

Religião, Decolonialidade e o *Princípio Pluralista*

Religion, Decoloniality and the Pluralist Principle

Claudio de Oliveira Ribeiro¹

RESUMO

O texto apresenta os resultados da pesquisa cujo objetivo é analisar a relação entre o pensamento decolonial, os estudos de religião e o *princípio pluralista*. Metodologicamente, a pesquisa está centrada na formulação de sínteses relativas ao pensamento decolonial, com o recurso de fontes diversificadas, mas com determinado recorte teórico comum, especialmente a noção de “entre-lugar” e de fronteiras, associada às tensões entre as sociologias das ausências e das emergências de identidades e às críticas às formas de colonialidade do poder, do saber e do ser. Tais fontes correspondem também a algumas das principais bases conceituais do *princípio pluralista*. Neste sentido, há uma circularidade na apresentação destas duas perspectivas, mediada pela preocupação com as implicações da visão decolonial para os estudos de religião. Entre os resultados da pesquisa estão as descrições de algumas tarefas decoloniais: (i) a crítica à visão de um pensamento único, (ii) a revisão da perspectiva de “centrocentrismo”, (iii) o questionamento da visão de universalismo das ciências e da ética, (iv) a análise crítica da supremacia da racionalidade formal técnico-científica moderna e uma avaliação criteriosa da forma meramente conceitual da produção do conhecimento, (v) a revisão da noção de indivíduo desprovida da interação constituinte do humano com a comunidade, a história, a natureza e o cosmo, e (vi) o exame da ideologia das identidades rígidas e fixas.

Palavras-chave: Decolonialidade. *Princípio Pluralista*. Entre-lugares. Identidades.

ABSTRACT

The text presents the results of the research whose objective is to analyze the relationship between decolonial thought, religious studies and the pluralist principle. Methodologically, the research is centered on the formulation of syntheses related to decolonial thinking, with the use of diversified sources, but with a certain theoretical framework, especially the notion of “between-place” and of borders, associated with the tensions between the sociologies of absences and the emergence of identities and criticisms of the forms of coloniality of power, of knowledge and being. Such sources also correspond to some of the main conceptual bases of the pluralist principle. In this sense, there is a circularity in the presentation of these two perspectives, mediated by the concern with the implications of the decolonial vision for religious studies. Among the results of the research are

¹ Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, com estágio de pesquisa de Pós-doutorado na Southern Methodist University, Dallas-EUA. Contato: cdeoliveiraribeiro@gmail.com. Submetido em 31/06/2020; aceito em 05/10/2020.

the descriptions of some decolonial tasks: (i) the criticism of the vision of a single thought, (ii) the revision of the perspective of “centrocentrism”, (iii) the questioning of the vision of universalism in the sciences and ethics, (iv) the critical analysis of the supremacy of modern technical-scientific formal rationality and a careful assessment of the merely conceptual form of knowledge production, (v) the review of the notion of the individual devoid of interaction with the community, the history, nature and the cosmos, and (vi) the examining the ideology of rigid and fixed identities.

Keywords: Decoloniality. Pluralist Principle. Between places. Identities.

Introdução

A privatização da existência é um arremedo que para se alçar como promessa precisa destruir o outro como expressão da diversidade. A coexistência não é um caminho possível para aqueles que cultivam a tara do narcisismo colonial. (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 12).

O objetivo desta análise é apresentar a relação entre o pensamento decolonial, os estudos de religião e o *princípio pluralista*. O pensamento decolonial, como se sabe, é um conjunto de perspectivas teóricas, transdisciplinares, advindas de diferentes contextos, que tem interpelado quase todas as áreas do conhecimento, especialmente das humanidades. Os estudos de religião não poderiam ser exceção.

Uma das premissas básicas do pensamento decolonial é que a colonialidade não é algo histórico e político como o colonialismo, mas, é uma estrutura de pensar e agir culturalmente, presente nas diferentes formas de organização social, imaginários e mentalidades, que reforça lógicas de dominação e de centralismos excludentes (WALSH, 2009). A visão colonial remonta aos processos de dominação sociocultural e política vividos pela humanidade em diferentes épocas e culturas, mas tem suas bases mais nítidas no processo de formação do que se denominou ‘modernidade’ (HALL, 1992).

Luis Antônio Simas e Luis Rufino, em *Encantamento: sobre política de vida* (2020), mostram que

A colonização (pensamos a colonização como fenômeno de longa duração, que está até hoje aí lançando seus venenos), gera “sobras viventes”, seres descartáveis, que não se enquadram na lógica hipermercantilizada e normativa do sistema, onde o consumo e a escassez atuam como irmãos siameses; um depende do outro. Algumas “sobras viventes” conseguem virar sobreviventes. Outras, nem isso. Os sobreviventes podem virar “supraviventes”: aqueles capazes de driblar a condição de exclusão, deixar de ser apenas reativos ao outro e ir além, armando a vida como uma política de construção de conexões entre ser e mundo, humano e natureza, corporeidade e espiritualidade, ancestralidade e futuro, temporalidade e permanência (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 8)

Não há uma única “escola” de pensamento desta perspectiva teórica. Há grupos oriundos de diferentes contextos e ênfases, articulados ou não, o que realça a sua riqueza e diversidade temática e metodológica. Destacam-se as reflexões dos pensamentos e epistemologias ecofeministas, africanas e ameríndias. Nesta pesquisa, há um recorte plural, que será indicado ao longo do texto.

No tocante ao *princípio pluralista*, noção resultante da produção do autor deste trabalho, há uma preocupação interdisciplinar, que articula, pelo menos, dois polos: (i) a perspectiva decolonial dos estudos culturais, especialmente a noção de “entre-lugar” e de fronteiras, associada às tensões entre as sociologias das ausências e das emergências das identidades e às críticas às

formas de colonialidade do poder, do saber e do ser, e (ii) a visão teológica de alteridade ecumênica, com variados desdobramentos inspirados em diferentes setores das teologias pluralistas e com destaque para a noção de polidoxia, considerando os diferenciais de poder na sociedade que demarcam as relações inter-religiosas e interculturais. O *princípio pluralista* se assenta sobre esses dois pilares conceituais e se propõe a ser um elemento de cooperação na tarefa de melhor compreensão da pluralidade religiosa e de outros aspectos antropológicos que se destacam no cenário atual (RIBEIRO, 2017a).

Boa parte das análises tem sido desenvolvida com a consciência de que há limites nos discursos relativos ao pluralismo religioso, incluindo aqueles construídos nas práticas de defesa dos direitos humanos e na valorização dos processos de humanização e cidadania. Muitas vezes tais discursos são cooptados pela força imperial do sistema capitalista e podem conviver com ela em certa harmonia e assimilação mútua (RIEGER, 2008). Há, por vezes, uma ausência de crítica à força do sistema econômico, responsável pelas violações fundamentais dos direitos, causando assim formas de cooptação, assimilação e harmonização com visões oriundas da democracia liberal formal (HINKELAMMERT, 2014).

Tendo em vista este quadro, a pesquisa, metodologicamente, se centrou na formulação de sínteses relativas ao pensamento decolonial, com o recurso de fontes com determinado recorte teórico. Tais fontes correspondem também a algumas das principais bases conceituais do *princípio pluralista*. Neste sentido, há uma circularidade na apresentação destas duas perspectivas, mediada pela preocupação com as implicações das tarefas decoloniais para os estudos de religião.

1. A delimitação das fontes

Como referido, o pensamento decolonial tem contribuições advindas de variados contextos e diversas ênfases temáticas e metodológicas. Para essa pesquisa, o recorte foi feito a partir de seis blocos de fontes que têm também orientado e/ou inspirado a formulação do *princípio pluralista*.

O primeiro deles se refere aos estudos culturais do jamaicano-britânico Stuart Hall (1932-2014), que enfatiza o surgimento da modernidade como ato de violência, e que gerou consequências brutais intrínsecas que prosseguem até hoje. O autor mostra, sobretudo na obra *Formations of Modernity* (1992), que a noção de “moderno” (associado ao “ocidental”) é uma forma ideológica de se estabelecer um diferencial de poder e um padrão de conhecimento para inferiorizar culturas e povos a partir da dominação econômica. Neste contexto, ocorre um duplo processo. A noção de Ocidente é ao mesmo tempo um produto dos meios históricos de domínio, bem como uma ferramenta/paradigma para exercer este mesmo domínio.

