



## Sobre decolonialidade da fé e heteroteotopias: a macumba como espiritualidade marginal e teogonia marginalizada

On the decoloniality of faith and heterotheotopias: macumba as marginal spirituality and marginalized theogony

Alexandre Marques Cabral<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo primário deste artigo é articular as noções de *colonialidade da fé*, *heteroteotopia de terreiro* e *teogonia marginal das macumbas*. O horizonte a partir do qual este estudo se desenvolve é a colonialidade entendida como *lógos* histórico, que sobrevive ao fim das relações coloniais modernas entre metrópoles europeias e colônia e perpetua diversas opressões estruturais, como racismo sistêmico, opressão de gênero, empobrecimento de classes subalternas etc. Dentre os vetores da colonialidade destacados pelos estudos decoloniais (colonialidades do poder, do saber e do ser), entendo ser preciso caracterizar a *colonialidade da fé*, algo desconsiderado pela maior parte da literatura decolonial. Se a colonialidade da fé incide diretamente no controle do *espírito* e na dominação contínua dos sentidos decisivos das condições eco-político-existencial dos seres humanos, as formas de resistência à colonialidade da fé exigem novas teogonias. Por heteroteotopia, inspirado em Foucault, compreendo divindades qualitativamente distintas que nascem e se afirmam no interior da colonialidade da fé, o que exige uma espiritualidade marginal e nos permite pensar estas outras divindades também como marginalizada. Para exemplificar a heteroteotopia decolonial, irei caracterizar as macumbas brasileiras como paradigmas de análise.

**Palavras-chaves:** Decolonialidade da fé. Colonialidade. Heteroteotopia. Macumba.

**Abstract:** The primary objective of this article is to articulate the notions of *coloniality of faith*, *heterotheotopy of terreiro* and *marginal theogony of macumbas*. The horizon from which this study develops is coloniality understood as historical *logos*, which survives the end of modern colonial relations between European metropolises and colonies and perpetuates various structural oppressions, such as systemic racism, gender oppression, impoverishment of subordinate classes, etc. Among the vectors of coloniality highlighted by decolonial studies (colonialities of power, knowledge and being), I believe it is necessary to characterize the coloniality of faith, something disregarded by most decolonial literature. If the coloniality of faith directly affects the control of the spirit and the continuous domination of the decisive meanings of the eco-political-existential conditions of human beings, forms of resistance to the coloniality of faith require new theogonies. By heterotheotopy, inspired by Foucault, I understand qualitatively distinct deities that are born and assert themselves within the coloniality of faith, which requires a marginal spirituality and allows us to think of these other deities as also marginalized. To exemplify decolonial heterotheotopy, I will characterize Brazilian macumbas as paradigms of analysis.

**Keywords:** Decoloniality of faith. Coloniality. Heterotheotopy. Macumba.

---

<sup>1</sup> Professor associado dos departamentos de filosofia da UERJ e do Colégio Pedro II. Doutor em filosofia e teologia, respectivamente, pela UERJ e PUC-RJ.



## Introdução

O presente trabalho possui como objetivo primário articular as noções de *colonialidade da fé*, *heteroteotopia de terreiro* e *teogonia marginal das macumbas*. Para dar conta dessa relação é preciso começar a caracterização da relação entre colonialidade e fé, algo não explícito em muitos estudos decoloniais. Em um segundo momento, é preciso questionar o sentido de heteroteotopia e como este conceito se relaciona com as experiências vividas de terreiro. Por fim, como as macumbas podem ser compreendidas como espaço de reexistência sob a forma de uma teogonia marginal. A colonialidade se revela, como parece ficar claro, como fundo histórico a condicionar cada conceito e cada relação a ser tematizada. Devido à complexidade das questões levantadas, esse texto se quer provisório e sintético, aberto, portanto, a ulteriores reelaborações. Em que sentido, pergunto, a colonialidade deve ser conjugada com a noção de fé? Por que é preciso acrescentar à tríade colonialidade do ser, do saber e do poder a colonialidade da fé?

O tema da decolonialidade ou descolonialidade parece ter aflorado nos últimos anos, no Brasil. Se levarmos em consideração o fato de as pesquisas decoloniais terem começado a se desenvolver a partir dos anos 1990, houve alguma demora nesse florescimento. Ainda assim, ele está se disseminando e, talvez, se enraizando em solo nacional, além de estar produzindo muitos frutos. É que somos todos/as herdeiros/as da colonização europeia, sobretudo via Portugal, mas também através de outros países do hemisfério norte. E, apesar de a descolonização presente na independência brasileira ter dado as caras desde o início do século XIX (1822), a colonialidade não nos abandonou. Isso se deve ao fato de a colonialidade ser um *lógos* histórico, ou seja, um projeto histórico de mundo, que nasceu com a colonização do chamado Novo Mundo, mas se autonomizou e sobreviveu à sua derrocada. Foi-se Portugal e ficou a lógica colonial. Foram-se a Espanha e a Inglaterra, mas restou a colonialidade como lógica hegemônica na estruturação das Américas. Isso significa que a colonialidade é aquilo que os gregos chamaram de *arché*, a saber, princípio condutor da história do Novo Mundo.

Por isso, nossa temporalidade, nossas culturas, nossas subjetividades e nossas cosmopercepções são marcadas pela lógica colonial. Essa lógica histórica, contudo, não pode ser considerada neutra, seja em âmbito político, ético, epistemológico, religioso etc. Trata-se de um projeto letal que naturaliza as violências que exerce nos corpos que são eleitos como suas vítimas preferenciais. É nesse sentido que a colonialidade assume caráter inventivo, pois suas formas de violentar são diversas: divisão e dominação de



territórios, hierarquização racial, dominação de gênero, sujeição militar e policial da parcela racialmente inferiorizada da sociedade, criação de instituições e leis que garantem privilégios para a parcela branca, heterossexual, cristã e masculina da população, produção de subjetividades que naturalizam as violências estruturais coloniais, produção de conhecimentos (epistemologias) que serão operacionalizados pelos grupos privilegiados e serão considerados verdadeiros em detrimento de outras formas de conhecimento, sobretudo conhecimentos ancestrais inadequados aos critérios eurocêntricos de fabricação de saber, criação de modos de produção econômicos que produzem abismos entre grupos ricos e pobres/miseráveis etc.

