹ Pós-doutoranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo, Doutora e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora e Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Uberlândia. Autora do livro “Médium Espírita: fenômeno e experiência. Um diálogo entre ciências da religião e ciências sociais” (2019). E-mail: flavia.ramaro@gmail.com

Para analisar os pormenores desse movimento que parte da “colonialidade do sagrado” em direção à “decolonialidade do sagrado”, aciona-se as abordagens teórico-práticas-metodológicas provenientes dos paradigmas decolonial e intercultural, que aparecem, por sua vez, enredados na construção de uma crítica contundente ao projeto colonial/moderno de subalternização epistêmica dos povos não europeus e de suas respectivas expressões religiosas e formas de concepção do sagrado.

Partindo de tal perspectiva, reconhece-se que resquícios das simbologias do sagrado pré-colonizado e/ou pré-moderno perduraram dentro e fora das religiões institucionalizadas. E, nesse sentido, cabe ao pesquisador comprometido com uma perspectiva crítica e desconstruída, alicerçada nos pressupostos das ciências da religião, buscar identificar esses focos de resistência, bem como perfilhar as dinâmicas relativas às novas ou renovadas configurações que se apresentam no campo religioso e que envolvem a conformação de pluralismos e a disseminação de fundamentalismos religiosos.

A partir do campo epistemológico das ciências da religião, evidencia-se a proposição da adoção da categoria “sagrado²”, largamente preterida da academia pelas ciências duras que buscavam eliminar a interferência de fatores subjetivos na compleição de conhecimentos considerados profícuos. O objetivo é defender a elaboração e o estabelecimento de estratégias teórico- metodológicas e práticas, alinhadas com a perspectiva decolonial e intercultural, capazes de alcançar analiticamente os sujeitos religiosos e suas respectivas histórias de vida e subjetividades, construídas e/ou interpretadas em relação ao entendimento que eles postulam sobre o sagrado. Posto que, tal como expressa Boaventura de Sousa Santos (2018), “O sujeito, que a ciência moderna lançara na diáspora do conhecimento irracional, regressa investido da tarefa de fazer erguer sobre si uma nova ordem científica.” (p. 56)

Por conseguinte, o conhecimento originado no senso comum ganha um outro status de validade analítica, passando a ser considerado relevante para a compreensão das dinâmicas socioculturais que envolvem a religião e a interpretação da dimensão do sagrado, conforme será discutido a seguir.

2. Colonialidade do sagrado

A discussão que aqui se propõe, gira em torno de tentar compreender as dinâmicas de interferências impostas pelo “sistema mundo” europeu sobre a relação que o homem

² Tal como apresentada por Rudolf Otto (2007), como “Mysterium Tremendum et Fascinans (Mistério Tremendo e Fascinante)”.

estabelece historicamente com a dimensão do sagrado. Para tanto, identifica-se dois momentos históricos distintos em que o sagrado foi alvo de deslegitimação e invisibilização, à saber – o processo de expansão colonial³ e o processo de intensificação do capitalismo e do ocidentalismo, que têm como marco originário o advento da modernidade.

Por “colonialidade do sagrado”, entende-se a efetivação de um projeto epistêmico eurocêntrico, que embora ainda esteja em curso, inicialmente, se valeu da proeminência da cosmovisão religiosa cristã, tida como parâmetro ideal de religião para uma sociedade civilizada – argumento que justificava a sua intervenção junto à expansão de territórios e à colonização dos povos nativos não- europeus, como o caso dos povos latino-americanos, coagidos por meio da catequização, – num segundo momento, caracterizado pelo surgimento da modernização e da racionalização científica, o cristianismo testemunhou a perda de prestígio de seus dogmas e mistérios, que por sua vez, foram progressivamente esvaziados de seu papel como enunciadores de sentidos significativos e desmerecidos em função da sobrepujança de uma lógica científicista, que passou a tomar a religião como mero objeto de estudos, destituindo a religião e conseqüentemente o sagrado do posto de produtor legítimo de conhecimentos.

Como consequência do processo de colonização da América Latina pela Europa, o sagrado altamente presente no imaginário dos povos originários foi abarcado pelos dogmas e rituais da religião cristã a partir de uma lógica evolucionista euro- referenciada. É consenso na literatura pertinente aos estudos da religião o fato de que, o cristianismo absorveu incontáveis expressões populares vinculadas às interações que indivíduos e grupos sociais julgavam estabelecer com o sagrado. No contexto brasileiro e latino-americano, especialmente, o cristianismo perpetuou-se à medida que concedia espaço para a efetivação de hibridismos e sincretismos. O caráter plástico do catolicismo foi responsável por sua manutenção e reinvenção constantes, mas não, sem continuar mantendo esse conhecimento proveniente do contato humano com o sagrado sob rígido controle ideológico e doutrinário, utilizando para tanto, de diversas estratégias coercitivas de adaptação.

Tomando o caso do Brasil para ilustrar essa questão, tem-se que a Igreja católica apoiou o projeto de colonização do País, beneficiando-se das transações comerciais e da exploração dos povos nativos, que vieram a se tornar seus fiéis convertidos. Nesse contexto, a cristandade e a coroa portuguesa se aliaram em prol da colonização do sagrado, ou seja,

³ Conforme propõe Lauri Emílio Wirth (2013), o período de expansão colonial europeia se desencadeou em dois períodos distintos, ainda que, sobrepostos e interdependentes, “[...] o primeiro refere-se à hegemonia ibérica na expansão europeia, o segundo à hegemonia anglo-saxônica.” (p. 134)

trataram de aculturar os ritos e as mitologias dos povos colonizados e a incorporá-los, ainda que apenas parcialmente, no amplo cabedal da crença cristã. Ao adotar uma estratégia de adaptação e de assimilação da cultura religiosa do outro, o que envolvia a apropriação da interpretação do sagrado realizada pelos povos indígenas originários, a Igreja foi perpetuando a sua estratégia de colonialidade. Entretanto, vale destacar que, o próprio catolicismo português já chegou em terras brasileiras imerso em sincretismos e hibridismos, como no caso dos mouros, por exemplo, já carregando em si, portanto, uma inerente predisposição à hibridização.