O segundo está associado aos estudos culturais do indiano-britânico Homi Bhabha, que realça a importância da visibilidade e do empoderamento dos grupos subalternos a partir das negociações de poder e de saber que fazem nos entre-lugares da cultura. O autor, na sua obra *O local da cultura* (2001), detalha o conceito de entre-lugar e mostra como ele está relacionado à visão e ao modo como grupos subalternos se posicionam frente ao poder e como realizam estratégias de empoderamento. Tais posicionamentos geram entre-lugares, especialmente experimentados nas malhas do cotidiano, em que aparecem com maior nitidez questões de âmbito comunitário, social e político. A posição de fronteira permite maior visibilidade das estruturas de poder e de saber, o que pode ajudar na apreensão das subjetividades de povos subalternos.

O terceiro bloco se baseia na visão sociológica do português Boaventura de Souza Santos, com as análises históricas do epistemicídio dos povos do Sul, resultante de uma “sociologia das ausências” relativa à produção do conhecimento, e com a valorização de uma “ecologia de saberes” que pode surgir com o empoderamento destes mesmos povos nas fronteiras culturais. O autor, em sua *Gramática do Tempo* (2010b), mostra que a sensibilidade com as distintas expressões culturais ou religiosas, majoritárias ou minoritárias, fronteiriças ou não, contribui para uma

"sociologia das emergências" de novos rostos, variados perfis religiosos, multiplicidades de olhares, perspectivas e formas plurais de atuação.

Outro bloco são as análises sociais latino-americanas que tratam do "giro decolonial" como as do semiólogo argentino Walter Mignollo, além das do sociólogo peruano Aníbal Quijano (1928-2018), da educadora estadunidense radicada no Equador Catherine Walsh e as do filósofo argentino Enrique Dussel. Em linhas gerais, elas enfatizam os processos de encobrimento, silenciamento das culturas historicamente marginalizadas e a necessidade de se ressaltar o valor destas culturas para a produção do conhecimento. A perspectiva ou giro decolonial possui um sentido estratégico que revela interpelações políticas e epistemológicas de reconstrução de culturas, instituições e relações sociais, tendo em perspectiva o empoderamento de grupos subalternos e construções críticas alternativas e plurais. As proposições conceituais dos estudos culturais decoloniais visam realçar a decolonialidade do poder, do saber e do ser.

Os dois últimos blocos são de natureza teológica. O primeiro, a partir das contribuições da teóloga oriental Kwok Pui-Lan e do teólogo alemão Joerg Rieger. Deles vêm a contribuição sobre a importância de se explicitar e tratar dos diferenciais de poder nas relações sociais, interculturais e inter-religiosas. Kwok Pui-Lan, em *Globalização, gênero e construção da paz: o futuro do diálogo interfé* (2015), trata dos temas feministas, dos diálogos entre as diferentes fés e a noção de polidoxia, que realça a importância (i) da multiplicidade (e a consequente crítica aos exclusivismos), (ii) da postura de "não-saber" (não como mera negação apofática, mas como reconhecimento de que nada é plenamente descrito e nenhuma cultura é completa, o que dá vazão positiva às incertezas, às interseccionalidades culturais e ao diálogo justo), e (iii) da relacionalidade (que redimensiona os níveis mais profundos da humanidade, a conexão objetiva e subjetiva entre as pessoas e delas com a terra e o cosmo).

O segundo bloco teológico advém das teologias latino-americanas, em especial as de Leonardo Boff, Ivone Gebara e Marcella Althaus-Reid. Ainda que não formal ou usualmente identificadas como decoloniais, tais visões teológicas enfatizam perspectivas comuns ao decolonialismo como o empoderamento dos pobres, das mulheres, dos negros, dos indígenas e da população LGBT+, as relações de justiça de gênero, racial e étnica, a consideração fundamental do ecossistema para a sustentação da vida, e a importância política e teológica do cotidiano, da gratuidade, da sexualidade e das formas despojadas de vida.

2. O que é preciso decolonizar?

Em função da triplíce demanda oriunda das tarefas de decolonizar o poder, o saber e o ser, nas quais o *princípio pluralista* está assentado, as análises sociais, incluídos aí os estudos de religião, têm buscado destacar variados aspectos e desafios teórico-práticos.

Entre tais desafios, é possível indicar: (i) a crítica à visão de um pensamento único, (ii) a revisão da perspectiva de "centrocentrismos", (iii) o questionamento da visão de universalismo das ciências e da ética, (iv) a análise crítica da supremacia da racionalidade formal técnico-científica moderna e uma avaliação criteriosa da forma meramente conceitual da produção do conhecimento, (v) a revisão da noção de indivíduo desprovida da interação constituinte do humano com a comunidade, a história, a natureza e o cosmo, e (vi) o exame da ideologia das identidades rígidas e fixas.

2.1. A crítica à visão de um pensamento único

O primeiro aspecto, e talvez um dos mais relevantes no que diz respeito às tarefas decoloniais, é a análise, o questionamento e o desmascaramento da visão de um pensamento único, seja no campo global das relações políticas, econômicas e socioculturais que marcam a dominação

Norte-Sul ou seja no âmbito das relações institucionais, socioculturais, coletivas, de governo, entre outras, que regem a vida social.

As concepções marcadas pela lógica de pensamento único têm raízes históricas nas visões geopolíticas de Império, e se dão igualmente na dinâmica da globalização econômica e cultural que marca a formação social vigente no século 20 e nas primeiras décadas do 21 (RIEGER; MIGUEZ; MO SUNG, 2012). Immanuel Wallerstein, especialmente em sua obra *World-Systems Analysis: An Introduction* (2004), afirma que, a partir do conceito *sistema mundial*, a globalização seria o motor do capitalismo, engendrada na noção de pensamento único. Em contraposição a esta ideologia, “o paradigma decolonial luta por fomentar a divulgação de outra interpretação que põe em evidência uma visão silenciada dos acontecimentos” e, ao mesmo tempo, revela “os limites de uma ideologia imperial que se apresenta como a verdadeira e única interpretação” (MIGNOLO, 2007, p. 485).

Catherine Walsh (2007) mostra que há no sistema econômico um interesse em abrigar diferenças culturais que possam o legimitar. No entanto, trata-se de estratégias de dissimulação dos reais fatores que reforçam a lógica excludente e verticalista deste mesmo sistema. Elas

... fornecem uma estrutura para entender que a atual política multicultural sugere muito mais que reconhecimento da diversidade. É uma estratégia política funcional para o sistema mundial moderno e ainda colonial. Seu objetivo é ‘incluir’ aqueles previamente excluídos em um modelo globalizado de sociedade governado não pelas pessoas, mas pelos interesses do mercado. Tal estratégia e política não busca nem se interessa em transformar estruturas sociais racializadas; ao contrário, seu objetivo é gerenciar a diversidade diante do que é visto como o perigo da radicalização das imagens e ações étnicas. Ao posicionar a razão neoliberal - naturalmente moderna, ocidental e (re) colonial - como a única razão, ele nos faz pensar que seu projeto e interesse sustentam toda a sociedade e uma vida melhor. Portanto, permanece sem mais questionamentos (WALSH, 2007, p. 8, tradução livre).

E outro aspecto que não se pode esquecer é que...

... enquanto a dupla modernidade-colonialidade funcionou historicamente a partir de padrões de poder fundados na exclusão, negação, subordinação e controle dentro do sistema mundial capitalista, hoje se esconde atrás de um discurso multiculturalista (neo) liberal. Isso faz pensar que, com o reconhecimento da diversidade e a promoção de sua inclusão, o projeto hegemônico do passado se dissolve. Porém, mais do que desaparecendo, a colonialidade do poder nos últimos anos tem estado em processo de re colocação nos projetos globais ligados a projetos de neoliberalização e às necessidades do mercado; existe uma ‘recolonialidade’ (WALSH, 2007, p. 4, tradução livre).

Tal condicionamento colonial, que reforça a noção de pensamento único, está presente em todas as esferas da vida social, incluindo as estruturas políticas e as formas de produção do conhecimento.

No tocante aos estudos de religião, são muitos os desafios que emergem da crítica ao pensamento único. Um deles é que as metodologias precisam identificar, com maior profundidade, como a lógica de “recolonialidade” está presente nas experiências religiosas e em outros aspectos da vida. Ou mesmo, como esta lógica determina, em certos sentidos, os focos de pesquisa e de análise. Entre diferentes possibilidades de superação destes limites, além das noções de alteridade, advinda no campo da antropologia, e de ecumenicidade, do campo da hermenêutica teológica, os estudos de religião podem ser favorecidos pela conexão com outra noção igualmente destacada, que é a de polidoxia (PUI-LAN, 2015). Ela possui importância uma vez que inibe perspectivas hierárquicas, interpretações e ações bipolares (do tipo ortodoxia versus heterodoxia, ou mesmo verdade versus heresia). Ela, constituída por intermédio da crítica e do desmascaramento do

pensamento único, e compreendida no contexto de multiplicidade, de reposicionamento dos saberes e de relacionalidade das concepções religiosas e humanas, pode oferecer novas perspectivas conceituais marcadamente plurais para os estudos de religião.

