



## Os sagrados subalternos: possibilidade epistemológica

*The sacred subalterns: epistemological possibility*

Eduardo Ribeiro<sup>1</sup>

**Resumo:** No presente artigo, objetiva-se defender uma epistemologia do sagrado subalterno, dialogando com uma epistemologia pós-colonial, a partir da ótica da subalternidade, e não somente através da modernidade. Dessa forma, abre-se espaço para que outros sagrados, independentemente dos discursos, possam ser ouvidos e, de forma mais razoável, entendidos. Pretende-se, então, sob a ótica da alteridade, postular a valorização de três perspectivas: das produções literárias, das identidades e da religiosidade do outro.

**Palavra-chave:** Pós-colonialismo. Subalterno. Identidade. Estereótipo. Alteridade.

**Abstract:** In this article, the objective is to dialogue with the possibility of *another epistemology*, not only since modernity, but also with the postcolonial tendency, on the optics of subalternity, in order to open space so that they can be heard and, in a more reasonable way, understood, independent of the speeches. In order to defend an *epistemology of the sacred subalterns*, the aim is to postulate three perspectives: valuing literary productions, identities and the religiosity of the other on the otherness's point of view.

**Keywords:** Postcolonial. Subaltern. Identity. Stereotype. Otherness.

### Introdução

Tomando emprestado o título do livro *Pode o subalterno falar?*, de Spivak (2010), pretendem-se lançar outras interpelações: Pode o religioso subalterno falar? As vozes minoritárias religiosas são ouvidas? Por meio dessas interpelações, pretende-se discutir como as minorias religiosas podem ser ouvidas. Trata-se de uma reflexão sobre

---

<sup>1</sup> Bacharel em Teologia pela UNICESUMAR e Especialista em Metodologia de Ensino Religioso pela UNINTER e em Ciência da Religião pela UFJF e Graduando em Ciência da Religião pela UFJF. Endereço eletrônico: eduardopamdora@gmail.com.



uma epistemologia voltada aos sagrados subalternos, a fim de evitar o silenciamento das minoritárias religiosas.

Em contexto pós-colonial, critica-se o saber-fazer imperiais que se cristalizaram em todos os segmentos sociais como nas produções culturais (artes e literaturas) e religiosas (teologias e doutrinas). Entendido como desconstrução da modernidade, o falar subalterno, neste particular o religioso, é um anteprojetado ao modelo de cristianismo que vem, por meio do imperialismo, impondo-se às minorias religiosas seu modelo epistêmico de ser, cujo projeto é desqualificar o outro, como afirma Spivak (2010):

O mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial com o outro. Esse projeto é também a obliteração [abolição] assimétrica [desequilibrada] do rastro do Outro (SPIVAK, 2010, p. 47).

No tocante a isto, cabe ressaltar que muitas dominações ocidentais sobre o resto religioso ocorrem em nível de linguagem estereotipada e discriminatória. Com efeito, a subalternidade consiste num discurso de resistência ao imperialismo e à pedagogização de religiões hegemônicas, durante décadas. A reflexão que se dá em torno de uma epistemologia dos sagrados subalternos é a valorização de crenças outras, que pertencem a todas as religiões. Dito isto, para que crenças outras sejam ouvidas e valorizadas é necessária a desconstrução de paradigmas imperialistas a fim de que haja uma reconstrução e releitura do/s sagrado/s, pautada na alteridade, e não em crenças absolutas, impostas por forças imperiais euro-americanas.

Mesmo que o sujeito subalterno feminino encontre-se “profundamente na obscuridade” (SPIVAK 2010, p. 70), sem voz ou meios para se fazer ouvir, é preciso falar. Aqui incluem os sagrados, de modo que é preciso dar voz às crenças outras. Desse modo, considera-se que este último se encontra às margens das religiões hegemônicas, submetendo-se a todo tipo de discriminações e estereótipos. Nesse sentido, propõe-se o direito de as crenças subalternas também poderem resistir às obliterações assimétricas de religiões hegemônicas na busca de espaço.

Quanto à ciência humana em geral, não cabe supervalorizar a epistemologia ocidental, que ignora a epistemologia de crenças outras. Olhares voltados somente ao eixo euro-americano cristão fatalmente criam-se estereótipos em relação aos sagrados



subalternos, considerando-o inferior, demoníaco, primata e sem escrita. A supervalorização de um saber religioso em detrimento do outro provoca a perda do sentido religioso da vida, consubstanciando a visão imperialista preconceituosa quanto às histórias de religiões não europeias, como se expressa na frase de George Grey: “Na verdade, suas tradições são realmente infantis. O fato de que há raças que se baseiam sua fé absurda nelas é algo que nos deixa melancólico” (GRESCHAT, 2005, p. 54, *apud* GREY, 1965, p. 7).