A Companhia de Jesus, datada de 1540, cuja iniciativa catequética partiu de Inácio de Loyola, apregoava uma reforma ou contrarreforma católica, que previa a inclusão da religiosidade dos povos nativos brasileiros. Tal como explicitou Gilberto Freyre (2003), em seu clássico livro “Casa Grande & Senzala”,

[...] os jesuítas [...] ensaiavam as formas que mais se assemelhavam aos cantos dos Tupinambás, com voltas e refréns para assim atraírem e converterem os indígenas à fé católica [...] numa época em que os cantos populares eram proibidos pela Igreja numa época em que o sentimento poético das multidões estava completamente sufocado e atrofiado, o colono, para dar expansão à saudade que lhe ia na alma, não deixava de repetir aqueles cantares, que os jesuítas autorizavam (p. 223).

Gilberto Freyre denominou o povo português como híbrido, procurando denotar sua facilidade e predisposição à adaptação cultural e étnica à miscigenação. Seja na vida sexual, alimentar, espiritual ou em outras instâncias, os portugueses radicados no Brasil apresentavam uma significativa abertura à incorporação de hábitos e comportamentos diversos dos seus.

Um outro fator de destaque desse processo de abertura à incorporação de inovações e à realização de adaptações à crença cristã foi a inquisição, que pode ser considerada um dos principais motivos do desencadeamento de hibridismos e sincretismos no campo religioso brasileiro. Especialmente no Nordeste, a presença inquisitorial se fez mais efetiva, o que pode ser confirmado pela extensa documentação religiosa encontrada nas capitanias de Pernambuco e da Bahia. Naquele contexto, observava-se uma distinção entre a religião católica e a religiosidade popular. De modo que, a dinâmica estabelecida entre os clérigos e os nativos resultou em configurações peculiares da formação sociocultural do Brasil. A população indígena apresentava uma religiosidade própria e, igualmente, se testemunhava a presença de crenças não cristãs através da influência dos cristãos-novos etc.

É interessante observar que nesse contexto, paradoxalmente, a cosmovisão cristã ainda que se constituísse como referência legitimadora das chamadas conquistas espanholas e portuguesas, fundamentava, simultaneamente, “[...] uma infinidade de discursos e práticas de resistência ao colonialismo” (WIRTH, 2013, p. 134).

Tais processos deixam claro como as concepções do sagrado provenientes dos povos não- cristãos foram coagidas e incorporadas aos moldes cristãos- europeus, que à vista disso, se demonstravam altamente afinados com o modelo epistêmico colonial- positivista. Isto é, a colonização do sagrado correspondia a uma estrutura epistêmica complexa, responsável por pautar as atividades socioculturais, políticas, econômicas e religiosas de acordo com o entrecruzamento de certos pressupostos colonizadores, tais como: a exploração da força de trabalho, a apropriação de terras e de recursos naturais, a imputação de uma autoridade imposta coercitivamente por intermédio de forças militares, responsáveis por coagir os indígenas e negros através da imposição de violência física e simbólica, capazes de pautar condicionantes sutis, que se expressavam nos âmbitos da sexualidade, do conhecimento e das subjetividades.

Contudo, à despeito dos esforços de deslegitimação do sagrado por parte da cosmovisão cristã eurocentrada, percebeu-se que ele se manteve presente no imaginário e nas diversas práticas religiosas conduzidas por indivíduos e grupos sociais, se esgueirando por espaços fronteiriços e demonstrando-se resistente à revelia da pretensa hegemonia do “sistema mundo” europeu.

A crítica pós-colonial caracteriza-se por identificar contundentes problemas relacionados ao pensamento racional-moderno. A civilização ocidental testemunhou uma crise ética-epistêmica proveniente, justamente, dos centros de formulação de epistemologias abstratas e supostamente universais, a Europa. E, diante da crise do ideal civilizador moderno, surgem no plano teórico, intelectuais comprometidos com as lutas por libertação das agruras da opressão, engajados em uma práxis transformadora (WIRTH, 2013).

Com o advento da modernidade, a relação com o sagrado foi subsumida, preterida, posto que, a dimensão do mistério presente no imaginário dos povos originários foi encarada como expressão primitiva⁴, fruto de irracionalismo e, conseqüentemente, o conhecimento dela advinda foi tido como irrelevante sob o ponto de vista analítico. Dessa maneira, somente os aspectos sócio-histórico, político, econômicos e culturais foram observados como objetos de estudos passíveis de serem examinados.