Dentro dessa lógica, o *princípio pluralista*, realça elementos-chave da vivência religiosa e humana como: (i) a alteridade conjuntiva que engloba as relações interpessoais, coletivas, subjetivas, corpóreas e cósmicas, (ii) o respeito e a afirmação da diferença e (iii) o diálogo e cooperação prática e ética em torno da busca da justiça em relação a grupos empobrecidos e subjugados pelas mais diferentes formas de dominação. A aproximação, o diálogo e a cooperação entre grupos de expressões religiosas distintas cooperam para que elas possam reconstruir seus princípios fundantes e identidades. Daí a ênfase na pluralidade e no diálogo justo como condição imprescindível para se construir identidades autênticas e plurais e rever suas contribuições para o mundo, dentro dos critérios da justiça, da paz e da sustentabilidade da vida, levando em conta os diferenciais de poder entre cada expressão religiosa.

O *princípio pluralista*, em função de seu caráter relativizador, portanto, crítico ao pensamento único, contribui para os processos de recuperação do sentido da liberdade e da gratuidade, que leva à indicação da presença – e, ao mesmo tempo, a necessidade – de espiritualidades que possam corresponder aos processos sociopolíticos decoloniais de aprofundamento democrático, de consolidação de direitos, de crítica às mais variadas formas de dominação, e à busca de alternativas à lógica imperial econômica. Tais visões de espiritualidade se expressam em aspectos práticos e concretos da vida social e política, como os processos de defesa da justiça social e econômica, dos direitos humanos e da terra, da cidadania e da dignidade dos pobres. Elas reforçam, não obstante suas limitações e ambiguidades, espaços de consciência social, coexistencialidade, alteridade, humanização, multiplicidade, cordialidade e integração cósmica (RIBEIRO, 2017b).

2.2. A revisão da perspectiva de “centrocentrismos”

Associada ao questionamento à ideologia do pensamento único, coloca-se também como tarefa decolonial a revisão das formas de “centrocentrismo”, como se referiu Boaventura de Souza Santos (2010a). Trata-se de visões centralistas, verticalistas e elitistas articuladas com formas de racismos, machismos, xenofobia e homofobia que inibem processos de contextualização e de recontextualização de identidades culturais e se colocam como monopólio regulador das consciências e das práticas sociais, dispensando a intervenção transformadora dos contextos, das negociações culturais e dos diálogos.

Para desmontar a perspectiva centrocentrista, o pensamento decolonial indica a necessidade de desobediência epistemológica sem a qual “não será possível o desencadeamento epistêmico e, portanto, permaneceremos no domínio da oposição interna aos conceitos modernos e eurocentrados, enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos e nas experiências e subjetividades formadas dessas bases” (MIGNOLO, 2008, p.288). A visão centrada e reduzida ao racionalismo moderno ocidental redundou na desvalorização dos universos simbólicos das culturas, que, especialmente no campo popular, não comportam esta rigidez e reducionismo. Tal visão redundou também em eurocentrismos, norte-americanos e ocidentalismos diversos, e na visão de religião somente como o resultado de escolhas individuais e racionais, de certo recorte institucionalizado e com uma organização sistematizada e formal, desvalorizando formas holísticas constituintes de diversas expressões religiosas e espiritualidades.

A tarefa decolonial consiste em construir a vida a partir de outras categorias de pensamento que possuem características próprias e estão para além dos pensamentos ocidentais dominadores e hegemônicos. Trata-se de uma postura, método e atitudes permanentes de transgressão e de intervenção social no campo político e cultural, protagonizadas pelas pessoas e grupos cujas culturas

são historicamente subalternizadas e invisibilizadas. Na vivência destes grupos se pode identificar, visibilizar e incentivar lugares de exterioridade e de construções críticas alternativas e plurais (MIGNOLO, 2007).

Em relação aos estudos de religião, a tarefa de se questionar os centrismos percorre o caminho de várias demandas. Entre elas estão: (i) a variação dos focos e objetos das pesquisas, não se reduzindo aos cristianismos, (ii) a busca de metodologias que atendam outras formas de expressão, como as narrativas, as simbólicas, as artísticas, não se restringindo às visões cartesianas e lineares, (iii) conteúdos de pesquisa que revelem a diversidade sociocultural vivenciada nas margens sociais e as experiências do cotidiano vividas nos entre-lugares da cultura, (iv) as fontes que incluam a multiplicidade de conhecimentos, em especial de povos e grupos invisibilizados, privilegiando as contribuições de mulheres, negros, indígenas, (v) a relação entre teoria e prática, em especial que incida em dinâmicas que empoderem grupos subalternos. Todos estes elementos favorecem os esforços críticos dos variados “centrismos” que marcam a vida social.

Para o aprofundamento do *princípio pluralista* esta crítica é importante, uma vez que, nesta perspectiva, as diversidades religiosas e a afirmação e valorização delas podem ser, não somente *percebidas* e terem suas tendências identificadas nas análises, mas, elas podem ser sobretudo *construídas*. É obvio que isto se trata de tarefa dos próprios grupos religiosos e da interação deles na sociedade, mas os estudos de religião podem cooperar oferecendo análises cujas bases sejam sólidas e ao mesmo tempo criativas e indicadoras de novos e diversificados caminhos (RIBEIRO, 2017a).

2.3. *O questionamento da ideia de universalismo, sobretudo das ciências e da ética*

O giro decolonial também questiona a noção de universalismo das ciências e da ética, uma vez que ela dissimula a particularidade que a produção de conhecimento e os processos de normatização de valores na sociedade possuem. A lógica de universalismo, em geral, é marcadamente masculina, branca e atrelada aos interesses das elites econômicas, e, quase sempre, encobre saberes locais e particulares. A perspectiva decolonial “parte da ideia de que, a partir das margens ou das periferias, as estruturas de poder e de saber são mais visíveis. Daí, o interesse desta perspectiva pela geopolítica do conhecimento, ou seja, por problematizar quem produz o conhecimento, em que contexto o produz e para quem o produz” (SANTOS, 2010b, 28-29).

Em contraposição propositiva à noção de universalismo do pensamento científico se delineia um projeto de emancipação epistêmica. Ele se estrutura na premissa de ser fundamental a coexistência de diferentes epistemes ou formas de produção de conhecimento, tanto nos espaços acadêmicos, quanto nas articulações e movimentos sociais, que evidenciem as questões da geopolítica do conhecimento pelas quais a modernidade europeia afirmou suas teorias, conhecimentos e paradigmas como sendo verdades universais e invisibilizou e silenciou as demais culturas que produzem conhecimento fora do seu eixo ou de sua perspectiva (CANDAU; OLIVEIRA, 2010).

Entre diferentes possibilidades de se pensar a emancipação sistêmica está a noção de interculturalidade. A interculturalidade é uma dimensão criativa das interações socioculturais que permite diálogos justos e propositivos entre os diferentes grupos sociais, considerando as diversidades culturais e os diferenciais de poder que os permeia. A interculturalidade

pressupõe processos de comunicação e diálogo e a interação entre etnias, culturas, religiosidades e modos de organização social, que estabelecem relações em um mesmo espaço de convivência. Ela não se resume a culturas que se integram ou se misturam, mas remete a uma organização sociocultural em que os diversos grupos sociais se reconhecem no direito à diferença e buscam formas de superação de preconceitos, intolerâncias e desigualdades sociais (FORNET-BETANCOURT, 2004, p. 8).

Catherine Walsh, ao refletir sobre a interculturalidade, propõe que se agudize uma dimensão crítica, diferenciando-a de uma face “funcional” adaptada ao sistema econômico dominante, no qual as diversidades culturais são harmonicamente cooptadas. A interculturalidade crítica, ao contrário, é “concebida como projeto político de decolonização, transformação e criação” (WALSH, 2001, p. 1). A autora mostra que a visão decolonial deve centrar-se no “problema da ‘ciência’ em si; isto é, a maneira através da qual a ciência, como um dos fundamentos centrais do projeto modernidade/colonialidade, contribuiu de forma vital ao estabelecimento e manutenção da ordem hierárquica racial, histórica e atual, na qual os brancos e especialmente os homens brancos europeus permanecem como superiores”. (WALSH, 2007, p. 12, tradução livre).

