

**AS SUBJETIVIDADES SUBALTERNIZADAS PELA COLONIALIDADE DO
SAGRADO: CONTRAPARTIDAS CRÍTICAS E PROPOSITIVAS DO CAMPO
EPISTEMOLÓGICO DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

SUBJECTIVITIES SUBORDINATED BY THE COLONIALITY OF THE
SACRED: CRITICAL AND PROPOSITIONAL COUNTERPARTS OF THE
EPISTEMOLOGICAL FIELD OF RELIGION SCIENCE

FLÁVIA RIBEIRO AMARO (*)



(*) **Flávia Ribeiro Amaro**

Pós-doutoranda em ciências da religião pela Universidade Metodista de São Paulo, doutora e mestra em ciências da religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora e graduada em ciências sociais pela Universidade Federal de Uberlândia.

E-mail: flavia.ramaro@gmail.com

Resumo: O presente artigo visa contribuir para a reflexão crítica sobre as arbitrariedades dos processos de subjugação social, política, econômica e cultural desencadeados pela imposição do sistema-mundo moderno/colonial. Ele propõe, pela introdução da problematização da “colonialidade do sagrado” na discussão, alternativas teóricas e metodológicas para o enfrentamento de tal condição. Por meio da epistemologia da ciência da religião, realiza-se uma revisão bibliográfica dos estudos das ciências da religião, enfatizando as interpelações da categoria ‘sagrado’. Para tanto, retoma-se a trajetória de institucionalização da disciplina, ressaltando-se a viabilidade das pesquisas empíricas consideradas capazes de destinar atenção a peculiaridades interpretativas das experiências místico-religiosas. Por meio disso, defendemos um comprometimento do pesquisador com o combate à intolerância e com o fomento do diálogo inter-religioso.

Palavras-chave: Colonialidade; Sagrado; Religião; Decolonialidade; Interculturalidade.

Abstract: This article aims to contribute to the critical reflection on the arbitrariness of the processes of social, political, economic, and cultural subjugation triggered by the imposition of the modern/colonial world system, while introducing the problematization of the “coloniality of the sacred” in the discussion and proposing theoretical and methodological alternatives for the treatment and confrontation of such condition. It is based on the epistemological point of view of the science of religion, for which a bibliographic review of the studies of religion was carried out, with emphasis on the interpellations of the category of the ‘sacred’, resuming the trajectory of the institutionalization of the discipline and emphasizing the feasibility of empirical research, considered capable of allocating attention to the interpretative peculiarities of mystical-religious experiences, as well as defending a commitment of the researcher to combat the fight against intolerance and to promote the interreligious dialogue.

Keywords: Coloniality; Sacred; Religion; Decoloniality; Interculturality.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

INTRODUÇÃO

Este artigo está organizado em três momentos.

Primeiramente, revisita-se o debate acadêmico em torno da categoria epistemológica de ‘sagrado’, situando-o na genealogia dos estudos da religião. Por meio disso, identificam-se os principais autores envolvidos no debate e suas respectivas abordagens teórico-metodológicas. Entre elas destacamos as de Rudolf Otto e Mircea Eliade, cujos esforços analíticos renderam muitas subvenções para a compreensão das representações do sagrado no decorrer da história das religiões.

Em um segundo momento, apresentam-se, em linhas gerais, as principais motivações que impulsionam o debate epistemológico latino-americano em torno do tema da decolonialidade e interculturalidade. Nessa perspectiva, importa localizar a questão do sagrado e da religião diante da abordagem decolonial e intercultural, bem como situar as iniciativas de intelectuais brasileiros e latino-americanos em prol da reflexão e divulgação de estratégias emancipadoras da opressão epistêmica. Destacamos aqui a Teologia da Libertação e o grupo de estudos Modernidade/Colonialidade.

No terceiro momento, propõem-se alternativas teórico-metodológicas interdisciplinares, defendendo-se a viabilidade da pesquisa empírica e o uso da observação participante. Além disso, especula-se sobre a proposição de uma intervenção prática que seja comprometida (por parte do pesquisador) com as questões apresentadas pela investigação, uma vez que essa investigação evidencia o papel do cientista da religião como apaziguador de animosidades e disputas a partir de uma postura de acolhimento da alteridade, bem como de fomento da tolerância e do diálogo inter-religioso.

1. A APREENSÃO DO SAGRADO NA GENEALOGIA EPISTEMOLÓGICA DOS ESTUDOS DA RELIGIÃO

Frente ao paradigma decolonial e intercultural, enfrentar o problema teórico-metodológico da ciência da religião demanda recobrir a trajetória epistemológica de desenvolvimento dos estudos da religião. Isso se dá sobretudo quanto ao tratamento da categoria ‘sagrado’, da pesquisa empírica de caráter cultural e interpretativa, e da postura engajada na contestação do processo de colonialidade do sagrado.

O surgimento da ciência da religião ¹ na Europa remonta ao período moderno, com as contribuições de Max Müller (1823-1906) e Cornelis Tiele (1830-1902), cujas ênfases no racionalismo científico — eurocêntrico, capitalista, cristão — relegava as manifestações do sagrado provenientes dos povos originários à condição de primitivismos, superstições e misticismos irrelevantes.