Diante disso, cabe acrescentar outras interpelações às iniciais: É plausível que, em um mundo ocidentalmente construído, todas as crenças dos exóticos, dos fetiches e dos demonizados (dos assimétricos) tenham a liberdade de saber-falar? Que *lócus* ocupam na ciência humana as produções subalternas latinas, africanas, asiáticas e orientais, em especial, as produções religiosas das minorias?

Voltando à proposta deste trabalho – “os sagrados subalternos: possibilidades epistemológicas” – e às indagações já mencionadas – podem os sagrados subalternos falar? –, pretende-se objetivar uma epistemologia dos sagrados subalternos, dialogando com a pós-modernidade, a partir da ótica da subalternidade. Dessa forma, abre-se espaço para que outros sagrados possam ser ouvidos e, de modo mais razoável, entendidos. Pretende-se, neste ensaio, postular três perspectivas fundamentais para a defesa de uma epistemologia dos sagrados subalternos: das produções literárias, das identidades e da religiosidade do outro. O método adotado aqui é uma análise bibliográfica.

## 1. Das produções literárias subalternas

As produções literárias culminam em uma imbricada relação poder. Nenhuma produção literária é absoluta. Há sempre outras, como as literaturas menores, muitas vezes desconhecidas e ignoradas. Nesse sentido, aqui se poderia falar não de singularização de literatura, mas de uma “mundialização da literatura” (BHABHA, 2013, p. 36). Desse modo, não há somente espaço exclusivo de literatura confessional e hegemônica, mas inclusiva, que inclui diversas outras possibilidades.

Silenciosamente calados, epistemicamente violentados pelo ocidente branco, os subalternos com seu/s sagrado/s têm muito a dizer ao mundo a partir, por exemplo, de



suas literaturas, de suas artes, de suas músicas etc. No entanto, por força do imperialismo, foi-lhes imposta a crença ocidental branca e cristã. Essa unissonância, segundo Latour (1994), baseada na racionalidade cartesiana, hermeneuticamente produzida e sistematicamente elaborada em laboratórios literários, na realidade, “nada mais é do que um erro de categoria” (LATOURE, 1994, p. 116-117). Como um bom exemplo de literatura menor brasileira, Nogueira (2020) deixou claro que a ideia de uma imposição da cristandade branca, racionalista, sistêmica e única, desde o período da escravidão brasileira, viabilizou todo um sistema de estigmatização racista, isto é, como erro de categoria. Esse silenciamento dos sagrados negros [e indígenas], por exemplo, não é necessariamente contextual, mas, antes de tudo, histórico, político e religioso.

Ignorar a existência de outras possibilidades de narrativas literárias engendra uma narrativa estereotipada de que uma crença é melhor do que a outra. Não se trata de acreditar na crença do outro, considerando-o demoníaco, fetichista, mas de respeitá-la, já que o respeito é o primeiro fundamento para se entender o outro. É preciso ir além, ir a caminho do diálogo inter-religioso e inter-fé.

Por mais que se ignore a linguagem religiosa e o fetiche do outro, ou, de forma mais radical, se busque destruí-la, demonizando-a, ela se reconstrói, uma vez que as crenças têm sua autonomia, como afirma Latour (2002): “a força que se quer retirar ao fetiche, ele a recupera no mesmo instante” (LATOURE, 2002, p. 29). É como um broto de planta: a crença sempre renasce e recupera sua própria força para coexistir, não somente em um mundo monolítico, mas também em um mundo politeísta, cheio de outras possibilidades e de portas abertas para a diversidade religiosa.

As produções literárias das minorias certamente são inviabilizadas sob pena de qualquer tipo de preconceito e estereótipo, os quais desqualificam os sagrados do outro. Ao negar essas produções, inviabiliza-se uma releitura de nossa própria história. Afinal, como vem sendo demonstrado, pretende-se defender uma epistemologia dos sagrados subalternos.

