

Epistemologias marginais: Ciências da Religião em perspectiva descolonizadora e intercultural

Marginal epistemologies: Science of Religion in a decolonizing and intercultural perspective

Ângela Cristina BORGES¹



0000-0002-4193-5377

Flávio SENRA²



0000-0001-7676-9850

Resumo

Qual o lugar das epistemologias marginais e das teorias interseccionais na Ciências da Religião? Para responder a essa questão, o presente artigo se estrutura em três partes. A primeira traz a concepção de epistemologia marginal, ressaltando sua característica principal, a saber, a crítica ao monismo epistemológico ocidental. Na segunda parte, apresentam-se duas formulações teóricas que, a despeito de suas diferenças, propõem o diálogo intercultural como ferramenta teórica e prática que pode, enquanto subversão ao Sistema Mundial Moderno, fazer sucumbirem estruturas hierárquicas entre regiões, populações e culturas no planeta, na medida em que são propostas políticas e éticas frente aos desafios mencionados. Uma e outra reconhecem a necessidade de novas lógicas para se pensar o mundo, bem como trazer à tona lógicas anteriores à modernidade, a exemplo das narrativas religiosas. Por fim, na terceira parte, o artigo apresenta o culto aos *orixás*, especificamente no Candomblé, com o propósito de demonstrar que religiões marginais, constituídas de elementos culturais pré-modernos, podem ser descolonizadoras, porquanto atuam como agentes do diálogo intercultural. Aqui se revela uma perspectiva para a Ciências da Religião à luz das epistemologias marginais. Em rituais afrorreligiosos, corpos ritmados em som e palavra cantada encarnam elementos culturais anteriores à modernidade.

Palavras-chave: Ciências da Religião. Epistemologias marginais. Teorias interseccionais.

Abstract

*What is the place of marginal epistemologies and intersectional theories in the science of religion? To answer that question, this article is structured in three parts. The first one brings the conception of marginal epistemology, emphasizing its main characteristic, namely, the criticism of Western epistemological monism. In the second part, two theoretical formulations are presented which, despite their differences, propose intercultural dialogue as a theoretical and practical tool that can, as a subversion against the Modern World System, succumb to hierarchical structures between regions, populations, and cultures on the planet, insofar as they are political and ethical proposals in the face of the mentioned challenges. Both recognize the need for new logics to think about the world, as well as to bring up logics prior to modernity, following the example of religious narratives. Finally, in the third part, the article presents the worship of the *orixás*, specifically in Candomblé, with the purpose of demonstrating that marginal religions, constituted of pre-modern cultural elements, can be decolonizing, because they act as agents of intercultural dialogue. Here, a perspective for the science of religion is revealed in the light of marginal epistemologies. In African religious rituals, rhythmic bodies in sounds and words sung embody cultural elements prior to modernity.*

Keywords: Science of Religion. Marginal epistemologies. Intersectional theories.

¹ Universidade Estadual de Montes Claros, Centro de Ciências Humanas, Programa de Educação Tutorial em Ciências da Religião. Av. Rui Braga, s/n., Campus Universitário Professor Darcy Ribeiro, Vila Mauricéia, 39401-089, Montes Claros, MG, Brasil. Correspondência para/Correspondence to: A.C. BORGES. E-mail: <cristinaborgesgirasol@gmail.com>.

² Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Instituto de Filosofia e Teologia Dom Resende Costa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Belo Horizonte, MG, Brasil.

Apoio: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Bolsa de Produtividade em Pesquisa nível 2, nº 306273/2019-5).



Introdução

Qual o lugar das epistemologias marginais e das teorias interseccionais na disciplina Ciências da Religião?³ No projeto ocidental dessa ciência, é possível *explicar e inventariar* as tradições religiosas que constituem a constelação de religiões brasileiras, considerando a funcionalidade política e econômica que as aproximam, ou não, aos projetos de poder? E, sobre a estrutura institucional-religiosa, em sua maioria hierárquica e cis-heteropatriarcal, os estudos na área têm considerado os altos índices de feminicídio, homofobia e racismo religioso? É sustentável, em nosso contexto, uma disciplina, tal como as Ciências da Religião, demasiadamente focada no estudo da tradição cristã, a religião hegemônica, como seu objeto de pesquisa preferencial? Que juízo fazer de uma ciência que ignora biografias indígenas e negras em um país historicamente marcado pelas religiões dessas raças e povos?⁴ Essas questões, que reconhecemos como pertinentes para pensar os estudos sobre as religiões no Brasil, motivaram as reflexões aqui reunidas e têm a pretensão de contribuir para o debate em torno do estatuto epistemológico das Ciências da Religião, a partir dos pressupostos das epistemologias marginais e críticas da colonialidade. Para o estudo de religiões marginais, faz-se necessário “epistemologias marginais”.