Nesse mesmo contexto, despontaram os antropólogos interessados nos estudos da religião tais como Lewis Henry Morgan (1818-1881) e Edward Burnett Tylor (1832-1917), integrantes da escola evolucionista, e conhecidos por conceberem um modelo positivista para a explicação da religião. Em suas concepções, a religião seria progressiva e partiria de estágios primitivos identificados no animismo, totemismo e fetichismo, passando pelo politeísmo, até chegar ao monoteísmo, o maior grau de desenvolvimento. Tal concepção científica foi fortemente influenciada pela biologia e pelo darwinismo social, caracterizando-se por eleger a sociedade europeia como parâmetro de “civilização”, isto é, de evolução sociocultural ideal. Embora essa abordagem conferisse destaque aos povos colonizados, ela lhes aplicava a lógica do colonizador.

Esses pesquisadores utilizavam como principal ferramenta metodológica análises formuladas em gabinete, sendo que a obtenção de dados se dava por meio de informantes. Uma vez em posse desse material, em geral, eles julgavam e comparavam os diferentes povos segundo o nível de progresso de cada um, de forma substancialmente etnocêntrica.

¹ Conforme explicita Mircea Eliade (2010): “[...] se a ciência das religiões, como disciplina autônoma só teve início no século XIX, o interesse pela história das religiões remonta a um passado muito mais distante. Podemos localizar sua primeira manifestação na Grécia clássica, sobretudo a partir do século V” (p.3).

A esse respeito, foi somente com Franz Boas (1858-1942), representante da escola culturalista, que a pesquisa empírica passou a ser empreendida. A partir de sua obra surge a noção de folclore, usada para denotar certos aspectos das manifestações culturais que enquadravam, naquela época, também os elementos da religião.

Já os sociólogos clássicos, como Émile Durkheim (1858-1917), Karl Marx (1818-1883) e Max Weber (1864-1920), postulavam que a religião tendia a perder progressivamente o seu papel histórico de fornecedora de explicações significativas para os sujeitos sociais, conforme perdia a sua função de comunhão. Ela seria gradativamente substituída pelas demais instituições seculares modernas.

Nesse ínterim, a abordagem científica se pautava pela racionalidade positivista, enquanto o sagrado aparecia atrelado à irracionalidade e era tido como um aspecto irrelevante das especulações do senso comum. Nessa contextura, a objetividade e a racionalidade científica se validaram entre as principais conquistas epistemológicas da modernidade/colonialidade, caracterizadas por forjarem um princípio de neutralidade axiológica supostamente irrepreensível.

Com o advento da modernidade², uma nova concepção de mundo foi introjetada no âmbito global. Nela, o modelo ocidental-europeu, pautado pela supremacia da racionalidade técnico-científica, amparado e impulsionado pelo modo de produção capitalista e por uma estrutura canônica monoteísta cristã, estabeleceria os patamares ideais de civilização. Através da colonialidade do poder, do saber e do ser, tal lógica foi reproduzida irrefletidamente pelos povos colonizados, que passaram a ser subalternizados. De igual modo, o campo religioso experimentou um movimento análogo que pode ser identificado como “colonialidade do sagrado”. Modernidade, ocidentalismo, racionalismo, consumismo e cristianismo concorreram para uma dominação hegemônica colonialista dedicada à coerção e/ou supressão das alteridades e, consequentemente, também da diversidade religiosa e de suas formas de interação com o sagrado.

² Anthony Giddens, em seu livro *As consequências da modernidade* (1991), coloca que: “[...] ‘modernidade’ refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir da virada do século XVIII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência” (p.11).

A partir dessa conjuntura epistemológica, surgiram diversos estudos pós-coloniais que apresentaram um amadurecimento da reflexão em torno do tema. Testemunhou-se uma revisão teórico-metodológica, desencadeada sobretudo pelas contribuições de autores como William James ³ (1842-1910) e Sigmund Freud (1856-1939), que propuseram explicações psicológicas para a religião. Além deles, destacam-se também autores como Rudolf Otto (1869-1937) e Mircea Eliade (1907-1986), que despontaram no cenário acadêmico como críticos da pós-modernidade ⁴, propondo novas abordagens tais como a Fenomenologia da Religião e a História Comparada das Religiões (respectivamente). Em particular, esses dois últimos serão destacados aqui em função de terem conferido atenção pormenorizada à questão do sagrado, dando ênfase às estruturas específicas dos fenômenos religiosos.

A dimensão do sagrado foi abordada pelo teólogo alemão Rudolf Otto em seu livro *O Sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional* (2007). Na obra, o autor propõe um esquema especial para o tratamento do fenômeno religioso em que reconhece a função preponderante do sentimento suscitado pelo contato com o sagrado. Otto apregoa que o contato com o “numinoso” envolve um misto de fascínio e temor, desencadeando uma identificação, de caráter afetivo ou repulsivo, que se expressa no âmbito das subjetividades particulares. Segundo essa concepção, toda religião partiria da conformação de tal sentimento de admiração, maravilhamento e temor diante do transcendente imponderável. Desse modo, o “numinoso” seria uma dimensão intrínseca e essencial do sagrado e, por extensão, da religião.