Desse modo, quando se estuda qualquer temática de religião, quase sempre se indicam autores do eixo euro-americano, o que leva inevitavelmente a questionamentos: os livros (produções) dos sagrados das minorias (como dos africanos, asiáticos, orientais e tribais) não prestam? As produções orais dos candomblecistas, umbandistas e



ameríndios, que têm seu jeito próprio de expressar seu/s sagrado/s, não têm valor diante das produções escritas? Essas interpelações não pretendem desconstruir produções do cristianismo, o que seria uma hipocrisia. Vale retomar a concepção de Hall (2016), em *O Ocidente e o resto*: se, por um lado, ignorar o religioso subalterno implica o pensamento de Hall – *nós e eles* –, por outro lado, ignorar o cristianismo ocidental implica incorrer no mesmo erro, caindo, assim, no mesmo reducionismo. É preciso ser sensível quanto à diversidade de produções subalternas, uma vez que isso traz colorido ao estudo da religião.

### **1.1. Valorizar as diversidades de produções subalternas ou menores**

Não se pode fazer das produções religiosas minoritárias um discurso de exclusão em favor das produções das religiões hegemônicas, sob pena, segundo Foucault (2014), de se evidenciarem três tipos de exclusão: a primeira é a validação do discurso da interdição, ou seja, proíbe-se o outro de não dizer, silenciando-o; a segunda é a validação do discurso da rejeição, isto é, trata-se do antagonismo entre puro e impuro, criando reapresentações estereotipadas; e a terceira é a validação do discurso da oposição, estabelecendo um maniqueísmo entre sagrado e profano, ambos imbricados no exercício de poder:

Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não se pode falar de qualquer coisa. Tabu de objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam e se compensam, formando um grande complexo que não cessa de se modificar (...). Dos três grandes sistemas de exclusão que atingem o discurso, a palavra proibida, a segregação da loucura e a verdade de verdade (FOUCAULT, 2014, p. 9-18).

No que se refere ao maniqueísmo falso e verdadeiro, sagrado e profano, cabe lembrar que, para Foucault (2014), a produção de verdade está na ordem do discurso do poder. Não se trata da existência de um lado ou de outro lado de verdades absolutas. Trata-se da existência de estruturas narrativas e agenciamentos de poder que produzem suas verdades igualmente válidas.



Para Said (2011), por exemplo, essas relações de poder estão nos jogos das produções de verdade, como se pode perceber na obra *Cultura e Imperialismo* (2011):

O trabalho acadêmico em literatura comparada trazia consigo a ideia de que a Europa e os Estados Unidos juntos constituíam o centro do mundo, não meramente devido as suas produções políticas, mas também porque suas literaturas eram as mais dignas de estudos (SAID, 2011, p. 96).

Fundamentando-se na tese de Said (2011), muitas das literaturas privilegiam a divulgação da cultura europeia, de maneira que se criou a ideia de que as literaturas latinas, orientais e africanas são inferiores e dependentes da cultura europeia. Isso é um equívoco, pois é preciso, epistemologicamente, olhar para as fronteiras, para produções dos que foram subjugados pelas forças imperialistas.

Ao já exposto, mesmo que os discursos de interdição, separação e oposição ocorram nas relações de empoderamento, é preciso ter ciência de que as produções religiosas não devem valorizar somente as literaturas ocidentais, todavia, as das minorias a fim de dar mais colorido às diversidades religiosas da atualidade. Além disso, cabe lembrar que não se devem apenas valorizar as produções, mas valorizar a própria identidade dos sagrados diversos, que é o próximo item a ser analisado.

## 2. Das identidades dos sagrados subalternos

As velhas noções de identidade do sujeito de pertencimento único, em virtude das transformações culturais, estão em via de fragmentação. A identidade, “quem eu sou” envolve não somente questões antropológicas, sociológicas ou biológicas, mas também religiosas. Quanto a última, as pessoas hoje se perguntam: “a que crença pertencço”, “posso ter uma ou mais pertença”? Fala-se não só de um único pertencimento, mas de diversos.

Em *A identidade cultural na pós-modernidade*, Hall (2015) apresenta três aspectos diferentes de identidade que foram constituindo-se após o advento da modernidade: o sujeito iluminista, o sociológico e o pós-moderno. Com base nisso, pode-se propor um quarto sujeito: o religioso. Dizendo de outro modo, trata-se do sujeito religioso pós-moderno, que está mediante um processo constante de escolha e de



dúvida. Ainda que esse sujeito religioso *possa* ter suas convicções religiosas como uma verdade absoluta, Berger (2012) afirma que essa verdade, mediante o pluralismo, é “perpetuamente obscurecida pela dúvida ou pela insegurança” (BERGER 2012, p. 84).

Cabe lembrar que esse sujeito não é antirreligioso, que esfaqueou Deus pelas costas, declarando-o morto, como os sujeitos religiosos da modernidade secular e ocidental. Não suprimiu Deus em seus laboratórios literários, diria Latour (1994), antes, apresenta-o como ser real e existente. Esse sujeito religioso, que anda de mãos dadas com o pluralismo religioso, e do linear, da fronteira, que está submetido à dúvida e à escolha por causa da diversidade.