Cruz (2013, p. 42) nos lembra que a pretensão de ser ciência, no caso da Ciências da Religião, exige-lhe “virtudes epistemológicas” como, dentre outras, a “sensibilidade para com o fato empírico”. Além disso, considerando que “as religiões não são aerólitos caídos do céu, nem fenômenos atemporais, nem realidades históricas”, como pontua o teólogo espanhol Tamayo (2017, p. 18, tradução nossa)⁵, convém *explicá-las* além da descrição de seus constituintes, contextualizando-as sem perder de vista a história do poder. Aqui, diferenciando-nos de Cruz (2018), e não reconhecemos, nesse debate, *nenhum* “mal-entendido”. Afirma o cientista da religião que a “epistemologia, atuando criticamente desde o tempo dos gregos, consolidou uma imagem da forma como o ser humano se lança à tarefa de buscar conhecimento” (CRUZ, 2018, p. 21). A condição de referência eurocêntrica que paira sobre o debate epistemológico não nos permite separar as alegadas virtudes abstratas de sua dimensão política quando nos referimos à produção do conhecimento.

Portanto, sem abstrações virtuosas, tomamos o fato empírico como condição politicamente situada, e é nesse horizonte que nos reportamos neste artigo às religiões marginais. Sobre elas compete aqui destacar o quanto a disciplina, comprometida desde a sua origem com o projeto colonizador europeu, expressa uma história de poder.

No ano em que recordamos os 150 anos das quatro conferências que proferiu Friedrich Max Müller, reunidas no seu *The introduction to the Science of Religion*⁶, a reflexão que se apresenta reveste-se de

³ Os autores, conscientes da diversidade epistemológica presente nas opções em torno do nome da disciplina, acompanham a nomenclatura majoritariamente utilizada no país e que a identifica no sistema educacional na Graduação e na Pós-Graduação brasileiras. Tal opção, que reforça a pluralidade das epistemologias que atravessam interdisciplinarmente a constituição da disciplina em questão, daí o termo Ciência ser grafado no plural, não se esquia de integrar os debates a respeito da autonomia e cientificidade de sua abordagem. As Ciências da Religião, tal como é conhecida no Brasil, constituem-se como projeto acadêmico, disciplinar, que considera o estudo sobre as religiões e seus elementos teórico-metodológicos sob as perspectivas empírica e sistemática.

⁴ O questionamento foi levantado a partir do mapeamento dos estudos afro-indígenas, realizado pela Coordenação de Área Ciências da Religião e Teologia/CAPES. Seguem os dados sumarizados: (1) Afro: Artigos – 0,76% = 21/2.753; Livros – 1,09% = 10/972; Capítulos – 0,73% = 14/1899; Anais – 0,76% = 25/2293; Projetos de pesquisa – 1,25% = 5/400; Áreas de concentração – 0; Linhas de pesquisa ou de atuação – 0; GTs – 2 (Soter/Anptecre). (2) Indígena: Artigos – 0,39% = 11/2.753; Livros – 0,30% = 3/972; Capítulos – 0,57% = 11/1899; Anais – 0,43% = 10/2293; Projetos de pesquisa – 0,25% = 1/400; Áreas de concentração – 0; Linhas de pesquisa ou de atuação – 0; GTs – 1 (Soter). Ainda foi destacado que a produção bibliográfica com temática afro-indígena compreende 5,00% da área (SENRA, 2018). Importante destacar também o estudo de Ênio Brito; Cláudio Pimentel e Ursulina Santana. O subsídio traz um levantamento de mais de duzentas teses, resultado de pesquisas realizadas em programas de pós-graduação de instituições de ensino superior brasileiras e concluídas no período 2000-2017 (BRITO; PIMENTEL E SANTANA, 2018, p. 302).

⁵ No original: “*Las religiones no son aerólitos caídos del cielo, ni fenómenos intemporales, ni realidades ahistóricas*” (TAMAYO, 2017, p. 18).

⁶ Reportamo-nos ao evento considerado fundante da disciplina Ciência da Religião. Para tanto, veja-se a tradução brasileira de “Introdução à Ciência da Religião” (MÜLLER, 2020).

grande atualidade. Como destaca Wirth (2013), faz-se necessária uma crítica ao projeto de disciplina atrelado ao modelo epistemológico ocidental como projeto colonizador. O cientista da religião denuncia o olhar sobre a religião alheia como estratégia para decifrar subjetividades e símbolos dos colonizados.