À essa altura, a religião já não era mais considerada necessária para o empreendimento colonialista, em síntese, “[...] o religioso cede seu lugar ao cientista.” (WIRTH, 2013, p. 136) A postura epistemológica racional-científica eurocentrada, esforçava-se por insuflar um ideal

⁴ De acordo com Lauri Emilio Wirth (2013), “A identificação das práticas religiosas de índios (e posteriormente de negros) como idolátricas, a desqualificação de seus universos simbólicos como supersticiosos, irracionais e primitivos, cumpre assim uma função na imposição do novo padrão de poder.” (p. 135)

de neutralidade e indiferença diante do numinoso⁵ presente nas religiões. De modo que, as análises sobre o fenômeno religioso se restringiam à abordagem de questões sócio-históricas, político e econômicas, não destinando atenção às subjetividades relacionadas à apreensão do sentimento religioso desencadeado pelo contato com o divino, por parte de indivíduos e grupos sociais. Pois, tal como constatou Lauri Emílio Wirth (2013), “Diante do império da razão instrumental, a religião progressivamente perde espaço como referência de sentido e transforma-se em objeto de estudo.” (p. 133)

A “colonialidade do sagrado” se evidencia na esteira da colonialidade do poder, do saber e do ser, ideia originalmente proposta pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000) e, amplamente, difundida nas reflexões dos intelectuais latino-americanos vinculados ao grupo de estudos Modernidade/Colonialidade. Assim sendo, conforme defende Mignolo (2010), a lógica da colonialidade extrapolou o alcance dessa dominação epistêmica ocidental à diferentes camadas de atuação: subjetividade, conhecimento, natureza, sexualidade, religiosidade etc.

Com o passar do tempo, o projeto de colonização converteu-se em um projeto de expansão capitalista, alicerçado pelas bases modernas do cientificismo racionalista, pelos princípios do secularismo e da livre competição de mercado. O discurso do secularismo apareceu intrinsecamente associado ao da modernização, constituindo-se como uma ferramenta conveniente ao projeto civilizatório colonial moderno, que tratou de separar juridicamente a Igreja do Estado. Trata-se de um esforço de expansão da modernidade, que encontrava na hipótese da secularização os fundamentos para a imposição da lógica de mercado acima de outras formas de dominação, como o caso da religião.

De modo correlato, observa-se que o sagrado sofreu uma progressiva anulação por parte do conhecimento científico e do processo de ocidentalização da razão, colocando em xeque a manifestação espiritual do imaterial impalpável e difundindo uma interpretação secularista como princípio irrevogável de coerência assertiva. Com a crítica secularista da religião, a vertente mística do catolicismo e de outras religiões foi sendo paulatinamente esvaziada de sentido. As expressões do sagrado, fossem cristãs ou não cristãs, foram alvo de censura do projeto de secularização. Entretanto, a unidade central do catolicismo não foi abalada, permitindo que o sagrado se manifestasse nos mitos, nas hagiologias dos santos, em

⁵ Tal como nos termos de Rudolf Otto (2007), remete ao sentimento de fascínio e terror diante do mistério e à sensação de ser criatura.

determinadas festas rituais etc., bem como testemunhou-se o surgimento de novos movimentos religiosos.

Na mesma direção, a partir da modernidade intensifica-se o processo de subordinação da religião ao mercado capitalista. Se antes, sua subsistência atendia aos monarcas e chefes de estado, depois passou a atender aos interesses do livre mercado, corroborando para o perpetuamento da colonialidade do sagrado.

O cenário das religiões mundiais sofreu outra drástica transformação com a globalização e as trocas de informações proporcionadas pelo desenvolvimento da internet. Nesse contexto, o discurso sobre o sagrado, antes controlado pelas instituições religiosas mundiais, passou a ser criado e compartilhado pelo senso comum, desenfreadamente. Nesse sentido, tal como expõe Boaventura de Sousa Santos (2018),

A ciência moderna consagrou o homem enquanto sujeito epistêmico mas expulsou-o, tal como a Deus, enquanto sujeito empírico. Um conhecimento objetivo, factual e rigoroso não tolerava a interferência dos valores humanos ou religiosos. (p. 61)

Ao ocupar o lugar de centro de referência do capitalismo mundial, a Europa não só detinha o controle do mercado, como impunha o seu domínio epistêmico colonial sobre as populações da América Latina, e ainda que a colonização aparentemente tivesse se findado, o pensamento pós-colonial passou a refletir sobre os efeitos da colonialidade que perduravam nas mentalidades. Haja visto que, os povos latino-americanos inevitavelmente incorporaram o “sistema mundo” eurocentrado (QUIJANO, 2000). Partindo dessa constatação, compreende-se que a colonialidade do sagrado corresponde a um empreendimento ideológico de imposição da visão do “sistema mundo” eurocentrado como parâmetro ideal de classificação das outras denominações religiosas, que aparecem como subordinadas em termos hierárquicos.

Todavia, ao contrário do que se previa, a secularização não chegou às vias de fato, pois experimentou-se na verdade um reavivamento religioso, reconhecido pela profusão de novos movimentos religiosos que encontraram espaço para se disseminar no campo religioso brasileiro e latino-americano, apresentando como resultado a incisiva dissolução do controle do sagrado por parte das grandes religiões monoteístas mundiais e como fenômeno correlato, a intensificação do pluralismo religioso e dos fundamentalismos.

A pesquisadora Paula Montero (2009), lançou-se no desafio de rever o paradigma da secularização a partir do contexto brasileiro. Seu argumento consiste em demonstrar a perpetuação do papel desempenhado pela religião católica como modelo e referência para a formulação de direitos, ao enquadrar determinadas práticas populares na condição de práticas

religiosas. Contrariando, em parte, os pressupostos de Max Weber em sua teoria sobre o processo de secularização, a autora defende que o Brasil constitui uma exceção, em razão de o próprio Estado ter utilizado como parâmetro para a definição do que poderia ser considerado “religião”, conceitos, práticas e categorias instituídas inicialmente pelo catolicismo e somente, posteriormente, intermediadas por uma diversidade de outras práticas. Dado que, testemunhou-se historicamente uma disputa por legitimidade entre as distintas denominações religiosas componentes do campo religioso nacional, resultante em um processo de ordenação e codificação das práticas consideradas pertinentes pela jurisdição.