### 1. Desenvolvimento do tema

Colonialidade não significa o mesmo que colonialismo. Colonialismo denota uma relação política e econômica na qual a soberania de um povo reside no poder de outro povo ou nação, o que constitui tal nação em um império. Diferente dessa ideia, a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas que em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, se refere ainda mais à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, ainda que o colonialismo preceda à colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. Ela mesma se mantém viva em manuais de aprendizagem, no critério para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em tantos outros aspectos de nossa experiência moderna. Em um sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente. (Maldonado-Torres, 2007, p. 131).

Do que fora dito acima, é preciso reconhecer que a Europa possui uma atuação preponderante na criação e disseminação da colonialidade. Isso parece um contrassenso, pois a Europa sempre atuou com vistas à promoção da “humanidade” e à salvação dos povos em geral. Mas é justamente essa retórica autoglorificadora da Europa que é questionada pelos estudos decoloniais. Enquanto meta de todos os povos não-europeus, a Europa é porta-voz privilegiada do sentido último do ser humano, dos conhecimentos verdadeiros, dos valores morais, da organização política e jurídica de uma comunidade, da verdadeira crença e do verdadeiro Deus. Não à toa, ideias como progresso, evolução e desenvolvimento passaram a se identificar com as práticas, pensamentos e modos de ser europeus. Ainda que a Europa esteja aberta à sua própria evolução, em relação aos demais povos, ela aparece como meta a ser alcançada, paradigma a ser seguido. Ao mesmo tempo,

a Europa assume a missão messiânica de libertar os demais povos do atraso, da barbárie, do paganismo, do primitivismo, do obscurantismo, da imoralidade, da depravação, da idolatria, do fetichismo etc. Essa face messiânica parece legitimar todas as invasões decorrentes da sua expansão marítima, comercial e colonial a partir de 1492. Justamente porque o pressuposto dessas práticas europeias foi e ainda é a violência colonial, os estudos decoloniais passaram a chamar o sistema-mundo moderno de modernidade-colonialidade. Por um lado, a hifenização mostra que a modernidade é acompanhada pela colonialidade. Por outro, ao hifenizar modernidade-colonialidade, os estudos decoloniais querem mostrar que a colonialidade é o correlato essencial da modernidade, o que equivale a dizer que a lógica colonial não é um efeito colateral da modernidade, que poderia ser extirpado com alguma medida moral, política e/ou religiosa. Antes disso, a colonialidade é a seiva da qual se alimenta o desdobramento histórico da modernidade. Daí a perversa aliança entre discursos positivos e práticas destrutivas na modernidade. Como afirmaram Mignolo e Grosfoguel: “a retórica positiva da modernidade justifica a lógica destrutiva da colonialidade” (Grosfoguel; Mignolo, 2008, p. 31).

Ainda que a colonialidade seja uma lógica hegemônica a ditar o curso histórico de muitas culturas, sua dinâmica não é homogênea. Antes, a colonialidade é uma lógica histórica composta por forças diversas. Daí os estudos decoloniais falarem em três colonialidades, que, por sua vez, operam em conjunto, de modo interseccional, a saber, colonialidade do ser (ontológica), do saber (epistemológica) e do poder (política). Diria que são vetores da lógica colonial, que atuam simultaneamente. Sem entrar nos pormenores dessa tríade, o que fiz alhures (cf. Cabral, 2022 a), é possível afirmar que as três colonialidades forjam a subjetividade, condicionam a sociedade, estruturam os modos de conhecimento e promovem sujeição e exposição a vários tipos de morte derivados de práticas de violência e injustiça.

No que concerne à colonialidade do ser, a lógica colonial se impõe à medida que produz sub-seres. Trata-se daquilo que Maldonado-Torres chamou de diferença subontológica, que se difere da diferença entre ser e ente, que Heidegger nomeou de diferença ontológica. A diferença subontológica nada mais é que a diferença ontológica colonial. Ela se caracteriza por dividir os seres humanos em seres e subseres. Assim, forma-se um tipo específico de alteridade, que nada tem a ver com irreducibilidade e transcendência, como pensou Lévinas (cf. Lévinas, 2000, cap. I), mas como sub-alteridade ou desalterização, ou seja, subtração do sentido afirmativo da alteridade e transformação



da alteridade em menos-ser. Como afirmou Maldonado-Torres: “A colonialidade do ser não se refere, pois, meramente à redução do particular à generalidade do conceito ou a um horizonte de sentido específico, mas à violação do sentido da alteridade humana, até o ponto onde o alter-ego fica transformado em sub-alter.” (Maldonado-Torres, 2008, p. 150) O efeito histórico da colonialidade do ser é um só: produzir o *damné*, isto é, a existência condenada, infernizada ao longo da vida. Na condenação, a vida dos subseres está sempre exposta à morte injusta. “Enquanto o Dasein está perdido no ‘a gente’ e alcança a autenticidade quando antecipa sua própria morte, o condenado (*damné*) confronta a realidade de sua finitude e o desejo pela sua desapareição como aventura diária” (Maldonado-Torres, 2008, p. 148).