### 2.1. Valorizar elemento migratório e religioso

Em relação à proposta de uma epistemologia dos sagrados subalternos, não há espaço para uma pertença de identidade exclusiva, mas inclusiva, construída com a diferença.

A própria noção de uma identidade cultural idêntica a si mesmo (...) teve que ser discursivamente construída no Outro ou através dele, por um sistema de similaridade e diferenças, pelo jogo da *différance* e pela tendência que esses significados fixos possuem de oscilar e deslizar. O Outro deixou de ser um fixo no espaço e no tempo externo ao sistema de identificação e se tornou uma ‘exterioridade constitutiva’ simbolicamente marcada, uma posição marcada de forma diferencial dentro da cadeia discursiva (HALL, 2003, p. 116).

Como já comentamos, a própria ideia de identidade exclusivista, de verdade absoluta e dogmática, está em crise. Na *pós*-modernidade, não cabe somente o monoteísmo, uma vez que, no pluralismo religioso, as diversidades podem coexistir e conviver no mesmo entre-lugar, com infinitas possibilidades de se entender o fetichismo, como predisse Latour (2002): “para fetiche, fetiche e meio” (LATOURE, 2002, p. 59). O que se analisa é que, nesse entrelugar, exista a plausibilidade de que as crenças, sobretudo subalternas, possam fazer-falar, fazer-valer e fazer-entender como um fenômeno diverso da *pós*-modernidade. Nesse sentido, os sagrados subalternos não consistem em uma proposta para viver o amanhã, mas para o agora. Trata-se de uma possibilidade epistemológica que deve acontecer no mundo temporal.



Ainda retomando Hall (2015, p. 12), esse sujeito da modernidade tardia “assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias empurrando em diferentes direções”. O autor pressupõe que o sujeito da pós-modernidade é agora contraditório, migratório e diaspórico: como um pássaro que migra de um local para outro, já não consegue definir sua pertença a partir de uma nacionalidade.

Com base nisso, o sujeito religioso pós-moderno é aquele que agora é capaz de migrar de uma religião à outra, ou flutuar nas várias pertenças religiosas, ou simplesmente manter-se firme em uma identidade. Esse sujeito religioso não está submisso a uma imposição, a uma hegemonia: é um sujeito *insubmisso*. Insubmisso aqui não é um sujeito rebelde, beligerante, mas aquele que contesta as imposições que oprimem a liberdade de escolha. Esse sujeito não nega a existencialidade de Deus, como mencionado, mas questiona a imposição das religiões dominantes. Ele é o subalterno, que se encontra na fronteira e é submetido à dúvida. É aquele que abre interstício para outras possibilidades de crer, ser e agir.

## 2.2. Valorizar o sujeito religioso livre

As mudanças de identidades dos sujeitos têm a ver com a globalização (territorialidade) e a pluralização (diversidade), que vêm expondo as diferenças e possibilitando o contato com o outro em várias questões, entre as quais as religiosas. Em virtude disso, percebe-se mudança identitária no quadro religioso que vem provocando anomias nas “estruturas de plausibilidades” (BERGER, 2017, p. 72). Essas anomias aparecem em Geertz (2001), por exemplo, a partir das inúmeras identidades, sendo resultado do colapso do socialismo, do advento da descolonização e da divisão do mundo em vários pedaços, isto é, “mundo [está] em pedaços” (GEERTZ, 2001, p. 191). Se o mundo está sendo fatiado nas diversas possibilidades de identidades sociais e políticas, também o sujeito (religioso) vem dissolvendo-se em todos os campos sociais, culturais e religiosos.

Marx e Engels (2017) certa vez mencionaram que todas as relações fixadas, congeladas, solidificadas estão constantemente em mutações, por isso “tudo que é sólido se desmancha no ar” (MARX; ENGELS, 2017, p. 19). Com base nesta ideia, Hall



(2015, p. 12) considerou que as identidades crescem, espalham-se provocando reações locais e globais. De um lado, há uma reação *positiva*, que vem gerando tolerância, respeito e alteridade; e de outro, uma reação *negativa*, fruto da intolerância e da alteração. Pode-se, por exemplo, dizer que fundamentalismo e autoritarismo, seja civil e religioso, são exemplos de alterações que podem espalhar terror e morte por vários lugares do mundo. O mundo fixo, uniforme, estático, na atualidade, não deixou de existir, porém, cada vez mais, vem se tornando fluido e dinâmico.