Para Catherine Walsh (2009), a interculturalidade crítica possui vários aspectos interligados e interdependentes, que contribuem para o desmascaramento da neutralidade contida na ideia de universalismo. Não se trata de partir das questões relativas meramente à diversidade ou mesmo das diferenças, mas, sim, de oferecer alternativas aos problemas estruturais oriundos da colonialidade. A interculturalidade crítica significa um processo dinâmico e permanente de relações, comunicação e aprendizagem entre culturas em condições de respeito, legitimidade mútua, simetria e igualdade, considerado e explicitados os diferenciais de poder existentes entre elas. Trata-se de um intercâmbio firmado em perspectivas de justiça que se constrói entre pessoas, conhecimentos, saberes e práticas culturalmente diferentes, buscando desenvolver um novo sentido entre elas na sua diferença e subalternidade.

A interculturalidade crítica requer um espaço de negociação e de tradução onde as desigualdades sociais, econômicas e políticas, e as relações e os conflitos de poder da sociedade não são mantidos ocultos e, sim, reconhecidos e confrontados. É o reconhecimento de que a diferença é construída dentro de uma estrutura colonial e de matriz de poder patriarcal, racial e hierárquico, com homens brancos e pessoas “branqueadas” no topo da estrutura social e povos indígenas, afrodescendentes e subalternizados em geral nos degraus inferiores. É uma tarefa social e política, entendida como uma meta a ser alcançada, que interpela o conjunto da sociedade, mas, que parte de práticas e ações sociais concretas e conscientes dos setores pobres e subalternizados, a fim de criar modos de conhecimento, responsabilidade e solidariedade.

Neste sentido, a interculturalidade crítica é uma construção de e a partir das pessoas e grupos que sofreram e sofrem os efeitos das experiências históricas de submissão e de subalternização. Uma proposta e um projeto político que também pode se expandir e integrar alianças com outros setores sociais que também buscam construir alternativas à globalização econômica e cultural neoliberal e à racionalidade ocidental patriarcal e excludente, e que lutam tanto pela transformação social como pela criação de condições de poder, de saber e de ser muito diferentes da lógica colonial (WALSH, 2009).

A interculturalidade crítica, fruto do aprofundamento do giro decolonial, se revela, não somente no valor das diferenças, mas, sobretudo no protagonismo popular nos projetos, processos e lutas sociais que integram as forças e os movimentos de contestação à lógica excludente do sistema econômico e das estruturas políticas e sociais. Estas, em geral, reproduzem a visão do patriarcado, da supremacia branca, eurocêntrica e heteronormativa. Os movimentos insurgentes na América Latina das últimas décadas são diversos e variam de acordo com os contextos dos diferentes países e épocas. Há articulações variadas de grupos afro e indígenas, mulheres, grupos LGBTQ+ e de juventude que retomam a diferença em termos relacionais, com seus vínculos histórico-político-sociais e de poder, para construir e afirmar processos e práticas alternativas às lógicas coloniais, não somente no plano sociopolítico, mas também no epistêmico.

No tocante aos estudos de religião, esta concepção crítica aponta para várias necessidades. Uma delas é a revisão do conceito moderno de religião, atentando para as suas limitações, uma vez que ele concebe as experiências religiosas dentro de uma estrutura rígida de racionalidade,

oferecendo a elas apenas um "escaninho" ou um campo restrito e institucionalizado de existência, sem levar em conta as experiências totalizantes, que moldam estilos de vida, culturas e formas de agir. Esta visão, como se sabe, foi amalgamada com o desenvolvimento político e filosófico do que se convencionou chamar de "Ocidente", em geral adaptado aos cristianismos tradicionais (HALL, 1992).

A crítica ao conceito moderno de religião revela que, por ele ser compartimentalizado e não valorizar a complexidade e integralidade da vida, não favorece as compreensões mais orgânicas e integradoras dos espaços cotidianos, como é o caso de expressões religiosas afro-brasileiras e orientais, entre outras. Embora a cultura moderna tenha se autoafirmado a partir de um discurso pretensamente secular e secularizante – ao buscar uma delimitação do espaço específico da religião – o que as análises têm mostrado é um deslocamento do religioso para fora de suas esferas tradicionais, podendo ser identificado nas práticas econômicas, nas formas de entretenimento e outras dimensões da vida secular e das culturas (GIUMBELLI, 2014). O concretamente experimentado acontece nos entre-lugares das culturas, o que abarca o cotidiano e as fronteiras das diferentes dimensões da vida.

Para o aprofundamento do *princípio pluralista* esta crítica é importante por vários e diferentes motivos. Um deles é que, na medida em que se fortalecem, nos diferentes continentes, formas de aproximação e cooperação inter-religiosa entre vários grupos religiosos e espiritualidades, em geral, mergulhadas em culturas subalternas, os elementos que marcam os diferenciais de poder entre elas precisam ser identificados, assumidos nos processos dialogais e equacionados de forma pertinente. Caso tal processo de identificação e equacionamento não seja feito, podem-se gerar formas artificiais de relacionamento entre os grupos, podendo inclusive ocultar novas formas de domínio (RIBEIRO, 2017c).

2.4. *Análise crítica da supremacia da racionalidade formal técnico-científica e da forma meramente conceitual da produção do conhecimento*

Outra tarefa decolonial importante é a análise crítica da supremacia restritiva da racionalidade formal técnico-científica em relação às formas de subjetividade, de vivências holísticas e integradoras e de valorização do corpo. Esta crítica, quase sempre, se desdobra em uma avaliação da forma meramente conceitual da produção do conhecimento em detrimento das perspectivas narrativas, enredadas no cotidiano e nas expressões da corporeidade, complexas e em conexão com saberes alternativos e de grupos subalternos.

Tais análises responderiam ao postulado do pensamento decolonial de que a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não apenas derivada. Ou seja, a produção do conhecimento moderno atende às demandas coloniais e se guia por elas. "Graças à colonialidade, a Europa pode produzir as ciências humanas como modelo único, universal e objetivo na produção de conhecimentos, além de deserdar todas as epistemologias da periferia do ocidente" (CANDAU; OLIVEIRA, 2010, p. 17). Boaventura de Souza Santos (2010b) se refere a este processo como "epistemicídio". Luis Antônio Simas e Luis Rufino ressaltam que

O projeto de normatização [...], para que seja bem-sucedido, precisou de estratégias de desencantamento do mundo e aprofundamento da colonização dos corpos. O corpo, afinal, pode ameaçar, mais do que as palavras, de forma mais contundente o projeto colonizador fundamentado na catequese, no trabalho forçado, na submissão ostensiva da mulher e na preparação dos homens para a virilidade expressa na cultura da curra: o corpo convertido, o corpo escravizado, o corpo feito objeto e o corpo como arma letal (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 18).

Não são simples as visualizações e proposições alternativas a este processo colonial. Do ponto de vista teórico, é importante reforçar a já referida noção de interculturalidade crítica.

A interculturalidade não é compreendida somente como um conceito ou termo novo para referir-se ao simples contato entre o ocidente e outras civilizações, mas como algo inserido numa configuração conceitual que propõe um giro epistêmico capaz de produzir novos conhecimentos e outra compreensão simbólica do mundo, sem perder de vista a colonialidade do poder, do saber e do ser. A interculturalidade concebida nessa perspectiva representa a construção de um novo espaço epistemológico que inclui os conhecimentos subalternizados e os ocidentais, numa relação tensa, crítica e mais igualitária (CANDAUI; OLIVEIRA, 2010, p. 27)

Outra contribuição para este processo de revisão do racionalismo técnico cientificista são os pensamentos articulados, direta ou indiretamente, às teorias da complexidade. O pensamento complexo busca questionar e expandir de maneira crítica as visões simplistas e simplificadoras, partindo da não completude do conhecimento e da aceitação da diversidade dos saberes e percepções acerca do mundo e da vida. A realidade é vista como um tecido de múltiplos fios interligados e em permanente processo de construção e reconstrução. O pensamento complexo critica os três pilares da ciência moderna, sem, contudo, negar a eficácia deles: a ordem, a separabilidade e as lógicas indutiva e dedutiva (MORIN, 2010). Como para ele tudo está em intrínseca relação, assim, se teria a relativização das concepções simplificadoras, dando lugar a concepções complexas, inter cruzadas e pluridimensionais da realidade. O objetivo do método transdisciplinar, por exemplo, parece constituir a meta ideal de todo saber que pretende corresponder às exigências fundamentais da evolução na direção do conhecimento humano.

Um terceiro aspecto é a valorização das dimensões concretas das realidades. O racionalismo técnico-científico moderno, sobretudo associado às formas meramente conceituais da produção do conhecimento, determina e configura as análises científicas mais gerais, especialmente as ciências humanas, que, não obstante aos avanços na compreensão da complexidade da vida, ainda se perpetuam em concepções abstratas. A perspectiva decolonial, ao se fundamentar a partir de epistemologias feministas, afro-indígenas e de saberes não especulativos, realça as dimensões concretas da vida. Além disso, como já visto, os discursos científicos, por estarem marcados pela lógica masculina e branca, arvoram uma falsa universalidade, uma vez que dissimulam a particularidade que possuem.