A colonialidade do saber promove uma verdadeira guerra contra epistemologias não ocidentais. As epistemologias euro-ocidentais, de forma narcisista, só validam seus conhecimentos mediante a negação ou sujeição de conhecimentos diferentes dos seus. Seus critérios de validação de si passam a ser critérios de validação de todo e qualquer conhecimento. Ao mesmo tempo, seus horizontes hermenêuticos delimitam o campo de inteligibilidade de toda realidade possível. Por exemplo, desde o século XVII, as epistemologias euro-ocidentais se orientaram por uma dicotomia de matriz metafísica incontornável, a saber, a correlação sujeito-objeto. Desde então, essa dicotomia serviu de eixo compreensivo dos conhecimentos em geral. Disso derivou a invisibilização de diversos conhecimentos irredutíveis às noções de sujeito e objeto. Por outro lado, ideias como objetividade, certeza, universalidade, fundamentação racional, dentre outras, inviabilizaram o reconhecimento de outras formas de conhecimento como possuidores da mesma dignidade que aqueles euro-ocidentais. Por esse motivo, conhecimentos decorrentes da experiência afetiva de mundo, conhecimentos orais, conhecimentos baseados no compromisso ético do cuidado com vulneráveis são considerados inferiores ou subconhecimentos. Ora, conhecimentos irredutíveis às epistemologias ocidentais modernas são, na maior parte das vezes, racializados e estigmatizados. São conhecimentos nascidos de culturas e pessoas negras, ameríndias, pessoas LGBTQ+, pessoas em situação de rua etc. Tais conhecimentos são considerados subjetivistas, não universais, primitivos, corporais, sem rigor, metafóricos etc. À medida que esses conhecimentos são silenciados, muitos modos de viver, sentir, desejar, crer são violentados. Esse é o sentido violento dos epistemicídios em geral. Basta pensar nas universidades ocidentais para vislumbrar essa prática epistemológica violenta. Como afirmou Grada Kilomba: “somos capturadas/os em

uma ordem violenta colonial. Nesse sentido, a academia não é um espaço neutro nem tampouco simplesmente um espaço de conhecimento e sabedoria, de ciência e erudição, é também um espaço de v-i-o-l-ê-n-c-i-a.” (Kilomba, 2019, p. 51).

Por fim, a colonialidade do poder assinala que as forças políticas (relações de poder) não são exercidas com a finalidade de produzir condições de exercício da liberdade. As relações de poder se estruturam mediante práticas de opressão. A opressão se identifica com formas de dominação de vidas subhumanizadas e de sua exposição contínua a experiências de morte. Essas relações coloniais de poder se verificam em âmbitos macro e micropolíticos, permeando as relações afetivas, as injúrias raciais, as práticas de escravidão e/ou o trabalho realizado em condições claramente precárias, o empilhamento dos corpos negros em favelas, a precarização das condições de vida de comunidades indígenas, quilombolas, LGBT+ etc. Isso se revela melhor quando levamos em consideração a correlação centro-periferia, que posiciona a Europa em lugar hierárquico verticalizado de superioridade e insere os povos colonizados no (não) lugar de inferioridade.

Como afirmou Quijano:

A posterior constituição da Europa como nova identidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. (Quijano, 2005, p. 118).

As três colonialidades são atravessadas e estudadas por três marcadores de opressão: gênero, raça e classe. Por isso, os estudos decoloniais trabalham com o entrecruzamento das três colonialidades com os três marcadores de opressão. Assim, os sofrimentos derivados das práticas coloniais de injustiça, os modos de invisibilização dos corpos, as formas de exposição à morte, a variação histórica da iniquidade, os tipos de exclusão etc. podem ser compreendidos em suas nuances e diversificações. Isso porque a opressão colonial não é unívoca, mas polissêmica e diversa. Uma rápida olhada nessas duas tríades – colonialidades do ser, saber e poder e marcadores de gênero, raça e classe – deixa entrever certos limites hermenêuticos no que concerne à inteligibilidade da complexidade da lógica colonial. Onde fica a colonialidade do produzir (economia), uma vez que o marcador de classe se relaciona diretamente com a economia? Há uma colonialidade específica para a produção econômica? E a colonialidade da Terra, ou seja,

dos ecossistemas em geral? As duas tríades não são claramente antropocêntricas? Se são, como dar conta da questão ecológica, se é mais do que notório que a colonialidade possui caráter ecogenocida ou necroecopolítico? (cf. Cabral, 2022 a)

Como dito anteriormente, este estudo não pretende dar conta dessas questões acima assinaladas. Antes, gostaria de questionar outra colonialidade ainda desconsiderada pelos estudos decoloniais da atualidade, qual seja, a colonialidade da fé. Essa colonialidade age, quase sempre, em meio à simbólica religiosa, porém não se reduz a ela, uma vez que a experiência da fé, que aqui será identificada com o complexo conceito de espiritualidade, não se reduz à religiosidade, compreendida como cultivo de sentidos da existência humana no interior de práticas religiosas institucionalmente reconhecidas. Entendo, por um lado, que a colonialidade da fé incide diretamente no que gostaria de chamar de sentidos decisivos da condição humana e, por outro, controla o espírito. Ademais, a colonialidade da fé atua nos símbolos sagrados e na significação das divindades em geral. Por isso, como procurarei mostrar sinteticamente, as divindades “colonizadoras” justificam práticas e experiências coloniais. Para se reexistir às divindades colonizadoras, uma das estratégias plausíveis consiste em afirmar divindades marginalizadas e construir espiritualidades marginais.