Como a globalização vem possibilitando, nos últimos tempos e de forma intensa, o surgimento de inúmeras identidades do sujeito pós-moderno, como mencionado, este vem deslocando-se e migrando-se de um espaço a outro, saindo do centro (urbano) para o periférico ou do periférico para o centro. Há aqui um princípio de agenciamento que Deleuze e Guattari (1997) chamaram de *desterritorialização* – um fenômeno de abandono do território de origem, uma “operação da linha de fuga” – e *reterritorialização* – volta ao território – (DELEUZE E GUATTARI, 1997, p. 224), ambos, portanto, agenciamentos indissociáveis.

Todo agenciamento é, em primeiro lugar, territorial. A primeira regra concreta dos agenciamentos é descobrir a territorialidade que envolvem, pois sempre há alguma: dentro de sua lata de lixo ou sobre o banco, os personagens de Beckett criam para si um território. Descobrir os agenciamentos territoriais de alguém, homem ou animal: ‘minha casa’. (...) O território cria o agenciamento. O território excede ao mesmo tempo o organismo e o meio, e a relação entre ambos; por isso, o agenciamento ultrapassa também o simples ‘comportamento’ (DELEUZE; GUATTARRI 1997, p. 218)

Dessa forma, os agenciamentos de reterritorialização e desterritorialização serão aqui empregados no sentido religioso. O primeiro consiste no sujeito que busca resgatar as origens gloriosas do passado, no qual pretensamente se encontra o fervor espiritual. Já o segundo, por sua vez, consiste na saída inesperada do sujeito de suas origens, em virtude de diversos fatores, como as migrações, guerras. Essa desterritorialização, de alguma forma, permite ao sujeito ser livre para escolher outras religiões ou manter a sua de origem. Ambos os agenciamentos consistem em aspectos *positivo* e *negativo*: da alteridade (desterritorialização) e da alteração (reterritorialização), já mencionados. O



que importa aqui é *desterritorialização* uma vez que ela vem provocando deslocamento do sujeito pós-moderno a outras realidades, expondo-o as novas opções de escolha.

Em seu livro *Em favor da dúvida*: como ter convicções sem se tornar um fanático, Berger (2012) deixou claro que hoje as pessoas estão diante da escolha e da dúvida, ou seja, “quando nos vemos diante de escolhas [...] a dúvida se apresenta de forma proeminente” (BERGER, 2012, p. 95). Um dos efeitos dessa desterritorialização mencionada é expor-nos à dúvida e à escolha. Ressalta-se, no entanto, que, embora hoje as pessoas possam escolher ser de Jesus ou não, ser de Buda ou não, ser Islã ou não, ou mesmo ser ateu ou não, há ainda muitos países que impõem aos seus cidadãos sua crença, retirando-lhes o direito de escolher.

Pode-se dizer, em outras palavras, que as pessoas não são apenas cidadãos de um monoteísmo, mas um sujeito que pode transitar religiosamente: de árabe para cristão, de cristão para budista, de hindu para judeu, de umbandista para crente; professar todas as crenças concomitantemente; seguir um único sagrado; não professar crença alguma. Enfim, os sujeitos religiosos pós-modernos são livres para escolher esta ou aquela crença, ou nenhuma.

O que se critica aqui não é a crença, mas a imposição dos discursos de crenças ocidentais que tentam manter-se em evidência, criando, para isso, todo tipo de representações, infortúnios e racismos.

### 2.3. Valorizar a diversidade religiosa

A questão que inclui toda a gama dos *pós* (ou *trans*) põe em risco todo binarismo entre bem e mal, eles e nós, lá e aqui, sagrado e profano, o que tem sido o calcanhar de Aquiles no contexto da modernidade iluminista.

Nesse momento pós-colonial, os movimentos transversais, transculturais e transreligiosos [*e ainda transreligioso*], inscrito desde sempre na história da colonização, mas cuidadosamente obliterados por formas mais binárias de narrativização, tem surgido de distintas formas para perturbar as relações estabelecidas de dominação e resistência inscritas em outras narrativas e formas de vida (HALL, 2003, p. 114).



Nesse ponto, cabe retomar as cinco teses de Hall (2015) sobre as representações das identidades: a da narrativa (discurso da inglesada); a da ênfase das originalidades e tradicionalidades (discurso thatcherismos de que a Grã-Bretanha não mudou); a da ênfase na representação dos mitos fundantes (discurso da crença de um passado glorioso); e, por último, a da ideia de um povo puro (discurso do purismo biológico e religioso).