Para que o desvelamento dessa história seja possível, é preciso lançar mão das *teorias interseccionais*⁷, pois, em geral, estas procuram estar livres da hegemonia cultural, epistêmica e religiosa ocidental, a exemplo das epistemologias marginais. Essas teorias e epistemologias entendem como parte de uma mesma estrutura o racismo, o capitalismo, o cis-heteropatriarcado, o epistemicídio e a intolerância religiosa. Elas permitem, com seu instrumental analítico, enxergar as opressões, suas causas históricas e funções na estrutura capitalista moderna.

Portanto, epistemologias marginais e teorias interseccionais ensejam desvelamentos de culturas religiosas marginalizadas nessa estrutura, enquanto reservas de uma humanidade perdida. Confrontadas aos grandes desafios atuais, ou seja, racismo, patriarcado, depredação da natureza, inibição da cognição pelo recorrente uso da tecnologia, fundamentalismos religiosos, miséria estrutural, as epistemologias marginais e as teorias interseccionais se constituem como um novo paradigma para reflexões sobre o ser humano e seu futuro, potencializando respostas a esses desafios.

O presente artigo se estrutura em três partes. A primeira parte traz a concepção de epistemologia marginal, ressaltando sua característica principal, a saber, a crítica ao monismo epistemológico ocidental. Na segunda parte, apresentam-se duas formulações teóricas que, a despeito de suas diferenças, propõem o diálogo intercultural como ferramenta teórica e prática que pode, enquanto subversão ao sistema mundial moderno, fazer sucumbirem estruturas hierárquicas entre regiões, populações e culturas no planeta, na medida em que são propostas políticas e éticas frente aos desafios mencionados. Uma e outra, reconhecem a necessidade de novas lógicas para se pensar o mundo, bem como trazer à tona lógicas anteriores à modernidade, a exemplo das narrativas religiosas. Por fim, na terceira parte, o artigo apresenta o culto aos *orixás*, especificamente no Candomblé, com o propósito de demonstrar que religiões marginais, constituídas de elementos culturais pré-modernos, podem ser descolonizadoras, porquanto atuam como agentes do diálogo intercultural. Aqui se revela uma perspectiva para a disciplina Ciências da Religião à luz das epistemologias marginais. Em rituais afroreligiosos, corpos ritmados em som e palavra cantada encarnam elementos culturais anteriores à modernidade.

O que é uma epistemologia marginal?

Para explicar o que é uma epistemologia marginal⁸, tomamos como referência a constructos teóricos que se erguem enquanto crítica sistemática à ordem mundial, ou seja, à forma de poder moderna-ocidental vigente, que tem como o centro o capital e uma estrutura hierárquica racial, epistêmica, cultural e de gênero. Cunha (2017, p. 713) “destaca” que o “pensamento decolonial demanda o fazer decolonial, isto é, um giro com a pretensão de substituir a geopolítica de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos”. São práticas epistêmicas contra-hegemônicas, advindas das margens, nas regiões constituídas de sociedades forjadas no bojo da opressão colonial e do imperialismo. Suas ideias giram em torno do fato de o mundo contemporâneo,

⁷ *Interseccionalidade*, ferramenta metodológica cunhada por Kimberlé Crenshaw, é utilizada para pensar as mulheres negras frente à associação de sistemas múltiplos de subordinação que sustentam as sociedades na atualidade. *Teorias interseccionais* são aquelas que possuem como ferramenta metodológica a inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo, cis-heteropatriarcado e opressão de classe.

⁸ Sobre a relação entre teologia, religião e teorias críticas do colonialismo, bem como para uma visão ampla da origem dessas teorias e suas principais ideias, recomendamos Wirth (2013), Baptista (2016) e Baptista (2018).

concebido como mundo plural e diverso, ser regido pela associação entre eurocentrismo, capitalismo e ciência ocidental, uma associação que compromete a biodiversidade e nos impõe desafios, tais como, a pobreza estrutural, a globalização neoliberal excludente, o crescimento dos discursos conservadores que anunciam o fascismo, a crise da democracia, os modelos de desenvolvimento centrados no capitalismo, a corrida armamentista, a depredação da natureza, a aliança do patriarcado com outros sistemas de dominação que mata mulheres e pessoas, LGBTQI+, a permanência do colonialismo e o epistemicídio que favorece uma elite pensante planetária.