### 3.

Derivado, no sentido aqui operado, das tradições religiosas e culturais abraâmicas e presente em palavras que atravessam o nosso cotidiano – como, por exemplo, “espíritos” e “espiritual” –, o espírito responde pela integralidade da condição humana, uma vez que articula a pluralidade que somos, por meio das múltiplas experiências que cultivamos. Isso equivale a dizer que o espírito promove a unidade da existência humana, ao mesmo tempo que sustenta e atravessa a diversidade de suas relações e experiências. É que o ser humano não é semelhante a uma pizza, que pode ser dividida em diversas partes. A condição humana não é “fatiável”. Por isso, quem somos se manifesta integralmente em cada experiência, em cada comportamento, em cada relação, em cada desejo, em cada afeto, em cada ação, em cada pensamento etc. Nosso ser acontece inteiramente em tudo que desempenhamos. Se levarmos em conta a noção existencial de sentido, talvez fique mais inteligível o conceito de espírito aqui trabalhado. A condição humana precisa articular sentido, uma vez que todo sentido responde pela significação das nossas experiências, dos seres com os quais nos relacionamos, além de responder pelo

direcionamento da nossa existência no mundo. Em outros termos, todo sentido articula direcionamento e significação. (cf. Heidegger, 2006, §§ 31-32) Se o ser humano não é um conjunto de fragmentos justapostos, então, sua existência é atravessada, por um lado, por muitos sentidos, por outro, ela é organizada temporariamente por um sentido fornecedor da sua unidade temporal. Unidade de sentido e multiplicidade de sentidos acontecem conjuntamente. Isso me permite vislumbrar a seguinte dinâmica: há, na condição humana, sentidos transitivos, que se referem a experiências com seres diversos: a comida, aquela outra pessoa, uma prova a ser realizada etc. Cada experiência dessas é atravessada por um sentido. Esses sentidos são transitivos. Porém, há sentidos que respondem pela intransitividade da condição humana. Esses sentidos se relacionam com o fato (não objetivo) de que somos, de que existimos, de que devemos responder pela facticidade de ser e por toda a sua dinâmica. A relação entre sentidos transitivos e intransitivos marca exatamente a noção de espírito que aqui nos interessa.

O espírito responde, a um só tempo, pela transitividade de nossas experiências de mundo e pela intransitividade da nossa existência. Basta pensar no sentido não biológico de vida, para essa relação entre intransitividade e transitividade se evidenciar melhor. Nossas vivências são diversas, mas o ato de viver não se reduz a nenhuma das vivências, ainda que as atravesse por inteiro. Viver atravessa e excede o vivido (vivenciado). Em todo vivido o viver acontece, porém o viver ultrapassa o vivido pelo fato de excedê-lo. Daí ser possível afirmar que viver é simultaneamente imanente e transcendente em sua relação com o vivenciado. Em outras palavras, o sentido que se afirma no verbo viver articula, transpassa e excede o vivenciado. Há, portanto, uma relação de transimanência entre viver e vivências. O espírito é justamente esse acontecimento em meio ao qual o entrelaçamento de viver e vivenciado se dá e a vida se afirma na integralidade criativa que é a sua. Assim, a vida se dá ao mesmo tempo como singularidade, relacionalidade e excesso. Como disse Leonardo Boff:

O espírito humano [é entendido] como força de sintetização e criação de unidade. (...) O espírito humano é uma força de socialização e de comunicação. (...) O espírito humano é uma força de significação: tudo o que o ser humano enfrenta possui significação para ele. (...) O espírito humano é uma força de transcendência: o ser humano nunca pode ser encapsulado numa fórmula ou enquadrado em alguma estrutura. Ele desborda e permanece sempre uma interrogação aberta para cima, para os lados, para dentro e para além dele mesmo. (Boff, 2004, p. 219-220).

A espiritualidade, apesar de ser um conceito moderno, assinala o exercício qualificado do espírito. O espírito, como se pode perceber, não é uma propriedade



metafísica, mas um modo de ser através do qual a dinâmica da vida acontece qualitativamente de modo afirmativo e potencializador. O que está em questão no exercício da espiritualidade é a vitalidade da vida e seus modos afirmativos de ser. A intensidade da espiritualidade se revela no grau de afirmatividade da existência em meio às suas experiências transitivas e intransitivas. Como tais experiências nunca são solipsistas, a espiritualidade conjuga o exercício da vida em meio às relações onde a própria vida singular do vivente acontece. Ao mesmo tempo, se o espírito possui como sentido o movimento de transcendência que se identifica com sua abertura criativa e criadora para todas as direções em que ele é exercido, então, a espiritualidade também é compreendida como potência criadora. Os sentidos que decidem a integralidade da condição humana, na transitividade e intransitividade de suas experiências, na transcendência criadora que é a sua, são sentidos espirituais, pois são sentidos decisivos. Sentidos decisivos, como afirmei anteriormente, são aqueles que respondem pela vitalidade que é a nossa e pela qualidade da nossa existência. É exatamente em relação ao espírito e ao exercício da espiritualidade, que acontece a colonialidade da fé.

Devo relembrar o que fora dito: o que estou a chamar de espiritualidade e de fé foram culturalmente capturadas pelas instituições religiosas. Por isso, a colonialidade da fé é, a um só tempo, colonialidade da espiritualidade e colonialidade exercida por certa religiosidade hegemônica. No caso da formação violenta do Brasil, a religiosidade colonial é cristã: inicialmente católica e, posteriormente, sobretudo a partir das missões protestantes estadunidenses (sulistas) no século XIX, evangélica. O cristianismo colonial é responsável pela colonialidade da fé no Brasil e em todas as Américas. Conhecemos, portanto, o Cristo colonial, que nada ou quase nada se assemelha a Jesus de Nazaré, assassinado na cruz por ser considerado herege (blasfemo) segundo o Sinédrio judaico e subversivo político pelo regime imperial romano. (cf. Boff, 1994, p. 53-55) No Jesus colonial, o crucificado se tornou crucificador. Por esse motivo, o Cristo colonial é racista, sexista, misógino, LGBTfóbico, etnocida, ecocida, imperialista, capitalista, dentre outras características nefastas. Ele apoia a indústria armamentista e o armamentismo como ideologia. Em nome da vida, promove a morte e, em nome de Deus, o ódio ganha máscaras de amor. Vale levar aqui em conta a carta dos indígenas Máximo Flores, Emmo Valeriano e Ramiro Reynaga entregue ao Papa João Paulo II, por ocasião de sua visita ao Peru, em 1985. Em um certo momento, a carta diz:

Nós, índios dos Andes e da América, decidimos aproveitar a visita de João Paulo II para devolver-lhe sua Bíblia, porque em cinco séculos ela

não nos deu nem amor, nem paz, nem justiça. Por favor, tome de novo sua Bíblia e devolva-a a nossos opressores, porque eles necessitam de seus preceitos morais mais do que nós. Porque, com a chegada de Cristóvão Colombo, se impôs à América, com força, uma cultura, uma língua, uma religião e valores próprios da Europa. (...) a Bíblia chegou a nós como parte do projeto colonial imposto. Ela foi a arma ideológica deste assalto colonialista. A espada espanhola, que de dia atacava e assassinava o corpo dos índios, de noite se convertia em cruz que atacava a alma índia. (Boff, 1991, p. 13).

Deus e opressão, Bíblia e violência, cristianismo e assassinato, Cristo e escravidão – eis alianças espúrias que transformaram a religião cristã em uma das forças protagonistas da lógica colonial. Ao tipo de poder exercido pela colonialidade da fé de matriz cristã, chamo de sacropolítica colonial cristã. (cf. Cabral, 2022 b) Sacropolítica é um tipo de exercício de poder que, semelhante à biopolítica foucaultiana (cf. Foucault, 1988) e à psicopolítica de Byung-Chul Han (cf. Han, 2018), incide em certo modo de ser para promover e legitimar uma forma específica de violência. Se em Foucault a biopolítica atua na vida biologicamente investida (pelos discursos e práticas biomédicos e biológicos); se a psicopolítica atua no psiquismo humano, com o intuito primário de produzir o sujeito do desempenho correlato ao neoliberalismo contemporâneo, na sacropolítica o poder atua no espírito, dele retirando suas possibilidades afirmativas de vitalização da vida. Os sentidos decisivos deixam de potencializar a condição humana no mundo e na Terra, ou seja, na rede de (inter) dependências dos demais seres finitos. A sacropolítica se apropria dos símbolos e práticas religiosos e transforma as divindades e a própria fé (espiritualidade) em experiências fomentadoras de formas mortas de vida. Com a colonialidade cristã, a sacropolítica brasileira se identificou com a sacropolítica colonial cristã. Ora, devo recordar que essa colonialidade atua de modo interseccionado com as demais colonialidades anteriormente caracterizadas. Uma vez que a sacropolítica colonial cristã se identifica com o tipo de colonialidade da fé preponderante no Brasil (e nas demais partes das Américas), é preciso reconhecer que ela atua em conjunto com outras forças históricas, para criar sujeitos e coletividades reféns do sentido messiânico da lógica colonial. Como é possível reexistir à aliança entre cristianismo e colonialidade? É possível realizar um giro decolonial da fé?

#### 4.

Resistências não são simplesmente oposições. É que, se a resistência se reduzir à mera recusa, é possível que ela se transforme em reatividade e, conseqüentemente, em

ressentimento. Não foi à toa que Nietzsche identificou na reatividade ressentida a oposição a modos afirmativos de ser (que ele chamou de “senhor” ou “nobre”). Não só isso. O dizer “não” aos senhores faz da negação a única condição de criação de sentidos (valores) para a vida (vontade de poder). Dessa negação, a vida reativo-ressentida cria sentidos para si por meio da inversão (e não subversão ou perversão) da qualidade vital da existência senhorial. Por isso, ela é considerada uma vida escrava, pois não consegue afirmar criativamente a si mesma, mas depende sempre do outro a ser negado, para que, por meio da inversão mencionada, sua existência tenha algum sentido. (cf. Nietzsche, 2000, *Para uma genealogia da moral*, I, §10) Para não se confundir com reatividade e ressentimento, a resistência aqui pensada deve ser entendida, por um lado, como negadora da opressão, por outro, como criadora de modos qualitativamente alternativos, não opressores. (cf. Cabral, 2020) Em condições coloniais, essa resistência passa a ser reexistência. A criação qualitativa de modos outros de ser faz da reexistência uma máquina de perversão da lógica colonial. A reexistência à colonialidade da fé repete, a seu modo, essa dinâmica ambivalente (negação/criação). Aqui, destacarei somente duas características do que gostaria de chamar de reexistência da fé, a saber, aquelas que afirmam divindades marginalizadas e constroem espiritualidades marginais.

A colonialidade da fé produz o que entendo por deicídio teofágico colonial cristão. O Deus colonial se afirma, por um lado, mediante a anulação metafísica de outras divindades possíveis. O Deus metafísico uno e único apaga, invisibiliza e inviabiliza outras divindades. Como mostrei em outros estudos (cf. Cabral, 2015; 2022 b), a metafísica cristã se estruturou por meio do esvaziamento semântico de diversas outras divindades. O que Nietzsche chamou de “monótono-teísmo cristão” (Nietzsche, 2016, § 19) nada mais é que o efeito imediato dos deicídios cristãos. Assassinar outras divindades não significa, nesse caso, fazê-las desaparecer, mas impedir que suas semânticas atuem e estruturam nossos modos de ser de forma afirmativa. Isso acontece quando a divindade cristã *des-significa* e *re-significa* o complexo semântico de outras divindades de modo moralmente negativo.