Grosso modo, pode-se dizer que o ressurgimento da nacionalidade e da religiosidade (reterritorialização), de se retornar ao passado glorioso, com a finalidade de defender valores absolutos herdados pela tradição, tem como pano de fundo uma clara reação à própria ideia de pluralização das crenças, que se impõe na atualidade, devido à globalização. Nesse sentido, o fundamentalismo, que busca impor-se como verdade, evidencia-se como reação à diversidade, à pluralidade.

Visivelmente, esses sentimentos nacionalistas (como o totalitarismo) e religiosos (fundamentalismo) acabam gerando indiferenças profundas, como ocorreu com o arianismo, na Alemanha, levando ao genocídio, ao xenofobismo e à antirreligiosidade, ou seja, à rejeição à religião do outro, em uma clara segregação racial e religiosa.

Em pleno século XXI, a antirreligiosidade aparece aqui e ali, sobretudo sob a capa do racismo. Com efeito, para Nogueira (2020), um ato contra as religiões de matriz afro-brasileira<sup>2</sup>, o racismo religioso está para além da cor, da etnia, da crença, sendo, enfim, contra o ato de ser e de existir no mundo (NOGUEIRA, 2020, p. 48). Aproveitando as questões levantadas por Nogueira, pode-se afirmar que o racismo religioso é a segregação não só dos negros africanos e afro-brasileiros, mas de todas as religiões dos sujeitos religiosos pós-modernos.

(...) o objetivo do racismo já não é o homem particular, mas certa forma de existir. Trata-se da negação de uma forma simbólica e semântica de existir, de ser e de estar no mundo (...) o racismo atinge (...) sua própria humanidade. O processo de demonização dos cultos

---

<sup>2</sup> Cabe mencionar que, na obra *Intolerância Religiosa* (2020), Nogueira evidencia que as discriminações, os racismos contra afroreligiosos seriam um mecanismo de subalternizar e silenciar, não só os afro-brasileiros, mas indígenas, etc. O exemplo, do Pastor e deputado Marcos Feliciano é uma forma desse silenciamento.



de matrizes africanas, em última análise caracteriza a negação da humanidade desses fiéis (NOGUEIRA, 2020, p. 48).

Esse racismo existe há séculos: os primeiros cristãos sofreram perseguições, muitos foram queimados, torturados, enforcados, crucificados de cabeça para baixo e muitos jogados às feras; os judeus foram sacrificados em nome de um ideal de pureza ariana alemã (antisemitismo); no Brasil, em virtude do capricho político e religioso da coroa portuguesa e do padroado, africanos e indígenas foram submetidos à escravidão, a torturas avassaladoras, pelo ideal de uma religião universal (católica), impondo-lhes a conversão e a adoção de nomes cristãos.

Ainda, e a título de exemplo, quando acontece um atentado terrorista em uma cidade qualquer da França, da Alemanha ou da Inglaterra, cogita-se indubitavelmente a ação islâmica. Mesmo que seja um atentado por motivações políticas, ideológicas ou por um indivíduo mentalmente desequilibrado, predomina o discurso da “estereotomia ocidental” (BHABHA, 2014, p. 291), ou seja, o discurso pré-determinado que sempre dará um sentido religioso. Quando se afirma que todos os ataques terroristas partem da crença islâmica, está-se ideologicamente criando uma falsa imagem (islamofobia), sem considerar que qualquer outra crença pode levar as pessoas ao fanatismo e a atentados terroristas coletivos. Prevalece, portanto, o lado sombrio do poder imperialista ocidental contra o oriental, de negar o outro, criando-se, para isso, representações violentas. Não cabe aqui discutir com profundidade, porém trata-se de “violência símbolo” (BOURDIEU 2001, p. 206-207).

Questões de desumanização, estereotipação e estigmatização do outro geralmente são resultantes do nacionalismo, do fundamentalismo, de totalitarismo, em síntese, são discursos de poder sobre a sociedade e sobre a religiosidade do outro. Trata-se, por isso, de um problema crônico que precisa ser dissipado, não sendo, porém, uma tarefa tão fácil. Epistemologicamente, este trabalho de releitura e reescrita para incorporar as identidades religiosas deve começar pela alteridade e não pela altercação.



### **3. Da religiosidade do outro**

A diversidade religiosa que se desenvolve na atualidade deve-se ao intenso trânsito de seres humanos. Esse trânsito tem possibilitado a releitura não da supremacia cristológica imposta por missão civilizatória, mas do direito de escolha das pessoas, mesmo que a escolha nos coloque em dúvida constante. Segundo Berger (2012) “o maior elogio à dúvida é quando ela própria é sujeita à dúvida enquanto as condições que a protegem são atacadas” (2012, p. 130). Ou seja, essa diversidade de religiões, fruto desse trânsito globalizado, permitiu ao sujeito pós-moderno reconfigurar seu próprio modo de viver a religiosidade.