Partem do princípio de que as raízes dessa associação se encontram: na expansão da Europa sobre outras regiões do mundo a partir do século XVI (QUIJANO, 1992; MIGNOLO, 2003; MIGNOLO; CARBALLO, 2014) e na ruptura epistemológica no pensamento europeu a partir do século XVII, que marca a passagem de um saber teórico contemplativo a um saber técnico, positivo, dominante e redutor (FORNET-BETANCOURT, 2009, 2017). Fatos históricos que fundamentaram a construção da hegemonia cultural, política, econômica, religiosa e epistêmica ocidental-europeia.

Na atualidade, essa hegemonia tem encontrado contraposições teóricas e críticas que são erigidas nas fronteiras epistemológicas marginais⁹ e interseccionais¹⁰. O conceito de epistemologia concebido, neste texto, afasta-se, portanto, do conceito ocidental-europeu na medida em que é conivente com os significados encontrados nos pensamentos de filósofos e intelectuais marginais como Valentim Mundimbe, Raúl Fernet-Betancourt ou Walter Dignolo.

Em “A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento”, o africano Mudimbe (2016) demonstra que apenas metaforicamente ou em uma perspectiva historicista é que se poderia expandir a noção de filosofia aos sistemas de pensamento tradicionais africanos, uma vez que esses são processos dinâmicos em que as experiências reais são integradas numa ordem de conceitos e de discursos. Prefere falar de gnose africana (MUDIMBE, 2016), que é diferente dos conceitos gregos de *doxa* e de *episteme*, pois dá conta dos sistemas de pensamento que não se encaixam no ideal da epistemologia ocidental, mas que não podem ser tomados como ilegítimos.

O fato de as culturas sapienciais, como a africana, terem sido excluídas pela epistemologia ocidental não invalida seus conhecimentos. Diz-nos Fernet-Betancourt (2017, p. 26, tradução nossa)¹¹: “a epistemologia não é a medida e nem o único ideal do conhecimento humano” e “a ordem do saber que chamamos ordem epistemológica não esgota o âmbito cognitivo humano”. Esse filósofo chama atenção para a aceitação hegemônica de ciência e de conhecimento que nos dá a dimensão da vasta gama de saberes e conhecimentos que foram descartados com o estabelecimento do imperialismo-absolutismo epistemológico de uma única história local, a da Europa Ocidental, que destituiu parcelas da população mundial de conhecimentos milenares.

Nesse sentido, epistemologias marginais confrontam o monismo epistemológico e o imperialismo da razão moderna, representam a transformação do longo processo de subalternização do conhecimento, pois

⁹ Em geral, epistemologias marginais são sistematizadas por intelectuais nativos de regiões que ainda sofrem os efeitos destrutivos da colonização. São intelectuais forjados na interseção do modelo epistemológico ocidental, vivência em sociedades colonizadas e consciência da história e cultura do seu povo. Reivindicam centralidade e demonstram que o conhecimento é estabelecido por sujeitos históricos em diversos centros culturais (MIGNOLO, 2003). Intelectuais dos centros também são marginais quando inconformados com a estrutura do poder capitalista e os males que causa à vida planetária. Um e outro buscam desconstruir narrativas de superioridade epistêmica, racial, religiosa, sexista, de gênero e cultural, bem como valorizam conhecimentos e práticas sapienciais pertencentes à maioria da humanidade ocultas no curso do projeto colonial/imperialista.

¹⁰ Entendemos como fronteiras interseccionais o espaço criado pela interação de dois ou mais eixos da subordinação. Um exemplo é a ocupação desse lugar pela mulher negra e afroreligiosa onde patriarcalismo, racismo e racismo religioso articulados impõem à mulher o lugar subalterno.

¹¹ No original: “La epistemología no es la medida ni el ideal único del conocimiento humano” e “el orden del saber que llamamos orden epistemológico no agota el ámbito cognitivo humano” (FORNET-BETANCOURT, 2017, p. 26).

[...] o que foi subalternizado e considerado interessante apenas como objeto de estudo passa a ser articulado como novos loci de enunciação [...] descritos como gnose liminar [...] a “gnose liminar” é a razão subalterna lutando para colocar em primeiro plano a força e a criatividade de saberes subalternizados [...] (MIGNOLO, 2003, p. 36).

Dessa forma, podem acessar informações sobre formas de vida e de pensamentos pré-modernas (reservas de humanidade) anteriores ao capitalismo.