Essa concepção ressalta os aspectos não racionais ⁵ vinculados à crença religiosa, mas que não exclui, de modo algum, a relevância dos aspectos racionais, objetivos,

³ Na abordagem do autor, a religião se pauta pelo sentimento desencadeado pela experiência místico-religiosa individual, tal como expõe: “A religião [...] significará para nós os sentimentos, atos e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar divino. Uma vez que a relação tanto pode ser moral quanto física ou ritual, é evidente que da religião, no sentido em que aceitamos, podem brotar secundariamente teologias, filosofias e organizações eclesiais” (JAMES, 2017, p.41).

⁴ Conforme ressalta Anthony Giddens (1991): “A perspectiva pós-moderna vê uma pluralidade de reivindicações heterogêneas de conhecimento, na qual a ciência não tem lugar privilegiado.” (p.12).

⁵ Na perspectiva de Otto (2007): “[...] existe uma esfera misteriosa e obscura que foge não ao nosso sentir, mas a nosso pensar conceitual, e que por isso chamamos de o ‘irracional’” (p.98).

exteriores e estruturantes que aparecem associados a ela. Nela, a religião é construída com base nesse duplo aspecto: racional e irracional — conquanto o aspecto irracional do sagrado seja o núcleo central da religião, ele não corresponde a sua totalidade.

Para o autor, o sentimento religioso despertado através do contato com o sagrado pode ser tomado como fonte de conhecimento e apontado como o diferencial da religião. O sentimento religioso seria uma fonte de conhecimentos válidos, que se enunciariam para além da ciência, posto que o ‘sagrado’ é admitido como uma categoria *a priori*. Nesse sentido, existe uma apreensão do sagrado ontologicamente ⁶ identificável e original, que se distingue do pensamento racional (embora não o descarte). A subjetividade ligada à interpretação do sentimento religioso revela um aspecto autônomo do espírito humano, responsável por deliberar, de maneira independente, as significações ontologicamente relevantes para formar sua visão de mundo. Essas interpretações são cognitivamente alcançadas em âmbito particular, ainda que se enquadrem, em certa medida, nas cosmovisões coletivas construídas com base na bagagem cultural que os sujeitos e grupos sociais administram.

O contato do homem com o “numinoso” extrapolaria a trivialidade da vida cotidiana, promovendo uma “chispa” de significação. Sua temporalidade é a do efêmero instante, porém as significações geradas por esse momento de revelação se processam indeterminadamente, podendo perdurar por toda uma vida e constituir-se num divisor de águas, aludir a futuros próximos ou mesmo ser prontamente esquecidas.

Os conhecimentos gerados pelo sentimento religioso não podem ser completamente compreendidos, tampouco descritos e enquadrados conceitualmente em definições, pois sua complexidade e totalidade não poderiam ser inteiramente abarcadas. O “numinoso”, tomado como objeto beatífico significativo, segundo as palavras do autor: “[...] permanece na indestrinçável escuridão da experiência não-conceitual [sic], do puro sentir, não podendo ser interpretado, mas apenas insinuado pela partitura dos ideogramas interpretativos.” (OTTO, 2007, p.98) Diante de tais “ideogramas interpretativos”, caberia ao pesquisador descrever seus aspectos da forma mais fidedigna possível, pois, conforme

⁶ Em confluência, Eliade (2010) coloca que: “A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo” (p.26).

o autor explicita, não se trata de racionalizar o irracional (o que seria impossível), mas de captar o irracional e fixar seus aspectos (ibid.).

Assim, defende-se que o sagrado, tomado como dimensão transcendente – majestosa, tremenda, fascinante – ligada ao sentimento religioso, configura-se como um importante sistema simbólico e estruturante, capaz de fornecer explicações para as questões fundamentais sobre a vida e a morte. O apelo ontológico desse sistema, reconhecidamente, produz conhecimentos e cosmovisões que se apresentam paralelamente à perspectiva racional moderna/colonial. Isto é, as religiões configuram-se como fontes profícuas de construção de conhecimentos que, por sua vez, podem ser tanto transgressores quanto mantenedores do *status quo*. Entretanto, essas fontes são um reduto de criatividade e singularidade, captado em âmbito individual e/ou coletivo, que se enuncia como o “numinoso”. Ele exerce fascínio e temor, ao mesmo tempo em que significa e consola.

Para Mircea Eliade (2010), o sagrado se manifestaria como uma realidade inteiramente diferente das realidades triviais, tidas por ele como profanas. Isso se daria porque: “[...] o sagrado é o real por excelência, ao mesmo tempo poder, eficiência, fonte de vida e fecundidade” (p.31). Em sua concepção, o sagrado pressupõe uma “hierofania”⁷, ou seja, a percepção da irrupção de algo sagrado no mundo. Para ele, todas as religiões da história apresentam manifestações hierofânicas, visto que se tem testemunhado:

A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso [...] (ELIADE, 2010, p. 17).

A proposição de uma linha de raciocínio impulsionada pela compreensão da dimensão do sagrado despertou, contudo, objeções críticas quanto a sua pretensão universalista e universalizante, bem como quanto a sua ênfase psicologizante. (PIEPER, 2018).

⁷ Na compreensão do autor, a “hierofania”: “[...] exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que *algo de sagrado se nos revela*.” (ELIADE, 2010, p.17).