As perspectivas feministas, por exemplo, realçam que a vida é marcada por relações sociais concretas entre homens e mulheres, historicamente situados. "É justamente a partir desse lugar plural e complexo que as ciências humanas ignoraram, de certa forma, até a segunda metade do século 20 a condição de gênero, ou melhor, ignoraram um gênero e afirmaram o outro. Refletiram a partir do humano masculino e nele incluíram o feminino como realidade subalterna ou inteiramente dependente do masculino" (GEBARA, 2010, p. 19).

Nesse sentido, o conhecimento humano, a partir das críticas feministas, precisaria (i) assumir o questionamento ao universalismo das ciências, (ii) superar o idealismo masculino presentes nas elaborações filosóficas e teológicas que relegam a mulher à natureza e o homem à cultura, (iii) introduzir o relativismo cultural que afirma existir diferentes formas de interpretar o mundo, (iv) criar uma ética plural em que as próprias pessoas reflitam sobre suas realidades, (v) valorizar a diversidade, a diferença, as expressões de subjetividade e o cotidiano na esfera científica, (vi) dar atenção às narrativas que apresentam não de forma linear e sistematizada diferentes aspectos da realidade, e (vii) pressupor, dentro de uma interculturalidade crítica, a interdependência entre todos os seres, a transdisciplinaridade e a complexidade das ciências (GEBARA, 2017).

No tocante aos estudos de religião, vários aspectos decorrentes destas críticas podem ser ressaltados. Um deles é o destaque necessário para a multiplicação e a maior visibilidade de grupos

e expressões religiosas não-cristãs e o crescimento vertiginoso das experiências pentecostais no campo popular, que têm motivado pesquisas e mobilizado a opinião pública, uma vez que incidem diretamente no comportamento econômico, social e cultural da população brasileira e ao mesmo tempo são resultados da dinâmica econômica e das negociações culturais. Para o tempo presente, maiores esforços de compreensão e análise precisam ser realizados. As lógicas plurais para a realização desses empreendimentos precisam ser privilegiadas para que os esquemas dicotômicos e bipolares, usuais em décadas anteriores, não ocultem a complexidade da realidade e para que a diversidade dos grupos religiosos e das formas de espiritualidade, expressas no cotidiano, possam ser visibilizadas e devidamente consideradas nas análises.

Outro aspecto de grande relevância para as tarefas decoloniais nos estudos de religião, é a valorização da corporeidade. Dilaine Sampaio ressalta que

Pensar as religiões ou ainda as espiritualidades a partir dos corpos, mesmo que de Mauss para cá tenhamos avançado, implica em ter que lidar com a herança de controle, de confinamento dos corpos que ainda se faz presente em nossa sociedade. Implica também em lembrar que as distintas religiões possuem modos diferentes de lidar com os corpos e muitas delas irão funcionar, em maior ou menor grau, como mais um mecanismo de controle dos corpos (SAMPAIO, 2020, p.s.i).

Além disso, as fontes da epistemologia ecofeminista incluem emoções, afetos e formas plurais de subjetividade e reconhece que a razão tem lugar importante no processo de produção do conhecimento, mas não tem autonomia absoluta, especialmente no “corpo que somos”. Da mesma forma, a dimensão da racionalidade não pode ser completamente isolada de outras dimensões do ser. Este conjunto de dimensões humanas se corporifica no cotidiano (GEBARA, 2007). Tais postulados se aplicam tanto aos estudos de religião quanto à outras áreas do conhecimento científico.

A formulação do *princípio pluralista* é devedora destas perspectivas e a sua aplicação exige atenção a estes pontos. Este princípio procura realçar a reflexão teológica sobre corporeidade, sexualidade e prazer que possui o seu histórico na contribuição singular e efetiva das teologias feministas e *queer*, sobretudo as formuladas no contexto latino-americano. Toda e qualquer reflexão teológica em torno destes aspectos deve se iniciar com um tributo ao salto qualitativo e crítico dado por estas teologias, sempre acompanhadas de indicações políticas concretas feitas pelos movimentos feministas e LGBT+.

Tais perspectivas enfatizam a concepção de que as definições acerca do corpo e das práticas sexuais, explícitas ou não, vivenciadas num contexto libertador de prazer, autenticidade e afeto ou em formas sublimadas, repressivas e violentas, são materiais constituintes e definidores da realidade e da conexão dela com a vida em geral, em seus aspectos políticos, antropológicos e cósmicos. Para Ivone Gebara,

O movimento feminista na sua diversidade foi e é um movimento de “direitos humanos” e se pauta fundamentalmente por uma agenda de direitos a partir do **corpo** como realidade singular e plural em busca de liberdade. Dizer corpo significa dizer, nos feminismos, direito dos corpos. Todas nós vivemos, nos movemos, trabalhamos e amamos como corpos. O feminismo é um olhar específico a partir do corpo e para o corpo das mulheres, um olhar crítico em relação aos lugares que ocupamos, às obrigações que nos impuseram e aos sonhos que nutrimos. Por isso, questões relativas à sexualidade, à maternidade voluntária, à luta contra a violência doméstica e à liberdade de opção sexual são reivindicações culturais, políticas e sociais que vislumbram outro tratamento e outra compreensão filosófica de nossos corpos (GEBARA, 2017, p. 10).

Algo similar deve ser dito no tocante à *Teologia Queer*, que tem na teóloga argentina Marcella Althaus-Reid (1952-2009) e, mais recentemente no Brasil, em André Musskopf, uma original e significativa contribuição. *Queer* é uma categoria inclusiva de todas as sexualidades não

heterossexuais. A teoria *queer* relaciona vários aspectos da vida social, inclusive setores não pensados como sexualizados, como, por exemplo, a economia e a política. Althaus-Reid e Musskopf falam a partir de lugares específicos, no caso a diversidade sexual, mas também a partir de outras vivências de superação da subalternidade, o que lhes confere legitimidade e autenticidade à reflexão efetuada. As reflexões que fazem realçam como a Teologia é um espaço ocupado predominantemente pela rigidez do patriarcado e da heteronormatividade e que pouca ou nenhuma visibilidade tem sido dada às mulheres, às pessoas do grupo LGBTQ+ e à maneira como ambos vivenciam as experiências religiosas.

Marcella Althaus-Reid utiliza o método da suspeita sexual, instrumento interpretativo pelo qual a autora aplica a linguagem sexual através de metáforas criando uma ruptura epistemológica visando uma nova forma de se pensar teologicamente. O método requer a “capacidade de subverter os códigos teológicos, religiosos a partir do resgate da imagem de Deus – desde os códigos sexuais, do pulsar da vida, dos desejos e da naturalidade do cotidiano” (BOEHLER, 2013, p. 128). “As teologias sexuais são o oposto dos processos idealistas. São teologias materialistas com ponto de partida nas ações humanas ou nos atos sexuais, sem deduzir o social do simbólico. É desde a sexualidade humana que a teologia começa a buscar e compreender o sagrado, não o contrário” (ALTHAUS-REID, 2000, p. 193, tradução livre).

O círculo hermenêutico da suspeita sexual articula-se em dois eixos fundamentais: o da sexualidade e do erotismo.

A teologias sexuais indecentes não necessitam de teleologia nem de sistemas, mas podem ser efetivas enquanto representam a ressurreição do excessivo nos nossos contextos e uma paixão por organizar as transgressões luxuriosas do pensamento teológico e político. O excesso de nossas famélicas vidas: nossa fome de comida, de contato com outros corpos, de amor e de Deus; uma multidão de fomes jamais satisfeitas que crescem e se estendem, e nos colocam em desafios e situações de riscos (...), de opções hermenêuticas re-torcidas no caminho de pensar teologia, política e gênero a partir de nossas experiências sexuais e de nossas identidades (ALTHAUS-REID, 2000, p. 200, tradução livre).

A proposição da autora é a indecentização da teologia. Ou, no dizer de André Musskopf, trata-se de sexualizar “uma teologia dessexualizada, cujo pressuposto fundador é de que toda teologia é, consciente ou inconscientemente, uma práxis sexual, organizando economicamente as relações amorosas” (MUSSKOPF, 2012, p. 293).

Portanto, para se cumprir a tarefa decolonial da análise crítica da supremacia restritiva da racionalidade técnico-científica moderna em relação às formas de subjetividade, de vivências holísticas e integradoras e do reconhecimento e valorização do corpo, é importante que se acentue nas análises a preocupação com a interdisciplinaridade, a complexidade e a concretude dos elementos que compõem a realidade. As avaliações críticas decorrentes deste processo, quase sempre, interpelam as formas meramente conceituais da produção do conhecimento. Estas, em geral, se colocam em detrimento das perspectivas narrativas, que emergem do cotidiano, das diversidades, das expressões da corporeidade e dos comportamentos não-normativos e transgressores, e revelam, assim, a profundidade e potencialidade dos saberes alternativos e de grupos subalternos.