De todo modo, vale ressaltar que, fica evidente que houve e ainda há um processo de instrumentalização estratégica da religião e consequentemente do sagrado, utilizada de maneira a favorecer interesses político-econômicos de determinados grupos e instituições sociais.

3. Decolonialidade do sagrado

Em contrapartida à noção de colonialidade, surge a proposta da decolonialidade e sua crítica às estruturas socioeconômicas, políticas, religiosas, culturais e epistêmicas, elaborando estratégias reflexivas e práticas voltadas ao enfrentamento das formas coloniais de subjugação. Nesse sentido, por “decolonialidade do sagrado” entende-se o desenvolvimento de uma renovada perspectiva epistemológica, capaz de se voltar à observância dos discursos construídos sobre as experiências religiosas de sujeitos particulares, que envolvem narrativas subjetivas sobre a relação que eles experimentam com a dimensão do sagrado e expõe nuances do sentimento religioso desencadeado.

A proposição de uma perspectiva decolonial aplicada ao entendimento do sagrado na sociedade contemporânea, implica reconhecer o caráter sentimental atrelado à dimensão do mistério, como o caso da fé religiosa. Isto é, interessa apreender o aspecto irracional que se evidencia diante de uma experiência não passível de ser inteiramente conceitualizada, em função de ser identificada como pertencente ao âmbito da emoção, do sentimento despertado através do contato que o indivíduo e/ou o grupo social estabelece com o numinoso. Dado que, o sagrado envolve emoção, trabalha tanto com a percepção imediata e hierofânica quanto com a memória e a história, ao passo que, desencadeia processos subjetivos de construção de um conhecimento de caráter ontológico.

Partindo de uma perspectiva decolonial, o objetivo é descortinar nuances do sagrado velado nas instituições religiosas e que, sobretudo, desde o advento da modernidade vem sendo largamente invisibilizado, destituído de seu papel como produtor de conhecimentos

relevantes e renegando seu caráter de centralidade ontológica. Todavia, vale ressaltar que, não se trata aqui de adotar uma perspectiva espiritualista e/ou proselitista, que vise convencer o leitor da irrevogável existência de uma dimensão suprassensível, mas sim, que parte apenas da constatação da importância histórica da apreensão do sagrado, acionado desde os primórdios da humanidade, antes mesmo do surgimento das religiões e do conhecimento científico ter sido institucionalizado com a modernidade.

A crítica decolonial constata que, os estudos da religião resultantes da institucionalização de uma disciplina específica – a ciência da religião, cartesianamente situada na trama racionalista das outras ciências modernas, associada ao movimento político-econômico, religioso e cultural de separação do religioso e do secular são, na verdade, invenções e imposições do “sistema mundo” europeu. Tal como coloca Aguirre (2021),

Los estudios modernos sobre la religión solo fueron posibles sobre la base de la invención y la adopción de la categoría de lo religioso como sustantivo especial que designaba un ámbito objetual tangible que existía en el mundo externo y que, además, podía distinguirse de otro llamado lo secular. (p. 82)

Ou seja, antes do advento da modernidade a religião não era tão facilmente separada dos outros âmbitos da vida social, além disso, antes da colonização, não se distinguia o sagrado da religião e da vida social dos povos originários. A colonização forjou os princípios da racionalidade, que não nega completamente a religião, mas, busca renegar e/ou controlar especificamente, o sagrado presente no interior das religiões. Sagrado, cuja existência, por sua vez, prefigura tempos que remontam a um período anterior à institucionalização da própria religião. Porquanto, os povos ameríndios apresentavam uma configuração sociocultural em que o estado, o sagrado, a religião e a vida social encontravam-se amalgamados e, portanto, sem distinção.

Os indígenas brasileiros, por exemplo, eram conduzidos por narrativas míticas em que o papel do sagrado era preponderante na organização sociocultural. Os povos ameríndios nativos, concebiam a interferência de deidades sobrenaturais, encaradas como detentoras de poderes extramundanos, responsáveis por gerar os ciclos da natureza e do cosmos.

A perspectiva que aqui se pretende conferir à dimensão do sagrado nas religiões da atualidade é pautada por um ponto de vista plural, ecumênico, alicerçado nos pressupostos ideológicos e éticos da Teologia da Libertação, identificada com os povos oprimidos e demais minorias étnicas, sociopolíticas, de gênero e geoculturais. Partindo dessa perspectiva, espera-se que o cientista da religião assumira uma postura reflexiva comprometida em oferecer uma

escuta sincera, ao passo que, dá voz aos interlocutores investigados e que através de seus próprios termos de interpretação compõe suas análises científicas.

Importa recobrir não só o sagrado originado nas sociedades indígenas, ameríndias, entre os povos afro-brasileiros e até mesmo nos resquícios de catolicismo luso-brasileiro, que já carregava em si outros sincretismos, antes mesmo de aportar em terras tupiniquins quanto o sagrado presente nas religiões e no imaginário de indivíduos e grupos sociais da atualidade.

Para tanto, aciona-se as contribuições teóricas de diversos autores componentes do grupo de estudos organizado no âmbito da América Latina, denominado Modernidade/Colonialidade. Entre os quais estão intelectuais como: Enrique Dussel (2005), Grosfoguel (2013), entre outros.