Os sentidos positivos e afirmativos que estruturavam as experiências dessas divindades passam a ser interpretados moralmente como maus. Em outros termos, o deicídio cristão acontece através de certas hermenêuticas morais, que introduzem a noção de mal nas divindades irredutíveis ao sentido metafísico-moral do Deus cristão. Isso não acontece uma vez só. O Deus cristão só se afirma na existência de quem se relaciona como

ele (ele, no masculino, pois se trata de uma divindade patriarcal), caso a todo momento rebaixe moralmente outras possibilidades teofânicas. Daí ser possível dizer que a divindade cristã se alimenta de outras divindades – teofagia. Ela se nutre do processo de *amal*-diçoamento, isto é, de introdução do mal nos átrios de toda divindade (ou deidade) que não se identifique com seus atributos e com seu sentido moral. O deicídio teofágico colonial amaldiçoa divindades originárias de grupos, povos e culturas que são identificados como subpovos, subculturas e subhumanos. São divindades racialmente inferiores, pois pertencem a grupos raciais subalternizados. São divindades generificadas como inferiores, pois se referem a identidades de gênero subalternas. São divindades classificadoras, pois se relacionam com populações pobres ou miseráveis (classes inferiores). Essas divindades são amaldiçoadas por meio de processos de demonização. Assim, o maniqueísmo colonial cristão domina outras divindades e se nutre de seu esvaziamento semântico. Talvez o exemplo mais evidente seja a diabolização do Orixá Exu e dos/as Guias de Umbanda e Omolokôs associados/as a esta divindade iorubá. Vale a pena reproduzir uma passagem do livro *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?*, de Edir Macedo, para exemplificar discursivamente esse deicídio colonial cristão:

Já oramos muitas vezes por pessoas viciadas em tóxicos, bebidas alcoólicas, cigarro ou jogo, e na maioria dos casos o responsável por tudo é o exu chamado “Zé Pilintra”, ou “Malandrinho”, ou outro dessa casta. Prostitutas, homossexuais e bissexuais são possuídos por pombagiras (“Marias-Molambos”, “Cigana” etc.). Nos casos em que as pessoas estão perdendo tudo o que têm e caindo em desgraça, normalmente por detrás estão demônios que se dizem chamar “Exu do Lodo”, “Exu da Vala” e outros. (Macedo, 2019, p. 19).

Ainda que diversas divindades do panteão iorubá tenham sido, ao longo dos séculos, demonizadas, é mais do que óbvio que Exu é o alvo preferencial do deicídio teofágico colonial cristão. (cf. Silva, 2022, I parte) Exu é vítima do gesto colonial cristão mais tradicional: aquele que enquadra toda e qualquer divindade na dicotomia bem-mal de matriz metafísico-moral. Contudo, devo observar que, assim como o ser humano, uma divindade, mesmo que dominada por um processo deicida teofágico, não pode ser assimilada de modo absoluto. Em outras palavras, as práticas deicidas e teofágicas não totalizam a divindade assimilada e violentada de modo cabal. Por isso, mesmo na condição político-moral de marginalidade, uma divindade violentamente sujeitada pelo Deus colonial pode se afirmar em sentido contrário ao próprio processo deicida ao qual está submetida. Mas, como isso é possível? Para responder essa questão, é preciso levar em conta a relação de interssignificatividade entre uma divindade e o ser humano. Como



afirmou Rubem Alves: “O símbolo ‘Deus’ [eu diria: toda divindade] vem à luz, assim, como expressão de uma relação [de significação com o mundo]”. Conclusão: “quantos deuses há quantas são as interpretações [de mundo]” (Alves, 1972, p. 16).

Para Alves, o mundo é o espaço histórico-cultural de condicionamento da coexistência humana. O significado de uma divindade está diretamente ligado aos modos mundanos de coexistência humana. Ao mesmo tempo, eu diria que os modos de ser que nascem da relação com uma divindade dependem do significado da divindade em questão. Esse círculo virtuoso de interssignificatividade entre ser humano/divindade manifesta um processo de co-criação semântica. Quem uma divindade é depende de quem o ser humano (que com ela se relaciona) se torna; quem o ser humano que se relaciona com uma divindade é depende de quem esta divindade é. O sentido de uma divindade vem a lume em meio aos modos de ser onde ela se revela. Nesse sentido, divindade e ser humano são criações – co-criações. Como me revelou em entrevista a Pombagira Maria Mulambo das Almas:

A divindade pode ser muitas coisas. Essa Pombagira não vai te dar [a resposta para a questão do que significa divindade] de mão beijada. O problema é quando se diz que a divindade está lá, numa dimensão mais elevada, que só quem é especial tem acesso. Essa ideia de divindade se coloca como um ser que deve ser descoberto. Esse é o problema. Divindade também é criação. A própria ideia de divindade é uma criação.

Se, por um lado, as divindades marginalizadas pelo deicídio teofágico colonial cristão condicionam e são condicionadas por modos de ser também marginalizados (e vice-versa), por outro, o (não) lugar que estas divindades ocupam é questionado, relativizado e confrontado toda vez que significados e modos de ser irredutíveis às investidas coloniais cristãs se manifestam. A margem “ocupada” por essas divindades e esses modos de ser não é uma região “fora” das práticas coloniais cristãs. Antes, o “fora” está “dentro”; a margem se manifesta no interior da colonialidade cristã. Por isso, todas as vezes que religiosidades e espiritualidades são exercidas de modo irredutível à dicotomia bem-mal; todas as vezes que o exercício da espiritualidade celebra o corpo-em-festa (obs: o corpo sempre foi alvo do massacre colonial euro-cristão, seja pelas práticas ascéticas de caráter moral, seja pela escravidão); todas as vezes que o espírito inventa condições de igualdade de gênero e de orientação sexual; todas as vezes que o significado de uma divindade se relaciona com modos de ser afirmativos; todas as vezes que as divindades e a espiritualidade conectam amor e justiça; todas as vezes que as divindades não exigem



sujeição e subserviência como se tais comportamentos se identificassem com a experiência do respeito etc. – todas as vezes que isso acontecer a colonialidade cristã estará sendo confrontada e alguma reexistência da fé estará sendo exercida. É nesse sentido que espiritualidades marginais e divindades marginalizadas se interpenetram na tarefa de produzir reexistências da fé. Quando sentidos que afirmam a vida em condições de marginalidade colonial são exercidos, novos e outros significados de divindades marginalizadas também surgem e engravidam o mundo e a Terra de possibilidades não coloniais de ser. E quando novos e outros significados de divindades marginalizadas são criados e afirmados, modos não coloniais de ser são potencializados, ainda que as condições de violência colonial não se dissipem. Quando isso acontece, a decolonialidade da fé se torna uma possibilidade viva no mundo.