2.5. *A revisão da noção de indivíduo desprovida da interação constituinte do humano com a comunidade, a história, a natureza e o cosmo*

A tarefa decolonial de se revisar a noção reducionista de indivíduo refém da lógica ocidental é uma das mais desafiadoras e complexas, dada o amálgama que foi constituído entre ela e a cultura e a organização da vida social. Por vezes, os discursos sociais, políticos e científicos nem mesmo se

dão conta do seu uso. Da mesma forma, não são fáceis os caminhos em se pensar os mesmos dados de realidade a partir de outra visão que não seja a que hegemonicamente se configurou nas culturas ocidentais.

Maria Cecília Simões chama a atenção para o fato de que

É pressuposto na ontologia ocidental que o ser humano tem um estatuto duplo, considerando que somos parte de um mesmo *continuum* material, físico-químico, que atravessa o universo, mas que possuímos ainda uma qualidade suplementar que nos distingue dos demais seres, um fator humanidade. Esta ambiguidade oferece ao ser humano um estatuto de excentricidade e diferença em relação a todo o resto do mundo - ou dos mundos - refletindo a clássica descontinuidade qualitativa de um dos binômios que sustenta o pensamento moderno: natureza-cultura. Por outro lado, provocando um jogo de contrastes, temos que nos mundos ameríndios o humano não se difere dos outros seres, a não ser pela diferença intrínseca a cada grupo. Ou seja, o fator de excentricidade humana é substituído por um princípio animico, onde o substrato de todos os seres vivos não é a materialidade, mas o fator humanidade. O conhecimento de mundo ameríndio presta subjetividade ao que para o pensamento ocidental está o âmbito do objeto (SIMÕES, 2020, p.s.i).

Tal perspectiva desafia as análises científicas em variados campos. Catherine Walsh, por exemplo, mostra que uma dimensão de colonialidade é a

cosmogônica ou mãe natureza que tem a ver com a força vital-mágica-espiritual da existência das comunidades afrodescendentes e indígenas, cada uma com suas particularidades históricas. É a que focaliza a distinção binária cartesiana entre homem/natureza, categorizando como não-modernas, 'primitivas' e 'pagãs' as relações espirituais e sagradas que conectam os mundos acima e abaixo com a terra e com os ancestrais como seres vivo. Assim, [a lógica colonial] visa minar visões de mundo, filosofias, religiosidades, princípios e sistemas de vida, ou seja, a continuidade civilizacional das comunidades indígenas e da diáspora africana" (WALSH, 2007, p. 3, tradução livre).

Luis Antônio Simas e Luis Rufino propõem que se realce a noção de encantamento. Ela traz...

... o princípio da integração entre todos as formas que habitam a biosfera, a integração entre o visível e o invisível (materialidade e espiritualidade) e a conexão e relação responsiva/responsável entre diferentes espaços-tempos (ancestralidade). Dessa maneira, o encantado e a prática do encantamento nada mais são que uma inscrição que comunga desses princípios. Para nós, é muito importante tratar a problemática colonial na interlocução com essa orientação. Entendemos que a matriz colonial é uma das chaves para pensarmos a guerra de dominação que se instaura entre mundos diferentes. Se de um lado temos a integração dos sistemas vivos, a conexão entre as dimensões materiais e imateriais e a ética ancestral, do outro lado está a separação e a hierarquização Deus/Estado, humanos/herdeiros de Deus e natureza/recursos a serem transformados em prol do desenvolvimento humano (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 9). O encantamento dribla e enfeitiça as lógicas que querem apreender a vida em um único modelo, quase sempre ligado a um senso produtivista e utilitário. Daí o encante ser uma pulsação que rasga o humano para lhe transformar em bicho, vento, olho d'água, pedra de rio e grão de areia. O encante pluraliza o ser, o descentraliza, o evidenciando como algo que jamais será total, mas sim ecológico e inacabado (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 10)

As implicações para os estudos de religião parecem nítidas. Mesmo porque o conceito moderno de religião, como já visto, foi estruturado a partir da visão restrita de indivíduo. Ao mesmo tempo, em uma profícua circularidade, esta noção reduzida de indivíduo foi um componente

decisivo para a visão religiosa moderna. Quebrar essa circularidade e realçar formas mais integradas de compreender a vida humana é uma tarefa que implica tanto nas metodologias quanto nos conteúdos dos estudos de religião.

Nesta direção, há a contribuição do *princípio pluralista*. A crítica à visão reducionista de indivíduo é importante, uma vez que uma das bases conceituais deste princípio, a teologia ecofeminista, prioriza outra concepção antropológica. Nessa perspectiva, a relação "pessoa e comunidade" adquire uma nova consciência. Trata-se de uma ética ecofeminista que em seu interior delinea uma espiritualidade. Acentuam-se nesse caminho espiritual novas visões sobre democracia, relações interpessoais e coletivas, processos de aprendizagem e formas ecumênicas de ver a vida. Nesse sentido, Ivone Gebara destaca, entre outros, quatro aspectos relevantes. O primeiro é que

O compromisso com a minha felicidade pessoal implica em uma busca da felicidade coletiva. Por isso, as discussões entre diferentes grupos, a escuta de suas prioridades e sonhos tornam-se cada vez mais necessária. Entretanto, ouvir e abrir o diálogo não significa que é preciso chegar à aceitação das ordens ou das propostas de um único grupo. A discussão faz crescer o consenso comum sobre os caminhos mais viáveis para se manter a vida íntegra de todos e todas. Aprendemos em conjunto um novo jeito de viver em conjunto, reconhecendo as dificuldades e as ambiguidades de nossos passos. (GEBARA, 2010, p. 32).

Um segundo aspecto diz respeito a uma ecoespiritualidade, fruto da percepção de que houve um esquecimento da cosmologia em seu sentido amplo e da visão holística que dava ao ser humano uma compreensão mais apropriada de si mesmo, especialmente nas relações de interdependência e de cooperação vital. Nessa lacuna, acentuou-se o androcentrismo, perderam-se o valor das origens humanas, da concepção de alteridade e interdependência e da dependência de outros sistemas de vida para a manutenção dela mesma. Ao mesmo tempo, acentuou-se também certa forma beligerante de ver a vida e a sociedade, onde cada qual está sempre em luta contra outros para se afirmar o direito à existência. Para Ivone Gebara,

Nossa percepção do mundo e de nós mesmas se condicionou a uma forma de crença na sobrevivência a partir da concorrência contra os outros. O princípio da cooperação, princípio presente nas formas mais primitivas da vida desde as mais originárias expressões, parece ter sido esquecido. E sabemos que devemos a este princípio inerente à vida todas as conquistas em amor, solidariedade e cuidado que desenvolvemos. (GEBARA, 2010, p. 95).

O terceiro aspecto está relacionado às questões que envolvem a vida e as formas de conhecimento técnico e científico. A pressuposição é que

... não se pode separar ciência de espiritualidade no sentido amplo, não se pode separar pesquisa de felicidade para cada vida humana e em comunhão com as outras formas de vida. À medida que esvaziamos nossa busca científica e nossas invenções tecnológicas de um sentido sagrado de serviço, de respeito aos processos vitais, estaremos caminhando para uma destruição maior. Se tratarmos mecanicamente as pessoas e tudo o que as rodeia, as respostas serão também mecânicas. Se as tratamos com respeito a sua integridade e à sua formação pessoal, teremos respostas igualmente mais respeitadas (GEBARA, 2010, p. 102).

O quarto aspecto articula espiritualidade e corporeidade. Não somente a valorização do corpo como fonte de prazer, mas também a crítica ao controle dos corpos femininos. Aqui reside uma dupla crítica. A primeira, aos elementos ideológicos, sociais e religiosos que anteriormente demarcavam o controle dos corpos femininos, e que em boa medida se mantém hoje, especialmente

nas estruturas eclesásticas. Ao lado disso, está presente uma segunda e atual visão, como afirma a autora:

Agora a mesma ideologia transforma-se em tecnologia, dando-nos uma forte sensação de liberdade, sobretudo para as mulheres de classe média, e envolvendo-nos em novas malhas de submissão. Em outros termos, parece que a sociedade nos liberta de muitos incômodos e embaraços próprios da condição feminina, e a propaganda anuncia a chegada de nossa libertação. Mas, cada vez mais nos damos conta de que a forma anterior e a nova são irmãs nascidas do mesmo projeto mecanicista e dualista, nutrido pelo capitalismo. As conquistas positivas continuam, [porém] ameaçadas por essa espécie de reducionismo da vida humana ao lucro e ao consumo (GEBARA, 2010, p. 92-93).