As epistemologias marginais não se reduzem a ser construções teóricas alternativas. São epistemologias críticas que integram a imensa constelação de conhecimentos produzidos pelo ser humano, instituídas de uma dimensão política que as qualificam enquanto respostas das margens e de situações de liminaridade (subjugação, subalternidade, resistência e negação) criadas pelos encontros culturais e de poder. Liminares e fronteiriças, não negam a cultura europeia-ocidental, nem sua tradição epistemológica. Negam sua dimensão de poder colonial-imperial e sua “ignorância” frente ao lugar ocupado pelos povos dominados na história mundial e na produção do conhecimento.

No que se refere às tradições religiosas, especialmente as às religiões hegemônicas, as epistemologias advindas das margens, as consideram “agentes fundamentais do colonialismo, o patriarcado, a eliminação da diversidade cultural, religiosa, epistemológica e a biodiversidade” (TAMAYO, 2017, p. 35, tradução nossa)¹².

O pensamento descolonial e a filosofia intercultural, um e outra, são respostas marginais ao domínio epistêmico, cultural, religioso ocidental e, se direcionadas ao estudo de sistemas de crenças marginais ou não, podem desvelar formas de vida e de pensamento contrários à lógica funcional e dominante da atual ordem mundial.

O giro descolonizador e interculturalidade

A desobediência epistêmica¹³, ou seja, o operar em outra lógica científica, filosófica, econômica, política e religiosa que não a hegemônica requer o exercício da interculturalidade. Esse exercício, conforme Walsh (2014), deve se atentar a processos de construção de conhecimento, de práticas políticas e de poder social *outros*. Mas, também enquanto construções dialéticas em curso que antecedem à modernidade, o que equivale à edificação de diferentes modos de pensar e de organizar no bojo das tensões criadas pela modernidade, a assumir e levar a cabo uma posição libertadora frente ao sistema mundial moderno. Sistema que, no que se refere às religiões, privilegia aquelas que estejam em sintonia com o padrão mundial de poder, ou seja, com o capitalismo. Para esse enfrentamento, faz-se necessário um giro descolonial.

O termo “giro descolonial” é utilizado pelos integrantes do Coletivo Modernidade/Colonialidade (M/C)¹⁴, para demarcar politicamente que chegou a hora do intelectual subalterno¹⁵ falar, denunciar e contestar a hegemonia política, epistêmica, econômica e cultural da Europa.

¹² No original “*Agentes fundamentales del colonialismo, el patriarcado, la eliminación de la diversidad cultural, religiosa, epistemológica y la biodiversidad*” (TAMAYO, 2017, p. 35).

¹³ Desobediência Epistêmica é um dos conceitos desenvolvidos pela teoria descolonial, um imperativo epistêmico, a necessidade de desvincular-se “dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento” (MIGNOLO, 2007, p. 290). O que não significa abandonar ou ignorar os conhecimentos que já foram institucionalizados.

¹⁴ “Esse grupo pode-se dizer, foi originado e estruturado a partir de discussões em seminários acadêmicos ocorridos na América Latina, bem como dos diálogos entre seus futuros membros. Isso, durante os anos de 1990. [...] não apenas empreende críticas em relação à modernidade, mas, sobretudo, inaugura na América Latina o pensamento descolonial” (BORGES, 2016, p. 33).

¹⁵ O termo subalterno, de origem gramsciana, segundo Ballestrin (2013, p. 93), pode ser compreendido “como classe ou grupo desagregado e episódico que tem uma tendência histórica a uma unificação sempre provisória pela obliteração das classes dominantes”. Sobre uma visão crítica a respeito dos Estudos Subalternos na perspectiva do pós-colonialismo, recomendamos Spivak (2010).

Muito antes, em um texto de 1903, o intelectual brasileiro Manoel Bomfim situava o lugar da América Latina no imaginário europeu e expressava uma crítica marginal, um pensar descolonial latino-americano. Segundo o autor,

A opinião pública europeia sabe que existe a América Latina [...]. Não aparecem, é verdade, nenhuns desses longos estudos, circunstanciados e sábios, onde os mestres em assuntos internacionais dizem o que sabem sobre a história política, social e econômica do país de que se ocupam, para daí deduzirem os seus juízos. [...] sempre que se trata das repúblicas latino-americanas, os doutores e publicistas da política mundial se limitam a lavrar sentenças – invariáveis e condenatórias. [...] governos, sociólogos e economistas europeus. [...] eles se limitam a ditar [...], uns tantos conselhos; [...], no tom em que o mestre-escola repete ao aluno indisciplinado e relapso: ‘Se você me ouvisse, se não fosse um malandro, faria isto e mais isto [...]; mas você não presta para nada!... Nunca fará nada! Nunca saberá nada! Nunca será nada!’ (BOMFIM, 2008, p. 4).