Enrique Dussel (2005), contribui com a discussão apresentando o conceito de “transmodernidade”, caracterizado por incluir as tradições sagradas num diálogo transmoderno. Sua perspectiva é intercultural, marcada pela absorção dos aspectos aproveitáveis da modernidade às esferas culturais, espirituais e arranjos epistêmicos alternativos, seja de culturas que foram negadas e invisibilizadas, seja por novidades que se apresentam no campo religioso.

Com Grosfoguel (2013), apreendemos a crítica ao epistemicídio promovido pelas sociedades europeias colonizadoras em relação aos povos colonizados e suas respectivas formas de construção do conhecimento. A ideia que se propõe, a partir das contribuições do autor, é destituir o status de unanimidade do cristianismo enquanto cosmologia universal e hegemônica e ressaltar a diversidade de perspectivas dialogais através da constatação do pluralismo religioso.

A apreensão decolonial da religião postula que, não existem religiões primitivas, tampouco, subdesenvolvidas de acordo com um entendimento pautado pelo espectro positivista-evolucionista, e sim, que se testemunha a existência de formas de expressão de uma religiosidade oprimida, subsumida e silenciada. O que leva ao entendimento de que a religião cristã não é superior à religiosidade dos povos originários indígenas, ameríndios ou dos africanos escravizados, mas sim que, elas apenas se manifestam em contextos socioculturais e temporais distintos do europeu canonizado. Admite-se, assim, uma inversão do *locus* de investigação, que passa a privilegiar o contexto latino-americano.

Reabilita-se, de tal modo, o papel da emoção e do sentimento diante do sagrado como força motriz da transformação metodológica- instrumental. Contudo, o conhecimento gerado pelo contato com o sagrado precisa ser reconhecido para ser assimilado e validado. É preciso que o interlocutor registre a irrupção espontânea do sagrado em seu cotidiano e relate em suas

próprias categorias de interpretação, que por sua vez, comumente identificam-se com uma determinada tradição religiosa. Dessa forma, é o interlocutor quem irá elaborar as suas narrativas sobre o contato com o sagrado para o pesquisador.

Refletindo sobre a interação humana com o sagrado, têm-se que: 1º) A relação com o sagrado é de ordem particular, não se pode deduzir o caráter de intimidade ou veracidade da relação de um sujeito mortal-humano com uma entidade espiritual, sobrenatural, o que implica em reconhecer o interlocutor como detentor de suas próprias verdades e interpretações. Pois, só quem pode afirmar os parâmetros da relação pessoal estabelecida com a dimensão imaterial do sagrado é o próprio indivíduo, imbuído de sua cosmovisão religiosa, restando ao pesquisador apenas se valer desses relatos, de forma o quão mais isenta de juízos de valor possível, para a composição de suas análises; 2º) É preciso reconhecer que, existem formas de construção do conhecimento distintas do modelo epistêmico eurocêntrico-ocidental; 3º) Considera-se necessário o reconhecimento de que o sagrado postula um conjunto de saberes místicos e socioculturais, que são conformados em cosmovisões, que por sua vez, refletem em normas, hábitos e comportamentos compartilhados pelos indivíduos e pelo grupo social.

O enfoque intercultural aplicado ao fenômeno religioso, permite reconhecer que os multiculturalismos constroem formas alternativas de conhecimento, que se evidenciam desde espaços fronteiriços. Trata-se do reconhecimento do encontro de religiões hegemônicas e não hegemônicas, que confluem para a construção de um campo religioso plural. Tal perspectiva admite, desse modo, diferentes apreensões do sagrado, pertinente à diferentes cosmovisões, num esforço que reconhece o pluralismo e prevê o combate à intolerância e a promoção do diálogo inter-religioso. Dentro dessa perspectiva, um olhar sobre as manifestações do sagrado a partir de uma perspectiva intercultural e decolonial, levaria em consideração,

[...] visões encantadas da Pachamama andina, aos santos e santas do catolicismo, aos orixás e suas sincretizações católicas, à batalha espiritual pentecostal, na forma pouco secular como essas comunidades relacionam essas experiências e identidades religiosas, essas instituições religiosas, instituições e práticas (ditas) não- religiosas, na vida cotidiana, encontramos formas de pensar o mundo nas quais a dimensão anímica, espiritual, mítica, teologizada e a dimensão corporal nunca estão intrinsecamente conectadas. (BURITY, 2022, p. 24)

O compromisso prático que o cientista da religião deve assumir perante a sociedade é o de conferir visibilidade às diferentes religiões e arbitrar o embate ideológico que se estabelece entre elas, colocando-se como agente promotor de um diálogo amistoso e favorecendo consensos de caráter ecumênico.

Parte-se, assim, em defesa do reconhecimento e da valorização da interação de diversos conhecimentos e configurações religiosas arbitradas por uma perspectiva dialogal e ecumênica. A ideia é romper com os modelos eurocêtricos estanques, que se pretendem superiores e universais e perfilhar a pluridimensionalidade de manifestações do sagrado organizadas em âmbitos localizados e distintos no tempo e no espaço. Distinguindo, igualmente, a possibilidade de variabilidade de locais de enunciação de tradições sagradas relevantes.

Num horizonte utópico, a “decolonialidade do sagrado” levaria à uma emancipação transcendente das mentes e, simultaneamente, promoveria uma transformação das estruturas do campo religioso, que por sua vez, assumiria uma prerrogativa plural e ecumênica em prol da paz e da harmônica convivência entre as distintas denominações religiosas. Desse modo, a ideia do sagrado aparece não necessariamente como uma condição supra histórica, mas como uma projeção utópica e ontológica calcada na experiência religiosa do sujeito e/ou de seu respectivo grupo social.