Partindo dessa lógica, porém sem ignorar os pontos citados, defende-se aqui que o sagrado aparece atrelado às configurações culturais que, pertinentes a grupos sociais localizados, não só o reconhecem e se identificam nele como também o constroem, incessantemente. Parte-se do pressuposto de que a maneira como o sagrado irrompe perante os indivíduos e coletividades é determinada pelo arcabouço sociocultural disponível, pois é a cultura que vai definir os contornos da crença de determinado grupo. O que determina o caráter da experiência místico-religiosa de um indivíduo é, a partir desse raciocínio, a cultura mágico-religiosa localizada no tempo e no espaço em que os sujeitos e grupos religiosos estão inseridos.

Na perspectiva dos estudos culturais sobre a religião, despontam no Brasil os intelectuais engajados com a causa dos oprimidos. Eles tiveram, por intermédio dos financiamentos agenciados pela Igreja Católica, certa inserção entre camponeses e proletários, intervindo com projetos de educação e fomento da cultura popular. Dentre esses intelectuais, destacam-se aqueles ligados à Teologia da Libertação, que realizaram pesquisas sobre a religião e estiveram intrinsecamente relacionados à institucionalização, nas universidades brasileiras, da ciência da religião como disciplina.

Esses intelectuais estiveram articulados também no âmbito da América Latina, postulando as bases de uma perspectiva ecumênica, engajada com as transformações socioculturais, por meio da emancipação das consciências dos povos marginalizados acerca das agruras da opressão. Tais entidades de caráter ecumênico, atuantes entre as décadas de 1960 e 1980, precisaram lidar com os entraves da repressão da ditadura civil-militar no Brasil e, em meio aos perigos desse contexto, usaram artifícios para comunicar suas causas sem comprometer sua existência. Seus intelectuais se organizaram em diversas entidades, como as Comunidades Eclesiais de Base⁸ (CEBs), difundidas, sobretudo, no Nordeste brasileiro. Conforme outros países latino-americanos foram igualmente vitimados por golpes civis-militares, passando a ser governados por sistemas ditatoriais, grupos como o Igreja e Sociedade na América Latina-ISAL, responsável pela publicação da revista *Cristianismo y Sociedad* (1963-1973), proclamaram iniciativas de

⁸ “As Comunidades Eclesiais de Base foram entendidas como uma força revolucionária que introduzia um novo sujeito social, redefinindo o papel da Igreja na sociedade. Elas se desenvolveram nas periferias das grandes cidades e no campo, articulando os pobres a partir da fé” (DIAS, 2007, p.209).

mobilização de intelectuais em prol do restabelecimento da democracia e do livre pensar em seus respectivos países.

2. O SENTIMENTO RELIGIOSO E AS SUBJETIVIDADES SUBALTERNIZADAS: O PROCESSO DE COLONIALIDADE DO SAGRADO

No que diz respeito às representações religiosas predominantes e pretensamente homogeneizantes, a cosmologia cristã foi apresentada pela modernidade ocidental na condição de teologia universal. Nela, o monoteísmo⁹ aparecia como o último estágio de desenvolvimento da religião, ainda que se defendesse, paralelamente, também uma hipótese secularista (que não se efetivou). Inclusive, atualmente, observa-se um reavivamento religioso, perceptível tanto pela pluralidade de credos quanto, no extremo oposto, pela intensificação dos fundamentalismos.

A dominação epistêmica — do poder, do saber e do ser — levada a cabo pela modernidade/colonialidade, insinuou-se no campo da religião a partir das concepções de Deus impostas pelo cristianismo, dado que o catolicismo e o projeto de colonização estiveram estreitamente associados. Desde a atuação dos jesuítas catequizadores, a fé católica, tal qual a língua e a cultura europeia, foi introduzida entre os povos colonizados e mantida às custas de arbitrariedades, silenciamentos e violências físicas e simbólicas. Para justificar essa dominação, os colonizadores atribuíam à cosmovisão dos povos pré-colonizados (e, em seguida, subalternizados) a condição de inferioridade e irracionalidade.

Posteriormente, na América Latina, surgiu uma contrapartida crítica à dominação ideológica, sociopolítica, econômica, cultural e pretensamente hegemônica do sistema-mundo europeu: um coletivo de pesquisadores organizados no grupo de estudos denominado Modernidade/Colonialidade. Seu objetivo principal envolvia, por meio da

⁹ Conforme reitera Antônio Ozaí da Silva (2010): “O monoteísmo cristão não significou apenas a submissão a um único Deus, mas também a conversão à cultura e ao poder econômico e político dominantes.” (p.155).

proposição de um “giro decolonial”, a radicalização da contestação das arbitrariedades impostas pela pós-modernidade.

A partir desse intento, o paradigma decolonial e intercultural foi se configurando com o propósito de desconstruir epistemologias homogeneizantes. Ele apresentava não só questionamentos quanto aos resquícios de positivismo nas análises científicas, como também aventava renovados olhares perante os mesmos objetos. Ademais, ainda que introduzisse novas teorias e métodos ou rearranjasse os já existentes, isso foi feito com base em novos intuitos, como o comprometimento com os dilemas socioculturais das minorias oprimidas, sejam elas geopolíticas, socioculturais, religiosas, de gênero ou étnicas.