### Considerações finais

A decolonialidade da fé exige novos espaços e, portanto, novas espacializações. O espaço das alteridades negadas pela supremacia colonial da fé cristã condiciona os espaços das invisibilidades de outras divindades possíveis. Divindades, contudo, morrem semanticamente, porém não morrem como possibilidade acontecimental. Aos espaços de autoafirmação das divindades não hegemônicas em condição de deicídio, sobretudo deicídio colonial cristã, chamo de *heteroteotopia*. Trata-se de um conceito derivado diretamente da ideia foucaultiana de heterotopia, primeiramente desenvolvida em 1967. Enquanto espaço de alteridade no interior de uma mesmidade histórica, a heterotopia fala de uma irreducibilidade, aquela em que a experiência do espaço não pode ser enquadrada nos pares mesmo-outro e dentro-fora. Em “Outros espaços” (cf. Foucault, 2009), Foucault deixa claro que uma certa *heterotopia*, que é a que aqui interessa, caracteriza o espaço do desvio, dos comportamentos desviantes, inassimiláveis aos códigos normativos de regulação dos indivíduos e da sociedade em questão. De qualquer maneira, uma heterotopia pode assinalar uma experiência de transbordamento dos limites normativos do aceitável e do legítimo e isto em meio aos espaços delineados pela normatização.

A heteroteotopia é o espaço das divindades outras em meio às divindades hegemônicas e promotoras de deicídios históricos. A heteroteotopia é um espaço não inerte, o que me permite falar de espacialização heteroteotópica, ou seja, uma dinâmica de produção de espaços de autoafirmação das divindades outras. Em condições coloniais, toda heteroteotopia é uma autoafirmação decolonial das divindades sequestradas pela

colonialidade da fé. Essas divindades não falam, portanto, de fora dos lugares das divindades coloniais, mas nos interstícios de suas atuações e de seus poderes. A heteroteotopia não caracteriza somente o sentido acontecimental das divindades colonizadas e invisibilizadas, mas sobretudo a qualidade desse acontecimento. A heteroteotopia promove a tensão das divindades, uma *teomaquia*, que, por um lado, assinala a mescla das divindades tencionadas, por outro, mostra que as divindades marginalizadas estão sempre na iminência de se curvarem uma vez mais à supremacia da divindade dominante. Contudo, o sentido pleno das heteroteotopias só se revela, quando divindades outras reexistem às divindades hegemônicas. É exatamente nesse sentido que as espacializações dos terreiros, as espacializações das macumbas reexistem à colonialidade da fé.

Como mostra o Axé Ilê Opo Afonjá, os terreiros possuem a possibilidade de ser embaixadas. Enquanto tal, os terreiros podem ser o outro capturado, a África Negra, no Brasil colonial. Suas divindades e símbolos aparecem, nesse caso, como heteroteotópicas. A semântica dos outros-divinos e os modos de ser por estes condicionados se manifestam na espacialização dos terreiros. É nesse sentido que a espacialização de terreiro pode ser entendida como macumba. Não entendo macumba somente no sentido de Simas e Rufino:

MACUMBEIRO: definição de caráter brincante e político, que subverte sentidos preconceituosos atribuídos de todos os lados ao termo repudiado e admite impurezas contradições e rasuras como fundantes de uma maneira encantada de se encarar e ler o mundo no alargamento das gramáticas. O macumbeiro reconhece a plenitude da beleza, da sofisticação e da alteridade entre as gentes. A expressão macumba vem muito provavelmente do quicongo *kumba*: feiticeiro (o prefixo “ma”, no quicongo, forma o plural). Kumba também designa os encantadores das palavras, poetas. Macumba seria, então, a terra dos poetas do feitiço; os exaltadores de corpos e palavras que podem fustigar e atazanar a razão intransigente e propor maneiras plurais de reexistência pela radicalidade do encanto, em meio às doenças geradas pela retidão castradora do mundo como experiência singular da morte. (Simas; Rufino, 2018, p. 5).

A macumba, no sentido aqui compreendido, assinala uma multiplicidade de divindades, modos de ser, sentir, poder, saber exercidos em condições coloniais violentas, de hegemonia colonial cristã, com vistas a potencializar vidas despontualizadas e se contrapor à supremacia cristã-colonial. A macumba lega sabedorias ancestrais, sobretudo afro-ameríndias, e as permite operar de modo contrahegemônico e criativo. Por esse motivo, as nuances da decolonialidade macumbeira da fé devem ser pensadas pela capacidade de afirmar espiritualidades irreduzíveis aos contornos da colonialidade cristã.