4. A decolonização das ciências da religião: a legitimação epistemológica do sagrado

Se, conforme discutimos, a influência da religião foi sendo paulatinamente substituída pela ciência, quais alternativas epistemológicas podem ser acionadas para a compreensão do fenômeno religioso vinculado ao sagrado na atualidade?

Cabe às ciências da religião comprometidas com o paradigma decolonial e intercultural explorar novos *loci* de enunciação de conhecimentos, que se evidenciam para além do campo científico pautado pelo ocidentalismo estrito. E, isso só se torna exequível, na medida em que, identifica-se os limites do pensamento dual cartesiano, responsável por conferir ao sagrado o status de irracionalidade e misticismo a partir de um julgamento pejorativo.

Diante desses novos paradigmas epistemológicos decoloniais e interculturais aplicados à ciência da religião, o conhecimento produzido pelo senso comum ganha destaque analítico, pois passa a admitir-se que, exista nele uma expressão espontânea da cosmovisão religiosa que merece ser melhor entendida, ainda que suas enunciações e significações apareçam de forma complementar ao conhecimento científico.

A ideia de inversão dos *loci* de produção das demandas de investigação, parte da ideia do abandono da exclusividade delegada ao contexto europeu, cujas necessidades ocidentais eram projetadas em todo o mundo, passando a assumir os interesses e experiências provenientes de demandas localizadas fora da Europa – em que, no que tange a presente

discussão, interessa, especialmente as relacionadas aos contextos latino-americanos. Nesse sentido, têm-se que, a construção do pensamento latino-americano pautado pelos paradigmas decolonial e intercultural que se propõe é capaz de, “[...] reconocer la espiritualidad dentro de la producción de saberes y, de ahí, generar un diálogo entre conocimientos que emanan de reflexiones situadas en distintas temporalidades, espacios y vínculos con “lo Divino”. (TORRES, 2018, p. 80)

Diante da demanda de se avançar na proposição de novos caminhos emancipatórios e, sobretudo, na construção e/ou atenção às subjetividades subalternizadas, a ideia é reabilitar o conhecimento produzido pelo senso comum, o que inclui a atenção aos aspectos místicos, que envolvem o sagrado e o sentimento religioso presentes nas cosmovisões religiosas.

Se tomarmos o caso do cristianismo como exemplo, percebemos um ressurgimento da crença no Espírito Santo, desencadeado pelo Movimento de Renovação Carismática, responsável por promover cismas institucionais dentro da Igreja. Em contraposição à centralidade cristocêntrica, prevê-se uma pneumatologia circular.

Nicolás Panotto (2014) defende que, as teologias pós-coloniais têm apresentado reflexões voltadas à temática do “Espírito”, a partir de uma perspectiva mais ampla, capaz de extrapolar a visão cristã. O autor ressalta que, a abordagem à teologia cristã partindo de uma perspectiva decolonial é paradoxal, haja visto que, o catolicismo à medida que corroborou para o sucesso do projeto colonialista na América Latina, por outro lado, também, representou as iniciativas contestatórias, amalgamou-se à outras concepções cosmológicas, como as indígenas, africanas, engajou-se no processo de valorização e emancipação das culturas populares, acolhendo as subjetividades dos povos oprimidos, demonstrando que, ainda que com segundas intenções, foi um ponto de convergência das crenças no sagrado e ainda o é. Em suas palavras,

En este sentido, las teologías poscoloniales se reapropian de la utilización de ciertos símbolos teológicos centrales del cristianismo- como lo cristológico, las representaciones divinas, lo eclesiológico, la figura del Espíritu Santo- que actúan como fundamentos de las narrativas y prácticas coloniales, con el objetivo de resignificar el lugar del Otro negado, del resto que no es excluido sino que representa el exceso de sentido de lo establecido, para empoderar las diferencias religiosas e identitarias periféricas. (PANOTTO, 2014, p. 148)

Gilbraz Aragão (2015) coloca que, as ciências da religião partem de um arranjo transdisciplinar, o qual diante do pluralismo se compromete com a difusão de discursos de paz e de conciliação, uma vez que, reconhece-se a dimensão do sagrado que transcende as diferenças religiosas e antecede todas as coisas. Desse modo, sugere que um diálogo seja

estabelecido entre os conhecimentos provenientes das tradições religiosas e espirituais com os conhecimentos da academia. Para o autor,

[...] a pesquisa sistemática das religiões deve mostrar semelhanças e diferenças de fenômenos análogos sobre o sagrado em diversas religiões e apresentar a hermenêutica dos “textos” que se tornam sagrados, em seus contextos históricos e culturais. (ARAGÃO, 2015, p. 330)

Acredita-se que as ciências da religião podem acionar as prerrogativas da proposta decolonial e intercultural, haja visto que, em contrapartida à colonialidade do sagrado, propõe-se um olhar voltado às singularidades subjetivas de sujeitos individuais e a cosmovisão de grupos sociais, no que diz respeito às formas de interação que eles estabelecem com o sagrado. Admite-se a autonomia de interpretação de suas respectivas experiências místico-religiosas, corrobora-se para a transgressão de uma obediência e/ou relevância proferida apenas pelas autoridades sacerdotais, fomenta a valorização de uma ruptura com os padrões vigentes; se dentro de um estado laico se reconhece a validade da diversidade, quebra-se com os parâmetros de uma cosmologia cristã cristalizada, assim, admite-se que o sentimento religioso despertado frente ao sagrado, configura-se como conhecimentos alternativos à lógica racionalista estanque; não deixando, assim, de conferir uma emancipação epistemológica.