Nessa linha de raciocínio, Maldonado-Torres (2007) afirma que a colonialidade desencadeou um processo de desqualificação ontológica dos povos não europeus. Frente a tal afirmação, pode-se concluir que, no terreno da religião, toda cosmovisão mágico-religiosa não europeia foi desqualificada e invisibilizada. Dussel (2005), por sua vez, aponta o papel desempenhado pelo que considera uma “práxis racional da violência”, responsável por impor essa lógica de dominação e garantir sua manutenção ao longo da história. Em confluência com isso, Grosfoguel (2007) ressalta o caráter passivo e padronizado do sujeito epistêmico colonizado.

Por sinal, o sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000) defende que deveríamos utilizar preferencialmente o termo “colonialidade” em detrimento de “modernidade”. O novo termo se adequaria melhor a nossa realidade latino-americana, em que as questões epistemológicas precisam considerar nossa condição de subalternidade. Já Boaventura de Souza Santos (2006) coloca que o sistema-mundo racionalista apresenta claros sinais de exaustão, ficando ineficaz para lidar com antigos e novos problemas, bem como para enfrentar uma grave crise paradigmática resultante de um “epistemicídio”. O motivo disso seria que:

A ciência moderna consagrou o homem enquanto sujeito epistêmico mas expulsou-o, tal como Deus, enquanto sujeito empírico. Um conhecimento objetivo, factual e rigoroso não tolerava a interferência dos valores humanos ou religiosos. (SANTOS, 2018, p. 61).

Em contrapartida, ele também afirma que: “O sujeito, que a ciência moderna lançara na diáspora do conhecimento irracional, regressa investido da tarefa de fazer erguer sobre si uma nova ordem científica” (ibid., p.56). O autor defende que a ciência moderna se constituiu frente ao esforço de refutação dos conhecimentos oriundos do senso comum os quais a ciência contemporânea procura reabilitar. Em suas palavras:

É certo que o conhecimento do senso comum tende a ser um conhecimento mistificado e mistificador mas, apesar disso e apesar de ser conservador, tem uma dimensão utópica e libertadora que pode ser ampliada através do diálogo com o conhecimento científico. (SANTOS, 2018, p.65).

A crise paradigmática atual propicia uma ruptura com os modelos epistêmicos vigentes e insinua, a partir do “giro decolonial”, a possibilidade de se construir novos contornos para as mesmas questões. Esse giro confere atenção a problematizações esquecidas, relegadas a segundo plano ou até silenciadas e invisibilizadas propositadamente, avançando na proposição de novos caminhos rumo à superação do paradigma moderno/colonial.

3. PROPOSTAS DECOLONIAIS E INTERCULTURAIS PARA O TRATAMENTO DO FENÔMENO RELIGIOSO

Parte-se aqui, de um lado, da defesa da pesquisa empírica como método científico legítimo e viável na abordagem epistemológica da ciência da religião; de outro, do reconhecimento do imprescindível desafio de se acolher a diferença religiosa, algo a ser feito por meio de uma postura de combate à intolerância e de fomento ao diálogo inter-religioso.

Dentre os diversos métodos de pesquisa passíveis de utilização no tratamento do fenômeno religioso, destaca-se as análises empíricas realizadas no decurso da observação participante em campo. Nelas, as subjetividades do senso comum se demonstram passíveis de serem examinadas, pois acionam as interpretações que os próprios sujeitos religiosos administram diante de sua fé e de seu sentimento religioso. Tais informações

são auferidas mediante a aplicação de entrevistas qualitativas, em que os sujeitos expressam, em seus próprios termos interpretativos, aspectos diversos relativos às suas cosmovisões religiosas.

Acredita-se que, dessa maneira, o fenômeno religioso possa ser circunscrito pela experiência místico-religiosa de sujeitos singulares pertencentes a grupos socioculturais localizados no tempo e espaço. A partir de um micro-olhar o investigador se torna capaz de acercar-se tanto de nuances sutis quanto gerais de seu objeto de investigação, sobretudo ao permitir-se “ser afetado” por ele e, simultaneamente, estabelecer relações com contextos mais amplos e entrelaçados. No Brasil, a pesquisa empírica ostenta larga tradição que remonta às contribuições dos antropólogos da religião brasileiros desde o início do processo de institucionalização acadêmica ¹⁰ da disciplina no país.

Parte-se do pressuposto de que o sentimento religioso está atrelado à experiência místico-religiosa de sujeitos particulares e de coletividades localizadas. E é partindo dessa premissa que se assevera uma interpelação da experiência místico-religiosa de sujeitos singulares (e suas respectivas subjetividades) por meio do trabalho de campo de observação participante. Assim, importa compreender como a experiência místico-religiosa ganha expressão e respalda, em última instância, determinada cosmovisão.

Elisa Rodrigues (2011) ventilou a questão: “[...] teria maior ou menor rendimento para a pesquisa uma experiência religiosa ‘pregnante de emoção’?” (p.73). A autora ressalta a demanda pela desconstrução de assimetrias entre a ciência da religião e os saberes religiosos, na medida em que defende a viabilidade de nos atentarmos às interpretações que os próprios sujeitos religiosos expressam a respeito de suas respectivas experiências místico-religiosas. Dessa maneira, ela postula que o papel do cientista da religião é produzir uma linguagem mediadora capaz de traduzir, para o público leigo e/ou científico especializado, a interpretação que o fiel faz do sagrado. Em vista disso, o pesquisador estará inevitavelmente à mercê de “ser afetado” ¹¹ pelas intercorrências espontâneas do campo.