A revisão da noção de indivíduo desprovida da interação constituinte do humano com a comunidade, a história, a natureza e o cosmo e a proposição de uma visão antropocósmica integradora tem tido por parte das hermenêuticas teológicas um certo destaque. Em geral, esta tarefa se dá com as reflexões no campo da espiritualidade. Ela é o empoderamento da vida, não somente humana, mas em todas as suas mais diversas formas de manifestação. (BOFF & HATHAWAY, 2012).

Também é necessário compreender que a espiritualidade, como dimensão da vida humana, está intimamente ligada à busca pela transcendência e superação das limitações e ambiguidades da própria vida. Nesse sentido, a espiritualidade seria o processo de desenvolvimento onde o ser humano se realiza na busca por essa transcendência e superação de seus próprios limites. Pensando em termos religiosos mais globais, se espera que cada tradição espiritual procure no interior e nos fundamentos delas mesmas os discernimentos que possam levá-las ao reverenciamento da vida, ao direcionamento de uma ética de compartilhamento e cuidado da vida em suas dimensões humana e cósmica, ao despertar para a visão de que o sagrado está presente na história e no cosmo. “Se fizermos assim, teremos acesso a uma fonte de inspiração duradoura e profunda, a qual pode servir para o estouro de uma revolução espiritual a qual pode realmente salvar a Terra e enriquecer a qualidade da vida humana” (BOFF & HATHAWAY, 2012, p. 462).

Nesta perspectiva, se destaca a visão, imprescindível para o futuro da humanidade, de uma espiritualidade que seja valorizadora da vida, sensível ao cuidado com a natureza e com os pobres, que diga respeito ao todo, aberta aos mistérios do universo e atenta aos principais desafios sociais e políticos que hoje se apresentam ao mundo. O que foi sinalizado revela uma abertura à sensibilidade com os outros e à cooperação e respeito à vida humana e à natureza. Com isso, pode se perceber o mundo natural, material e humano como fontes vivas de energia e caminhar em direção à resposta ao chamado à comunhão entre eles. A contribuição das diferentes fés à ecoespiritualidade é fundamental para as dimensões de integração pessoal, comunitária e ecológica, assim como é vital para a sobrevivência da biosfera (RIBEIRO, 2018).

2.6. *O exame da ideologia das identidades fixas*

A pressuposição da crítica às identidades fixas é que elas, diferentemente de como se apresentam, e se analisadas detidamente, são, de fato, híbridas, algumas vezes fluidas, e permanentemente criadas e recriadas nos mais diferentes processos de fronteirização das experiências da vida e nos entre-lugares das culturas. Dentro do quadro das perspectivas decoloniais, Boaventura de Souza Santos afirma que elas:

... não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação. Mesmo as identidades mais sólidas, como a de mulher, homem, país africano, país latino-americano ou país europeu, escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante

processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades. Identidade são, pois, identificações em curso (SANTOS, 2010a, p. 135).

A não compreensão desta dinâmica se dá, em certo sentido, pela promiscuidade entre o projeto da modernidade e o desenvolvimento histórico do capitalismo. Aí está o embrião da descontextualização das identidades que em geral atendem mais aos aspectos da regulação social do que da emancipação social. Ou seja, as dimensões do individual e do abstrato se sobrepõem as do coletivo e do concreto. As energias emancipatórias são absorvidas pelos processos de regulação social e entrem em colapso. Aí se revelam as contradições do paradigma da modernidade, não obstante as suas potencialidades. Para o autor:

Este riquíssimo processo histórico de contextualização e de recontextualização de identidades culturais é interrompido violentamente por um acto de pilhagem política e religiosa que impõe uma ordem que, por se arrogar o monopólio regulador das consciências e das práticas, dispensa a intervenção transformadora dos contextos, da negociação e do diálogo. Assim, se instaura uma nova era de fanatismo, de racismo e de centrocentrismo (SANTOS, 2010a, p. 138-139).

As perspectivas decoloniais, portanto, reinscrevem ou "traduzem" o imaginário social moderno ou da metrópole a partir das condições fronteiriças. Tais condições são marcadas pelo hibridismo cultural e possibilitam novas formas de compreensão da vida e das relações de poder na sociedade e novas identidades. Trata-se de imagens complexas, intertextuais, localizadas no tempo e no espaço, que não obstante a isso são permeadas e transpassadas por outros discursos também localizados historicamente. Com isso, a prática discursiva híbrida, como prática significativa, anula a possibilidade de binarismos maniqueístas, ou seja, as análises das representações são complexas e rejeitam formas de reducionismo.

A noção de hibridismo revela, por assim dizer, o conceito de entre-lugar. Este se constitui como espaço intersticial, onde significantes e significados se encontram e produzem novos sentidos e identidades. Entre-lugar, portanto, é acima de tudo um espaço produtivo, onde ocorrem as diversas formas de hibridismos e recriação de identidades culturais (BHABHA, 2001).

No tocante aos estudos de religião, são diversas as implicações e as possibilidades de se encontrar aportes teóricos mais adequados. Um deles é o recurso à noção de hibridismo. Kwok Pui-Lan afirma que

[...] a compreensão de identidade híbrida aponta para a formação da identidade como um processo dinâmico e fluido, de tal modo que as pessoas podem mudar ao longo do tempo como resultado da interação com outros. No diálogo interfé, às vezes há o receio de que perderemos nosso compromisso religioso se formos abertos a outras tradições. Esse temor, no entanto, baseia-se em uma compreensão estática do eu. Se compreendermos o eu como uma rede de relações a interagir constantemente com outras, seremos mais abertos à transformação e à mudança (PUI-LAN, 2015, p. 64).

Para o aprofundamento do *princípio pluralista* esta crítica é importante, uma vez que ele possui uma antropologia aberta, marcada por identidades em construção. Tal perspectiva realça a vivência comunitária e está associada a um dos importantes postulados da teologia que é o sentimento de pertença gerado pela livre adesão à fé. A ela estão integradas diferentes dimensões. Uma delas é a da comunhão, base da fé e alternativa social tendo em vista as lógicas individualistas, consumistas e de insensibilidade que marcam a cultura capitalista nos dias de hoje. Também a dimensão da gratuidade, fonte igualmente transparente nos princípios teológicos, sobretudo protestantes, e que relativiza os esforços humanos e os mecanismos de autossalvação. Com o *princípio pluralista* se advoga a recriação e o fortalecimento de vida comunitária devido ao seu potencial utópico. Com isso, se atenuam as formas de imediatismos e de absolutismos e se criam

condições para expressões criativas de participação, de representação lúdica e de manifestação da graça.

○ *princípio pluralista*, na dimensão antropológica, indica a necessidade de uma nova linguagem teológica, facilitadora da criação e recriação de novas identidades, forjada nas expressões da corporeidade, da sexualidade e dos desejos humanos, associadas às dimensões místicas de formas de vida marcadas pela alteridade, pela afirmação da diferença, pela poesia e pelo empoderamento de grupos subalternizados como os de homossexuais, indígenas, trabalhadores e trabalhadores rurais, grupos de base especialmente de mulheres, de negros e de jovens.

Tal visão gera formas de espiritualidades centradas na realidade corporificada no cotidiano, tanto nas dimensões de prazer como nas de dor, incluindo as mudanças e os processos do corpo, da vida pessoal, da autoafirmação e, ao mesmo tempo conectada ao compromisso social e atividade política. Dessa espiritualidade surgem as possibilidades de afirmação do corpo, tanto em seu poder erótico como em seu poder criativo de dar a vida e de ser fonte de cura, e de reconstrução de identidades.

○ esforço teológico em buscar novas imagens do sagrado está centrado nas identidades e expressões de fé que estejam preocupadas com as situações de opressão e de violência que marcam a vida de parcelas consideráveis da população, especialmente mulheres, negros e grupos LGBTQ+. Tal expressão do sagrado, despida de androcentrismos e as consequentes formas de patriarcalismos, sexismos e heteronormatividades, promove a cura, valoriza o corpo, a sexualidade, o cuidado e a proteção da natureza com uma consequente responsabilidade ética pela criação. Tal perspectiva possui lugar de destaque nas religiões indígenas e africanas, uma vez que elas possuem imagens divinas que habitam ou se revelam no meio da comunidade, baseiam-se em uma interrelacionalidade, solidariedade e maior respeito às pessoas e à natureza (RIBEIRO, 2017a).