Destaco três formas de decolonialidade macumbeira da fé:

- 1) Ressignificação do poder fora do *paradigma da guerra*. Ainda que a decolonialidade da fé precise se constituir em guerra, em oposição contínua à violência colonial, ela deve ser exercida afirmativamente, o que implica na transgressão dos termos da guerra e a instauração de sentidos afirmativos de poder. Nesse caso, o poder se revela como *possibilitação potencializadora dos corpos*, o que rompe radicalmente a ideia de uma onipotência bélica como sentido da contrahegemonia ao poder colonial cristão;
- 2) Desconstrução da *teologia do cagaço* de matriz colonial cristã: o inferno metafísico deve ser radicalmente desconstruído pela decolonialidade macumbeira da fé. Isso impõe a suspensão dos afetos reativos da tormenta, do terror e do medo metafísico, promotores de culpa e infantilismo político-existencial;
- 3) Perversão e não inversão dos *dispositivos metafísico-coloniais cristãos*. A colonialidade cristã sempre se legitimou por meio de estruturas político-discursivas metafísicas. Essas, porém, não se reduzem às hermenêuticas binárias tradicionais cristãs, que cindem o mundo em dois tomos qualitativamente distintos e hierarquicamente dispostos, movidos por um investimento de caráter claramente moral (Nietzsche). Antes, a metafísica colonial cristã é um dispositivo necroecopolítico que se estrutura de forma triádica e dispõe os corpos segundo a hierarquia ser, menos-ser e não-ser. (Cabral, 2023) Toda reexistência decolonial e contracolonial depende da perversão dessa estrutura, o que significa desconstruir a imagem organizacional da pirâmide pela lógica das *cirandas*. Não está em jogo a ideia de que os corpos oprimidos devem assumir os lugares dos corpos opressores. É isso que se revela nas incorporações de Guias negros e ameríndios em corpos brancos ou ainda divindades africanas (Orixás, Nkisis e Voduns) em corpos brancos, ou mesmo Pombagiras em corpos masculinos, por exemplo.

As heteroteotopias da macumba são fonte de espacializações decoloniais. Suas divindades marginais se conjugam com espiritualidades marginalizadas. Se a espiritualidade se identifica com o exercício de modos de ser afirmativos da existência, então, as divindades das macumbas, quando não cooptadas pela colonialidade da fé (cristianismo colonial), são contradivindades, o que significa dizer que toda divindade heteroteotópica em condições coloniais forma uma contrateogonia. O que essas divindades



e as espiritualidades correlatas possibilitam outra coisa não é que modos outros de ser, que perverte na interioridade da lógica colonial a qualidade das formas de vida por ela engendradas.

### Referências Bibliográficas

ALVES, Rubem. “Deus morreu – Viva Deus!”. In: ALVES, Rubem; MOLTMANN, Jürgen; SANTA ANA, Júlio de; LEPARGNEUR, Hubert; GORGULHO, Gilberto. **Liberdade e fé**. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1972.

ALVES, Rubem. **Variações sobre a vida e a morte**: o feitiço erótico-herético da teologia. São Paulo: Paulinas, 1982.

BOFF, Leonardo. **Paixão de Cristo – Paixão do mundo**: os fatos, as interpretações e o seu significado ontem e hoje. Petrópolis: Vozes, 1994.

BOFF, Leonardo. **Nova evangelização**: perspectiva dos oprimidos. Fortaleza: Vozes, 1991.

BOFF, Leonardo. **Ecologia**: Grito da Terra, Grito dos pobres. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

CABRAL, Alexandre Marques. **Morte e ressurreição dos Deuses**: ensaio de crítica aomonótono-teísmo metafísico cristão. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

CABRAL, Alexandre Marques. “Sacropolítica: sobre a teologia da morte desumana”. In: ANDRADE, Rubens de; FIGUEIREDO, Guilherme de Araújo de; DILLMANN, Mauro. **Morte, arte fúnebre e patrimônio**: lugares de memória, simbolismo e documentos post mortem, 2020b.

CABRAL, Alexandre Marques. **Ecofenomenologia decolonial**: variações fenomenológicas sobre a alteridade. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RJ/NAU, 2022 a.

CABRAL, A. M. **Teologia das encruzilhadas**: feminismo e mística decolonial nas Pombagiras de Umbanda. Rio de Janeiro: Mauad X, 2022 b.

CABRAL, Alexandre Marques. **Desidentidades e resistências**: ensaio de alterogêneses político-existenciais. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

CABRAL, Alexandre Marques. **Compaixão e revolta**: sobre sofrimentos e corpos vulneráveis no mundo da iniquidade. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.

CABRAL, Alexandre Marques. **Topologias do não-ser**: discutindo (sub) ontologia e colonialidade com Nelson Maldonado-Torres. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. São Paulo: Loyola, 1977.



DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. (org.) **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino- americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro.** Petrópolis: Vozes, 1993.

FANON, Franz. **Os condenados da Terra.** Portugal: Letra Viva, 2020.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber.** Rio de Janeiro:Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. “Outros espaços”. In: **Ditos e Escritos** vol. III. Estética: Literatura e Pintura,Música e Cinema. São Paulo: Forense Universitária, 2009

GROSFOGUEL, Ramón; MIGNOLO, Walter. Intervenciones Descoloniales: una breve introducción. **Tabula Rasa.** Bogotá - Colombia, No.9: 29-37, julio-diciembre 2008.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder.** Belo Horizonte: Aut-Aut, 2018.

HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit.** Tübingen: Max Niemeyer, 2006.

KILOMBA, Grada. **Memórias de plantação: episódios de racismo cotidiano.** Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito.** Lisboa: Edições 70, 2000.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?** São Paulo: Unipro, 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA Joaze (Org.); MALDONADO- TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico.** Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. La descolonización y el giro des-colonial. **Tabula Rasa.** Bogotá - Colombia, No.9: 61-72, julio-diciembre 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **El arte como território de re-existencia:** uma aproximação decolonial. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales.* VIII, pp. 26 - 28.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: a hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e saberes ocidentais.** Argentina: CLACSO, 2005.



NIETZSCHE, Friedrich. **Para uma genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”.  
LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves. **Exu: um Deus afro-atlântico no Brasil**. São Paulo: Edusp, 2022.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**, 2018.