¹⁰ Os primeiros Programas de Pós-graduação em Antropologia no Brasil, tais como, o Museu Nacional, a USP, a UNICAMP e a PUC, já traziam, como mote de muitas pesquisas financiadas por órgãos fomentadores da ciência, a questão da religião.

¹¹ Tal como nos termos de Favret-Saada.

Vale ressaltar que a adoção do trabalho empírico não dispensa o trabalho reflexivo racional. Na verdade, tais meios servem como suporte cognitivo para se acessar a própria realidade empírica, num movimento dialético em que ambos são considerados imprescindíveis e relevantes. Nessa conformidade, adota-se um princípio de interculturalidade caracterizado por considerar equanimemente aspectos racionais e não racionais (objetivos e subjetivos) da crença religiosa. Além disso, esse princípio considera lugares alternativos de construção do conhecimento, que se apresentam a partir do hemisfério sul, bem como aciona autores da Europa ou mesmo de outras localidades. Ele também se vale de métodos oriundos das “ciências duras” tanto quanto lança mão de métodos alternativos, criativos e/ou reformulados, que reconhecem e valorizam a diversidade cultural, suas trocas, sincretismos, hibridismos. Conforme postulam os cientistas da religião Franco e Panotto (2021):

A interculturalidade permite a compreensão da cultura e das relações culturais como constitutivamente conflitivas e tensas, reconhecendo espaço para as diferenças e abrindo caminhos para uma negociação cultural a partir do enfrentamento dos conflitos provocados pela assimetria do poder. (p.39).

No domínio da ciência da religião, uma práxis decolonial-intercultural engajada com os problemas do fenômeno religioso na atualidade, especialmente quanto às configurações do pluralismo e ao acirramento dos fundamentalismos religiosos no país, precisa não só incidir positivamente no reconhecimento e na valorização da diversidade cultural, como também apresentar um comprometimento efetivo com o fomento da tolerância e do diálogo inter-religioso. Acerca disso, Claudio de Oliveira Ribeiro (2021) diz que:

A tarefa decolonial está associada a posturas e atitudes permanentes de transgressão e de intervenção no campo político e cultural, na incidência das culturas subalternizadas e invisibilizadas, nas quais se pode identificar, visibilizar e incentivar lugares de exterioridade e de construções críticas alternativas e plurais (p.7).

Nesse sentido, diante do paradigma decolonial e intercultural, a iniciativa de promoção do diálogo inter-religioso se impõe como uma demanda crucial para o enfrentamento dos fundamentalismos. Como expôs Faustino Teixeira (2002):

Um dos imperativos mais essenciais do diálogo inter-religioso, neste momento histórico, diz respeito à convocação de todos em favor da paz, bem como a retomada do genuíno sentimento religioso, o único capaz de inspirar os valores fundamentais contra a violência e os conflitos. (p.156).

O autor afirma que o diálogo aposta na possibilidade de renovação facultada pelo encontro. Não bastaria reconhecer a liberdade de o outro exercer a sua crença, sendo preciso reconhecer que há valor na convicção religiosa do outro e que essa convicção se funda numa experiência de revelação. A ideia não é questionar a legitimidade das crenças, tampouco a razoabilidade da pluralidade religiosa, contudo procurar absorver o que as diferentes religiões têm em comum. Com isso, o objetivo principal dessa perspectiva constitui uma tentativa de buscar: “[...] ‘semelhanças na diferença’, almejando pistas comuns em favor de um novo modo de atuação na história na luta contra o sofrimento e na afirmação da dignidade da criação.” (id., 2012, p.181-182). Segundo o autor: “Esse encontro traduz ainda a busca sincera do mistério que a todos envolve e ultrapassa” (ibid, p.191), assim como “Deve estar acompanhado de cortesia e delicadeza, e também animado pela convicção de que se caminha num ‘solo sagrado’” (ibid).

Nessa perspectiva, a ciência da religião se abre à horizontalidade da alteridade, numa postura que se emparelha com os esforços decoloniais e interculturais. Walter Dignolo (2020) levanta a discussão acerca da interação da modernidade com a variedade das experiências coloniais, propondo a utilização do termo “diferença colonial” para denotar o processo que faz as histórias locais se defrontarem com os projetos globais. Ele também problematiza a dinâmica de adaptação e recusa desses trânsitos. Dessa maneira, o autor procura abarcar os embates entre o ocidentalismo e as culturas locais, admitindo que o “colonialismo global” continua impondo uma “diferença colonial” em escala global.

Aliando tal perspectiva decolonial e intercultural à proposta analítica da ciência da religião, reconhece-se que cabe ao pesquisador procurar resgatar modelos epistêmicos de culturas pré-colonizadas, tanto quanto pós-colonizadas, subalternizadas e invisibilizadas pelo “sistema-mundo” europeu. Não raro, tais modelos apresentam uma interpretação do mundo atrelada à dimensão do sagrado, admitindo suas interferências de modo orgânico e significativo ontologicamente.