Hoje as religiões (e os sagrados) se fazem presentes em todos em centros urbanos, nas grandes metrópoles mundiais e periferias mundiais. Elas abrem cada vez mais suas fronteiras para outras possibilidades religiosas, de modo que não há apenas uma religião hegemônica nas cidades ou nas periferias, mas várias, em um mesmo território. Desse modo, não mais limitadas a um território de origem, as religiões não têm mais espacialidade específica no mundo.

Ao exposto, pressupõe-se que, nos espaços antes monopolizados pela hegemonia religiosa, as crenças vêm articulando-se, negociando seu espaço, ainda que de forma desigual, em todos os grandes centros e periferias mundiais. Isso quer dizer que antes se falava, e ainda se fala, de uma Europa, África, América cristã, mas hoje se percebe forte presença de outras crenças nesses lugares, como as religiões orientais, xamânicas, esotéricas e neopentecostais. Essa realidade tem-se intensificado com os movimentos migratórios, com o rompimento das fronteiras geográficas (a partir da globalização e desterritorialização) e com o acesso às tecnologias e às literaturas dessas crenças.

No que refere ao Brasil, que iniciou sua descolonização de Portugal no século XIX, as crenças dos nativos e, posteriormente, dos negros, bem como o processo de imigração do protestantismo, desencadearam um processo de desconfessionalização da fé católica. Atualmente, pode-se falar que no Brasil, onde transita grande fluxo de diferentes religiões, não há um Brasil católico, ou um protestante, mas uma pluralidade religiosa. Essa pluralidade aumentou, sobretudo, nos pós-guerras e nas descolonizações da Ásia, África e América. Desse modo, inúmeras religiões adentraram os portões



brasileiros e aqui se estabeleceram, possibilitando nova identidade cultural religiosa. Diante disso, no Brasil, não se pode falar de uma crença única, ou de uma confessionalidade absoluta do Estado. O Estado não pode declarar cristão, pois sua prerrogativa constitucional, de acordo com o Artigo 5 da Constituição Federal de 1988, é garantir e manter a liberdade religiosa e não se autodeclarar uma religião específica, como o fez outrora, o que quebraria todo o princípio da laicidade.

### 3.1. Valorizar a religião do outro sem discurso de dominação

Considerando-se essa realidade, pelo viés da ciência humana, não se trata de estabelecer uma crença única, na medida em que as ideias dos *pós* propõem a desconstrução de elementos universalizantes e a reconstrução das identidades religiosas diversas, como já se discutiu sobre a ideia de *pós*.

Cabe ressaltar que um cientista da religião deve distanciar-se do discurso discriminador, com a pretensão de reproduzir um modelo de fé única, contrário a outras formas de crença, taxando-as como impuras e demoníacas. De fato, parafraseando Bhabha (1992) “os estereótipos impedem a circulação e articulação do significado do religioso, daqueles que busca conectar-se com seu sagrado, dos quais já sabemos que as outras crenças, outras religiões são devassas, impuras, enganosas e pecaminosas” (BHABHA 1992, p. 193).

Esses discursos de poder consistem em mecanismos de dominação, de inferiorização do outro, sendo, na prática, forma arrogante de afirmação: “eu detesto sua religião” ou “*extra ecclesiam nulla salus*”, ou seja, “fora da [minha] igreja não há salvação”. Esse discurso “é uma conclusão de condenação” (ROSCIETTI, 2017, p. 2). Na realidade, trata-se de intolerância religiosa, como forma de negação plausível do outro. Um exemplo disso é o caso do pastor e deputado Marco Feliciano que, a partir da Bíblia, afirmou que os africanos descendem de um ancestral amaldiçoado de Noé.

Africanos descendem de ancestral amaldiçoado por Noé. Isso é fato. O motivo da maldição é a polêmica. Não sejam irresponsáveis twitters rsss [...] sobre o continente africano repousa a maldição do paganismo, ocultismo, misérias, doenças oriundas de lá: ebola, Aids. Fome [...] Sendo possivelmente o 1o. Ato de homossexualismo da história. A



maldição de Noé sobre Canaã toca seus descendentes diretos, os africanos [...] (FELICIANO, 2011).

Com esse discurso, Feliciano pretendeu elaborar a supremacia cultural e religiosa dos brancos (e do cristianismo) sobre a cultura africana.