Considerações finais

Considerando a tríplice demanda oriunda das tarefas de decolonizar o poder, o saber e o ser, nas quais o *princípio pluralista* está assentado, as análises sociais procuram realçar vários aspectos e desafios teórico-práticos, os quais também interpelam os estudos de religião. O pensamento plural, associado às referidas tarefas, requer a visibilidade e o empoderamento das pessoas e grupos que foram historicamente silenciados, inviabilizados e subalternizados e se mantém na tensão dos mecanismos excludentes da sociedade. Isso torna complexos os processos. Não se trata de excluir vozes (a não ser as violentas e totalitárias), mas redimensioná-las diatopicamente a partir dos entre-lugares da cultura. Neste sentido, conjugar, articular, mesclar, diversificar e similares são palavras-chave tanto dos processos de produção de conhecimento quanto das ações sociais e políticas, tendo sempre em conta os diferenciais de poder que marcam toda e qualquer "mistura".

Especificamente na esfera religiosa há uma série de desafios práticos. Entre eles está o cultivo de espiritualidades ecumênicas em função da valorização do pluralismo religioso crescente hoje na sociedade; o de espiritualidades inclusivas, em especial movidas pelo lugar e pelo valor da sexualidade humana no processo político e teológico por ser elemento estrutural da vida; o de espiritualidades ecológicas devido à crise de sustentabilidade da vida; e o de espiritualidades comunitárias nas quais a vivência em comunidade valorize o pensamento ameríndio e realce a gratuidade, a liberdade e autenticidade humana como contraponto às formas de violência, de individualismo, de consumismo, de insensibilidade humana e de segregação. Nas próximas décadas, a não ser que haja processos repressivos que comprometam o livre exercício democrático, será bem provável que estas visões religiosas tendam a se fortalecer, mesmo em convivência simultânea e tensa com formas religiosas de caráter mais sectário, fundamentalista ou piedoso.

Para seguir nesta direção, uma das pressuposições importantes é a compreensão de que toda e qualquer ação ou reflexão sobre democracia e/ou direitos humanos, típicas da visão decolonial, requer análises mais consistentes e posicionamentos mais nítidos acerca das questões que lhe são mais diretamente relacionadas. A lista não é pequena, mas se destacam o combate aos racismos, ao sexismo, ao homofobismo e a crítica ao sistema capitalista como produtor de desigualdades sociais, violência e pobreza. Não se trata de questões paralelas ou justapostas, mas, sim, de um amálgama e entrelaçamento sociocultural que necessita de permanente e profunda crítica ao sistema econômico, com foco na reflexão e ação sobre as causas das divisões que acontecem na sociedade. No caso das religiões no Brasil, tanto pelas históricas dificuldades no tratamento de tais questões quanto pela riqueza teológica de vários grupos que reagiram aos processos dominantes e se colocaram francamente a favor do aprofundamento da democracia e dos direitos, esse processo avaliativo, reflexivo e propositivo torna-se cada vez mais imperativo.

Considerando as limitações das fontes e bases bibliográficas utilizadas nesta pesquisa, foi possível identificar, em síntese, na análise feita as seguintes tarefas decoloniais:

- (i) a crítica à visão de um pensamento único, seja no campo global das relações políticas, econômicas e socioculturais que marcam a dominação Norte-Sul ou no campo das relações institucionais, socioculturais, coletivas, de governo, entre outras, que regem a vida social;
- (ii) a revisão da perspectiva de um “centrocentrismo”, associado às formas de racismos, machismos, xenofobia e homofobia que inibem processos de contextualização e de recontextualização de identidades culturais e se colocam como monopólio regulador das consciências e das práticas sociais, em geral patriarcais, dispensando a intervenção transformadora dos contextos, das negociações culturais e dos diálogos;
- (iii) o questionamento da visão de universalismo das ciências e da ética, uma vez que ela dissimula a particularidade que a produção de conhecimento e a normatização de valores possuem, em geral marcadamente masculina, branca e das elites econômicas, e encobre saberes locais e particulares, em especial os ameríndios e dos agrupamentos pobres e subalternos na sociedade;
- (iv) a análise crítica da supremacia da racionalidade formal técnico-científica em relação às formas de subjetividade, aos conhecimentos vivenciais, holísticos e integradores e ao corpo como fonte de expressão e sabedoria e uma avaliação criteriosa da forma meramente conceitual da produção do conhecimento em detrimento das perspectivas narrativas, enredadas no cotidiano, nos entre-lugares da cultura e nas expressões da corporeidade, e em conexão com saberes alternativos e de grupos subalternos;
- (v) a revisão da noção de indivíduo desprovida da interação constituinte do humano com a comunidade, a história, a natureza e o cosmo;
- (vi) o exame da ideologia das identidades fixas, uma vez que as análises antropológicas mais apuradas mostram que as identidades são fluidas, híbridas e permanentemente criadas e recriadas nos mais diferentes processos de fronteirização das experiências da vida.

Referências

ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent theology: theological perversions in sex, gender and politics*. Londres: Routledge, 2000.

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BOEHLER, Genilma. *Quando elas se beijam, o mundo se transforma: o erótico em Adélia Prado e Marcella Althaus-Reid*. Rio de Janeiro: Metanóia Editora, 2013.

BOFF, Leonardo & HATHAWAY, Marc. *O Tao da Libertação: explorando a ecologia da transformação*. Petrópolis: Vozes, 2012.

CANDAU, Vera; OLIVEIRA, Luis Fernando de. "Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil". *Educação em Revista*, v. 26, n. 1, Belo Horizonte, abril 2010, p. 15-40.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Interculturalidade: Críticas, Diálogo e Perspectivas*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

GEBARA, Ivone. *O que é Teologia Feminista*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

GEBARA, Ivone. *Vulnerabilidade, Justiça e Feminismos*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.

GEBARA, Ivone. *Mulheres, religião e poder: ensaios feministas*. São Paulo: Terceira Via, 2017.

GIUMBELLI, Emerson Giumbelli. "O campo religioso em suas configurações". In: SENA, Emerson & SOFIATI, Flávio. *Novas Leituras do Campo Religioso Brasileiro*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.

HALL, Stuart. *Formations of Modernity*. Oxford, UK, Blackwell Publishers Ltd., 1992.

HINKELAMMERT, Franz. *Mercado versus direitos humanos*. São Paulo: Paulus, 2014.

MIGNOLO, Walter. Delinking. The rethoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural studies*, Abingdon-on-Thames, Routledge, vols 2 and 3, n. 21, March/May 2007, p. 449-514.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: literatura, língua e identidade*, Niterói, n° 34, 2008, p. 287-324.

MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 10 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

MUSSKOPF, André Sidney. *Via[da]gens teológicas: itinerários para uma Teologia Queer no Brasil*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

PUI-LAN, Kwok. *Globalização, gênero e construção da paz: o futuro do diálogo interfé*. São Paulo: Paulus, 2015.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. "O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação". *Revista de Cultura Teológica*, v. 25, p. 234-254, 2017a.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. "O princípio pluralista". *Cadernos de Teologia Pública – IHU*, v. 14, n. 128, 2017b.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. As noções de ploidoxia e de diferenciais de poder no contexto da relação entre imaginários e diálogos inter-religiosos. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 15, n. 45, p. 40-67, jan./mar. 2017c.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. “Espiritualidade integral e ecológica e o *princípio pluralista*”. *Perspectiva Teológica*, v. 50, n. 3, 473-489, set./dez, 2018.

RIEGER, Joerg. “Libertando o discurso sobre Deus: pós-colonialismo e o desafio das margens”. *Estudos de Religião*, v. 32, n. 34, p. 84-104, jan./jun. 2008.

RIEGER, Joerg; MIGUEZ, Nestor; MO SUNG, Jung. *Para além do espírito do Império: novas perspectivas em política e religião*. São Paulo: Paulinas, 2012.

SAMPAIO, Dilaine. “Corporeidade e religiões”. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (orgs.). *Dicionário do Pluralismo Religioso*. São Paulo: Recriar, 2020 [no prelo].

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 2010a.

SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010b.

SIMAS, Luis Antônio; RUFINO, Luis. *Encantamento: sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

SIMÕES, Maria Cecília. “Povos indígenas no Brasil”. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (orgs.). *Dicionário do Pluralismo Religioso*. São Paulo: Recriar, 2020 [no prelo].

WALSH, Catherine. *La Educación Intercultural en la Educación*. Peru: Ministerio de Educación. (documento de trabalho), 2001.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad Crítica/Pedagogia decolonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir*. In: *Memórias del Seminario Internacional "Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad"*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional 17-19 de abril de 2007.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad*. Luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya Yala, 2009.

WALLERSTEIN, Immanuel. *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham & London: Duke University Press, 2004.