Nessa perspectiva, a proposta decolonial prevê uma subversão da lógica racionalista e eurocêntrica. Por isso, defende-se aqui sua possibilidade de abertura à captação do sentimento religioso como fonte legítima de obtenção de conhecimentos válidos. As pesquisas empíricas, ao serem direcionadas pelo olhar analítico da ciência da religião, esmeram-se em tratar do fenômeno religioso a partir de renovadas abordagens, caracterizadas por levarem em consideração a emoção e o sentimento religioso, largamente preteridos pelas ciências humanas “duras”. A esse propósito, importa empreender uma bricolagem de tendências teórico-metodológicas, aliando as contribuições da ciência racional moderna clássica a uma postura desconstruída, que visa dar vazão aos novos paradigmas decoloniais e interculturais organizados a partir de contextos não exclusivamente europeus.

Cabe ao pesquisador da ciência da religião adotar uma conduta epistemológica intercultural capaz de admitir a mútua e múltipla relação entre aspectos pré-coloniais e pós-coloniais, europeus e não europeus, objetivos e subjetivos, coletivos e individuais, racionais e irracionais, relativos à crença religiosa. Cabe, igualmente, reconhecer que existem outras formas de construção do conhecimento enunciadas para além do modelo racionalista eurocêntrico, tais como aquelas extraídas da relação que a humanidade estabelece com o sagrado.

Frente à demanda de revisão temática, conceitual e metodológica, a proposta decolonial e intercultural sugere que se avance na agenda de estudos e que se desenvolvam posturas engajadas na transformação horizontal da sociedade.

De certa forma, cumpre retomar as motivações práticas que impulsionaram, a partir do empenho e engajamento dos intelectuais da Teologia da Libertação (TL), o movimento de institucionalização da ciência da religião no Brasil. A TL, que foi um movimento social e intelectual de caráter ecumênico, buscava colocar a religião em discussão, contextualizando-a frente ao cenário de exclusão e desigualdade sociocultural pós golpe de 1964. Essa perspectiva ecumênica encontrou correspondência em toda a América Latina, inclusive. Por isso, para além do reconhecimento da perpetuação da “colonialidade do poder” e da “colonialidade do sagrado”, importa avançar no sentido de

comprometer-se — na prática — com a libertação e ressignificação da religião, almejada, há tempos, por intelectuais brasileiros e latino-americanos engajados na emancipação das consciências dos povos subalternizados.

A partir dos estudos decoloniais e interculturais, dá-se uma maior atenção às configurações religiosas e socioculturais estabelecidas em “entrelugares”, reconhecendo-se e validando-se a diversidade de denominações no campo religioso através do princípio pluralista, tido por Ribeiro (2017) como:

[...] um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica da realidade sociocultural e religiosa que procura dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos que são gerados nos “entrelugares”, bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades. Ele possibilita divergências e convergências novas, outros pontos de vista, perspectivas críticas e autocríticas para diálogo, empoderamento de grupos e de visões subalternas e formas de alteridade e de inclusão, considerados e explicitados os diferenciais de poder presentes na sociedade. Nossa pressuposição é que o princípio pluralista formulado a partir de lógicas ecumênicas e de alteridade possibilita melhor compreensão do quadro religioso e também das ações humanas. (p.241).

Segundo o autor, os desafios que se insinuam para os cientistas da religião a partir dos paradigmas decoloniais e interculturais se organizam em três pontos:

1º) O desafio de promoção de um alargamento metodológico e de uma atualização nas formas de compreensão da realidade. Isso se tornaria possível por meio de um desvio da clássica bipolarização analítica introduzida com os estudos marxistas, caracterizada por dispor a sociedade em duas versões opostas (dominantes e dominados), algo que, de certa forma, contribuía para o ocultamento da complexidade e diversidade dos arranjos socioculturais. Contra isso, o autor aponta para a validação do princípio pluralista, que se evidencia como imprescindível demanda epistemológica.

2º) O desafio de conferir atenção às subjetividades que aparecem atreladas às diferentes espiritualidades.

3º) O desafio de compreender as dinâmicas da pluralidade religiosa atendendo às reivindicações sociais. Isso envolve destinar atenção às minorias étnicas, de gênero, entre outras, além de requerer a capacidade de adotar uma postura maleável e acolhedora quanto às alteridades (ibid, 2021).

Em função disso, a ciência da religião trata do pluralismo religioso e lida com a diversidade religiosa de forma comprometida. Ela fomenta o diálogo inter-religioso e combate a intolerância, ao mesmo tempo em que busca evidenciar o crucial papel do sagrado nas diferentes religiões que se refletem nas cosmovisões de indivíduos e grupos sociais. Como, nessa interpretação, admite-se existir uma dimensão do sagrado que perpassa todas as religiões, invalida-se então a necessidade de animosidades e disputas por legitimidade.

Para além da conscientização acerca dos mecanismos de perpetuação da colonialidade do sagrado, cumpre que exista engajamento na confrontação dessas estruturas arraigadas, bem como o desenvolvimento não só teorias e métodos alternativos para o tratamento do fenômeno religioso, como também para o confronto dos fundamentalismos, promovendo-se discursos de paz e tolerância.