Nesse sentido, a transição paradigmática é epistemológica e societal, ao unir ambas as esferas se têm a dimensão subjetiva como mediadora. Valida-se assim, as capacidades cognitivas e as cosmologias referenciadas por conhecimentos que são construídos mediante influências transcendentais, ligadas ao domínio do sagrado.

Desse modo, a ciência da religião pode se colocar na linha de frente da emancipação dos conhecimentos ao inserir a dimensão do sagrado à priori em suas pesquisas, isto é, ao trabalhar com essa esfera transcendente como ponto de partida para a contenda científica. O paradigma decolonial e intercultural prevê um diálogo entre os saberes sagrados subalternizados nos processos coloniais imperiais e os pressupostos do racionalismo científico difundido pelo ocidente. Sem deixar de conferir ênfase para a historicidade associada aos seus processos de transformação.

As ciências da religião propõem uma postura não confessional diante das análises das tradições sagradas. Trata-se de uma abordagem não proselitista e transdisciplinar, que ainda que, considere a experiência religiosa como fonte analítica, não se compromete a proporcionar a confirmação de dogmas postulados pela religião.

5. Conclusões



A presente reflexão teve a finalidade de contribuir com a discussão sobre decolonialidade e interculturalidade a partir do prisma epistemológico das ciências da religião, situando o projeto epistêmico da colonialidade do sagrado e apresentando alternativas críticas capazes de engendrar uma decolonialidade do sagrado.

Observou-se que o problema da colonialidade do sagrado, não obstante, extrapola a questão do confronto entre colonizadores e colonizados, pois à despeito do fim do colonialismo, não se comprovou o fim da colonialidade.

Discutiu-se que a crítica à colonialidade do sagrado deva recair, primeiramente, no reconhecimento das limitações dos padrões epistêmicos de poder existentes na atualidade, que apesar do suposto fim do colonialismo, perpetuaram-se em diversos âmbitos, inclusive, nos planos mais sutis da consciência e nas relações intersubjetivas que compõe as cosmovisões de indivíduos e grupos sociais.

Constatou-se que nos campos religiosos brasileiro e latino-americano marcados por pluralismos e fundamentalismos, as apreensões e apropriações simbólicas do sagrado são heterogêneas, sobretudo, porque nelas atuam subjetividades interpretativas, ainda que compartilhem da mesma lógica de compreensão pautada pelos termos das ciências racionais de matriz europeia. Haja visto que, as ciências da religião, sobretudo, em seu contexto de surgimento compartilhavam do *locus* de construção do conhecimento do colonizador.

Já num segundo momento, tal crítica à colonialidade do sagrado passou a conceber alternativas epistemológicas propositivas de transformações, apregoando a perspectiva intercultural, que por seu turno, prevê a conciliação de diferentes culturas e denominações religiosas, inscritas em distintos espaços e tempos.

Uma das prerrogativas do paradigma decolonial é a constatação da impossibilidade de neutralidade absoluta na análise e o correlato reconhecimento do papel do intelectual diante da possibilidade perpetuar abordagens sustentadas na matriz eurocêntrica de poder e/ou desconstruir tais métodos e teorias estanques, comprometendo-se com uma práxis emancipadora, pautada por novos *loci* de investigação, por renovados olhares para seus objetos de estudo, para a adequação de novas categorias de compreensão, pela promoção do diálogo inter-religioso e com o combate à intolerância religiosa.

Referências

AGUIRRE, Javier. *Religiones, teologías y colonialidad: hacia la decolonización de los estudios académicos de las religiones y las teologías*. Revista de Estudios Sociales 77. Pp. 76-92.

ARAGÃO, Gilbraz. *Encruzilhada dos estudos de religião no Brasil*. Revista de Teologia e Ciências da Religião. v. 5, n°1, dez., 2015. pp. 319-337.

AZZI, Riolando. *Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil*. Religião e Sociedade, 1: 125-149. 1977.

BALLESTRIN, Luciana. *América Latina e o giro decolonial*. Revista Brasileira de Ciência Política; n.11, p. 89-117, 2013.

BAPTISTA, Paulo Agostinho N. *Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e Teologia da Libertação*. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 48, n. 3, p. 491-517, set./dez.; 2016.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, 2005, p. 55-70.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sobre o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2003.

MALDONADO- TORRES, Nelson. Sobre la colonialidade del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: GOMÉZ, S. C., GROSGOUEL, R. (Org.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana, Instituto Pensar/Universidad Central- IESCO. Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 127-167.

MIGNOLO, W. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

MONTEIRO, Paula. *Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil*. Etnográfica, v. 13, n. 1, p. 7-16, 2009.

MOTA NETO, J. C. da. *Paulo Freire e Orlando Fals Borda na genealogia da pedagogia decolonial latino-americana*. Folios, n° 48, 2° sem., 2018. p. 3-13. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/folios/n48/0123-4870-folios-48-00003.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2021.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PANOTTO, Nicolás. Descolonizar lo divino. Aportes para una teología poscolonial del campo religioso latinoamericano. In: CATELLI, Laura. *Materialidades (pos)coloniales y la (de)colonialidad latinoamericana*. Rosario: UNR- Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2014. pp. 143-

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. (637p.)

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Construindo Epistemologias do Sul: Antologia Essencial*. Vol.I: Para um pensamento alternativo de alternativas. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

QUIJANO, A. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Argentina, 2000. Disponível em: <https://www.decolonialtranslation.com/espanol/quijano-colonialidad-del-poder.pdf> . Acesso em: 01 mai. 2022.