Ao tratar do ocorrido com Feliciano (2011), Nogueira (2020) evidencia que esse tipo de discurso representa clara amostra de racismo religioso, de apagamento da identidade cultural e religiosa do outro, em uma completa desvalorização da alteridade. Subjaz ao apagamento da mensagem do *site*, segundo Nogueira (2020, p. 49), e ao pedido de desculpa, a clara intenção do projeto de poder de um sobre o outro, do branco sobre o negro<sup>3</sup>.

Por fim, o *modus operandi* e o *modus vivendi* das religiões hegemônicas constituem – enquanto “fetiches mais visuais” (BHABHA 1992, p. 196) – uma máquina de fazer estereótipo. Deve-se considerar, portanto, que qualquer estereótipo de outrem é uma maneira de discriminar, com a finalidade de negar outras possibilidades de crenças. Ou ainda, de negar outros modos de acreditar, de dar sentido à vida e de existir.

### Considerações finais

Em síntese, foram propostas algumas postulações a partir das quais se buscou mostrar que, para caminhar em direção à alteridade e respeitando as diferenças, sem impor discriminações, devem-se valorizar as produções literárias, as identidades das religiões e os sagrados, sem impor qualquer estereotomia ocidental. Isso, portanto, constitui a base de uma epistemologia dos sagrados subalternos.

A ciência humana, em especial a Ciência da Religião, não deve relegar as produções, as identidades e o respeito às outras religiões, uma vez que elas também precisam fazer-falar. É preciso estudá-las, analisá-las, compreendê-las como fenômeno em todas as suas possibilidades, amplitudes e realidades, inclusive em todos os campos do saber humano. Afinal, o que se preconiza, na atualidade *pós-moderna*, não é o preto

---

<sup>3</sup>Nogueira (2020) menciona que a mensagem de Feliciano foi apagada evidenciando “o mesmo procedimento adotado pela branquitude acrítica (CARDOSO, 2011) em relação ao racismo.” Desse modo, todas as ações racistas e discriminatórias são “apagados pela simples negação [e] infelizmente isso tem funcionado. Basta um pedido de desculpas ou o apagamento para que, segundo eles, o racismo nunca tenha existido” (NOGUEIRA, 2020, p. 49).



no branco, esta ou aquela, o nosso e o dele, a minha ou a sua religião – isso é delírio maniqueísta –, mas o colorido que cada crença traz à humanidade.

### **Referências Bibliográficas**

BERGER, Peter L. **Em favor da dúvida: como ter convicções sem se tornar fanático**. Tradução de Cristina Yamagami. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

\_\_\_\_\_. **Os múltiplos altares da modernidade rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Tradução de Myriam Ávila, et al. 2<sup>a</sup>. ed. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2014.

\_\_\_\_\_. **A Questão do Outro: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo**. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Orgs.). **Pós-Modernismo e Política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992, p. 177-203.

BIBLIA, NTLH, Bíblia de Estudo – **Nova tradução da linguagem de hoje (NTLH)**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012, p. 1792.

**BOURDIEU, Pierre. Meditações pascalinas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.**

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. 1997. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 5. Rio de Janeiro: Ed. 34.

FELICIANO, Marco. **Africanos descendem de ancestral amaldiçoado por Noé...** Twitter, 30 mar. 2011.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciado em 02 de dezembro de 1970**. 24<sup>o</sup>. Edição – São Paulo: Editora Loyola, 2014.

GEERTZ, C. **Nova Luz Sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, Ed., 2001.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2005.

\_\_\_\_\_. **Da Diáspora: Identidade e Mediações Culturais**. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. **O Ocidente e o Resto: Discurso e Poder**. Projeto História, São Paulo, n. 56, p. 314-361, 2016.

LATUOR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Ed. Edusc, 2002.



\_\_\_\_\_. **Jamais Fomos Modernos:** ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista.** 3. ed. São Paulo: Sundermann 2017, p. 70.

NOGUEIRA, Sidnei. **A verdade sobre a intolerância religiosa é branca:** mais um dos tentáculos do racismo. In: Carneiro, Sueli. *Intolerância Religiosa, Feminismo Plurais.* São Paulo: Jandaira [Pólen], 2020, p 160.

RASCHIETTI, Stefano. **Extra ecclesiam nulla salus:** história e atualidade de um axioma. *Caminhos de Diálogo* (Revista Brasileira de Diálogo Ecumênico e Inter-religioso). Curitiba v. 5, n. 7, 2017.

SAID, Edward W. **Cultura e Imperialismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Cultura e política.** São Paulo: Bomtempo, 2003.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.