Vale retomar a motivação que impulsionou a prática engajada dos teólogos da libertação a fim de alcançar, simultaneamente, aspectos universais e particulares, globais e locais, objetivos e subjetivos, coloniais e decoloniais, racionais e irracionais, centrais e periféricos, críticos e conciliatórios, relativos à crença religiosa, a qual articula as esferas do sagrado e da religião.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao recobrir a trajetória epistemológica dos estudos da religião no que concerne à relação entre o sagrado, o sentimento religioso e as subjetividades acionadas pela crença religiosa e pelos processos de colonialidade, procurou-se contextualizar os efeitos da lógica racionalista, ocidentalista, capitalista e cristã para a refutação da crença no transcendente. A colonialidade se aliou a um projeto hegemônico eurocêntrico que, por muito tempo, relegou o sagrado à irrelevância epistemológica. No entanto, como contrapartida crítica e propositiva, surgiu o paradigma decolonial e intercultural, que apresenta alternativas criativas para lidar com tal problema.

Nesse sentido, defende-se aqui a necessidade de se dar atenção à dimensão do sagrado presente nas diferentes denominações religiosas do passado pré-colonial e da atualidade. Para tanto, a pesquisa empírica pode contribuir imensamente, já que busca captar as subjetividades envolvidas no sentimento religioso desencadeado pelo contato com o “numinoso”. Ela faz isso a partir de uma postura epistemológica comprometida com a perspectiva decolonial e intercultural, a qual atribui importância a novos lugares de construção do pensamento (científico ou não), a partir da promoção do diálogo inter-religioso e, não menos importante, do combate à intolerância religiosa.

Portanto, importa refletir sobre a interação simultânea entre aspectos universais e particulares, globais e locais, objetivos e subjetivos, coloniais e decoloniais, racionais e irracionais, críticos e conciliatórios, relativos à crença religiosa que, por sua vez, articula as esferas do sagrado e da religião.

Aliada à observação empírica da experiência místico-religiosa e associada a uma postura engajada no combate à intolerância e na promoção do diálogo inter-religioso, a proposta epistemológica da decolonialidade e interculturalidade tem como mote principal a construção de um horizonte de sentido e esperança para o futuro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DIAS, Agemir de Carvalho (2007). *O movimento ecumênico no Brasil (1954-1994). A serviço da Igreja e dos Movimentos Populares*. Tese (doutorado). Universidade Federal do Paraná. Disponível em: https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/14054/Tese_doutorado_Agemir___Movimento%20ecum%C3%AAnico.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 10 abr. 2022.

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

ELIADE, Mircea (1995). *O conhecimento sagrado de todas as eras*. São Paulo: Mercuryo.

_____. (2010). *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

FRANCO, Clarissa; PANOTTO, Nicolás (2021). “Decolonização do campo epistemológico da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia(s) pela via contra- hegemônica dos direitos humanos”. In: *Estudos de Religião*, v.35, nº3, set./dez., p.33-54. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/1036711/0>. Acesso em: 10 abril de 2022.

GIDDENS, Anthony (1991). *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP.

JAMES, William (2017). *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix.

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

MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine; LINERA, Álvaro García (2014). *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo.

MIGNOLO, Walter (2020). *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

OTTO, Rudolf (2007). *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes.

PIEPER, Frederico (2018). “Religião: limites e horizontes de um conceito”. In: *Revista Estudos de Religião*, v.33, nº1, jan./abr., p.5-35. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/9056/0> . Acesso em: 7 de abril de 2022.

QUIJANO, Aníbal (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Argentina: Disponível em: <https://www.decolonialtranslation.com/espanol/quijano-colonialidad-del-poder.pdf> . Acesso em: 1 de dezembro de 2021.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira (2017). “O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação”. In: *Revista de Cultura Teológica*, v.25, p.234-2. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/323897421_O_principio_pluralista_bases_teoricas_conceituais_e_posibilidades_de_aplicacao/link/5ab1e5acaca2721710ffd15f/download. Acesso em: 4 fevereiro 2022

RIBEIRO, Claudio de Oliveira (2021). O catolicismo brasileiro sob a ótica do princípio pluralista. In: *Interações*, vol.16, nº1, 2021. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/3130/313066091009/313066091009.pdf>. Acesso em: 4 fevereiro de 2022.

RODRIGUES, Elisa (2011). Ciência da Religião e Ciências Sociais: aproximações e distanciamentos. In: *Plura, Revista de Estudos de Religião*, vol. 2, nº1, 2011, p.65-79. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/article/view/44>. Acesso em: 30 de março de 2022.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2018). Construindo as epistemologias do sul: antologia essencial. In: *Vol. I: Para um pensamento alternativos de alternativas*. Buenos Aires: CLACSO. Disponível em:

http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Antologia_Boaventura_PT1.pdf. Acesso em: 9 de abril de 2022.

SILVA, Antônio Ozaí da (2020). Monoteísmo e intolerância religiosa e política. In: *Revista Espaço Acadêmico*, nº 113, out. Disponível em:

<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/11370>. Acesso em: 10 abr. 2022.

TEIXEIRA, Faustino Luis Couto (2002). Diálogo inter-religioso: o desafio da acolhida da diferença. In: *Perspectiva Teológica*, vol.34, nº93, p.155-177. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/630>. Acesso em: 5 de abril de 2022.

_____ (2012). O imprescindível desafio da diferença religiosa. In: *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, nº38, jan./jun., p.181-194. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/remhu/a/Qn7vLzkkCVDJ3j85vPMRKFw/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 abr. 2022.