TORRES, Andrea Meza. *Interculturalidad e interreligiosidad desde una perspectiva decolonial: um diálogo de “conocimientos desde lo Divino”*. Interdisciplina, v. 6, n° 16, set./dez., 2018. pp. 61-82. Disponível em: <https://biblat.unam.mx/hevila/INTERdisciplina/2018/no16/3.pdf>. Acesso em: 15 mai., 2022.

VALADARES, Paulo. *A presença oculta: genealogia, identidade e cultura cristã-nova brasileira nos séculos XIX e XX*. Fortaleza: Fundação Ana Lima, 2007.

WIRTH, Lauri Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

Colonialidad y decolonialidad de lo sagrado: Ciencias de la religión y deconstrucción de paradigmas estancos

Resumen

Este artículo pretende discutir la idea de colonialidad de lo sagrado, que aparece asociada al proyecto de dominación epistémica eurocéntrica, guiada inicialmente por un proceso de colonización y posteriormente por un proceso de modernización /secularización/ racionalización, encargado de relegar el conocimiento ontológico originado desde la esfera de lo sagrado a la irrelevancia, fingiéndolo a la reducción del control de la religión y sometiéndolo a la supremacía de la ciencia. Sin embargo, como contraparte crítica, surgen los paradigmas decolonial e intercultural, proponiendo interpretaciones renovadas para las dinámicas socioculturales y, en consecuencia, para el tratamiento del fenómeno religioso. Tales alternativas epistemológicas son capaces de desenredar matices significativos de lo sagrado, velados en las tradiciones religiosas y refutados por la ciencia, tomándolo como un objeto viable de estudios para ser analizado por las ciencias de la religión. Es importante reflexionar sobre cómo las estrategias decoloniales e interculturales pueden concebir nuevos arreglos teórico-metodológicos y comprometerse con la implementación del diálogo interreligioso y la lucha contra la intolerancia religiosa, como una acción práctica factible, teniendo en el reconocimiento de lo sagrado el punto nodal de interpretación y defensa de la conciliación. Con este fin, se realizó un dimensionamiento bibliográfico entre los autores del grupo de estudio de modernidad/colonialidad latinoamericana y otros autores en el campo de las ciencias religiosas brasileñas y latinoamericanas.

Palabras clave: colonialidad; decolonialidad; sagrado; epistemología; ciencias de la religión.

Colonialité et décolonialité du sacré : sciences de la religion et déconstruction des paradigmes étanches

Résumé

Cet article vise à discuter de l'idée de colonialité du sacré, qui semble associée au projet de domination épistémique eurocentrique, guidée d'abord par un processus de colonisation et plus tard par un processus de modernisation / sécularisation / rationalisation, responsable de reléguer les connaissances ontologiques issues de la sphère du sacré à l'insignifiance, les simulant à la réduction du contrôle de la religion et la soumettant à la suprématie de la science. Cependant, en tant que contrepartie critique, les paradigmes décoloniaux et interculturels émergent, proposant des interprétations renouvelées pour les dynamiques socioculturelles et par conséquent pour le traitement du phénomène religieux. De telles alternatives épistémologiques sont capables de détacher des nuances significatives du sacré, voilées dans les traditions religieuses et réfutées par la science, le prenant comme un objet viable d'études à analyser par les sciences de la religion. Il est important de réfléchir à la manière dont les stratégies décoloniales et interculturelles peuvent concevoir de nouveaux arrangements théoriques et méthodologiques et s'engager dans la mise en œuvre du dialogue interreligieux et la lutte contre l'intolérance religieuse, en tant qu'action pratique réalisable, ayant dans la reconnaissance du sacré le point nodal d'interprétation et de défense de la conciliation. À cette fin, un dimensionnement bibliographique a été effectué entre les auteurs du groupe d'étude latino-américain sur la modernité et la colonialité et d'autres auteurs dans le domaine des sciences religieuses brésiliennes et latino-américaines.

Mots-clés : colonialité ; la décolonialité; sacré; épistémologie; sciences de la religion.

Coloniality and decoloniality of the sacred: religion science and the deconstruction of watertight paradigms

Abstract

This article aims to discuss the idea of coloniality of the sacred, which appears associated with the project of Eurocentric epistemic domination, guided initially by a process of colonization and later by a process of modernization/ secularization/ rationalization, responsible for relegating the ontological knowledge originated

from the sacred to irrelevance, faking it to the reliability of the control of religion and subjecting it to the supremacy of science. However, as a critical counterpart, the decolonial and intercultural paradigms emerge, proposing renewed interpretations for sociocultural dynamics and consequently for the treatment of the religious phenomenon. Such epistemological alternatives are capable of untainting significant nuances of the sacred, veiled in religious traditions and refuted by science, taking it as a viable object of studies to be analyzed by the sciences of religion. Such epistemological alternatives are capable of untainting significant nuances of the sacred, veiled in religious traditions and refuted by science, taking it as a viable object of studies to be analyzed by the sciences of religion. It is important to reflect on how decolonial and intercultural strategies can conceive new theoretical-methodological arrangements and commit themselves to the implementation of interreligious dialogue and the fight against religious intolerance, as a feasible practical action, having in the recognition of the sacred the nodal point of interpretation and defense of ecumenic conciliation. To this end, a bibliographic dimension was made between the authors of the Latin American modernity/coloniality study group and other authors in the field of Brazilian religion sciences.

Keywords: coloniality; decoloniality; sacred; epistemology; sciences of religion.