O que aproxima esse intelectual brasileiro do início do século XX e a crítica descolonial latino-americana? Podemos inferir se tratar da certeza de que, a despeito da independência política, o colonialismo seguiu vivo e ativo na América Latina. Como recordam Liliana Suárez Navaz e Rosalva Aída Hernández Castillo, o colonialismo não é um passado inerte, mas tem condicionado as sociedades latino-americanas a reproduzir laços coloniais. Para as autoras, “ainda que o sistema político de Impérios Coloniais em sentido estrito ficou no passado, suas sequelas estão presentes nas novas formas de imperialismo econômico e político liderado por capitalistas neoliberais em todos os rincões do mundo” (SUÁREZ-NAVAZ; HERNÁNDEZ-CASTILLO, 2008, p. 24, tradução nossa)¹⁶.

A crítica descolonial¹⁷ é sistematizada por pensadores e por pensadoras marginais, que conformam um pensamento descolonial ao demitificarem a Modernidade europeia em direção à desconstrução da lógica colonial e erguimento de um pensamento fronteiriço e libertador. Fazendo coro com Suze Piza e Daniel Pansarelli, percebemos que a insuficiência do projeto moderno, um fenômeno tipicamente europeu, vem sendo atestada pelo grande volume de produções e pelas diversas crises que marcam o início do presente século. Essa situação confirma que “a forma de conhecimento consagrada ao menos desde o Iluminismo já não era capaz de responder aos desafios históricos da contemporaneidade” (PIZA; PANSARELLI, 2012, p. 26). Como afirmam,

A epistemologia moderna eliminou de suas reflexões o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento. [...] A descolonização colocaria fim a um processo histórico de implantação de dado tipo de poder (PIZA; PANSARELLI, 2012, p. 30).

Na perspectiva de uma identificação entre modernidade e colonialidade, não sendo possível apresentar o amplo espectro que esse tema abarca, destacamos o Coletivo Modernidade/Colonialidade. Nesse coletivo, seus intelectuais compartilham dois conceitos centrais, considerando-se os intelectuais Aníbal

¹⁶ No original: “*Aunque el sistema político de ‘Imperios Coloniales’ en sentido estricto quedó felizmente en el pasado, sus secuelas están presentes en las nuevas formas de imperialismo económico y político liderado por capitalistas neoliberales en todos los rincones del mundo*” (SUÁREZ-NAVAZ; HERNÁNDEZ-CASTILLO, 2008, p. 24).

¹⁷ O uso do termo *descolonial*, e não *decolonial*, traduz uma escolha teórica e política frente à rede de opressões que se configurou na América Latina desde o século XVI e que tem subsumido culturas pré-modernas. A não supressão do [s] mantém o significado no espanhol, na medida em que é uma estratégica ferramenta epistemológica para “hacer visible algo que era visible” com vistas ao futuro (MIGNOLO; CARBALLO, 2014, p. 22). Carrega tanto o sentido de pensar *descolonialmente*, atitude de enfrentar o mundo, quanto de *Pensamento Descolonial*. Este enquanto processo do pensar (MIGNOLO; CARBALLO, 2014). Significa, portanto, assumir a opção descolonial enquanto *desobediência epistêmica*. O termo se afina e se aproxima do *decolonial*, que significa transcender a colonialidade (BALESTRINI, 2013). Afina-se também ao termo decolonial usado por Walsh (2009), que pressupõe postura e atitude contínua para identificar, visibilizar exterioridades e construções alternativas. No entanto, cremos que a partícula *des* se afasta ao recusar a expressão *alternativo* que costumeiramente indica segunda opção. A opção descolonial é afirmação do direito de tomar a palavra e de coexistir com opções já existentes. Nesse caso, *descolonial* prenuncia a pluriversalidade, um projeto universal que requer “que nos coloquemos enquanto pessoas, Estados, instituições, no lugar onde nenhum ser humano tem o direito de dominar e se impor a outro ser humano (MIGNOLO, 2017, p. 14). A partícula *des*, portanto, denota ação para virem à tona visões de mundo descolonizadoras. Isso, nas várias dimensões das vivências humanas como as religiões.

Quijano e Enrique Dussel, respectivamente, a saber, o de colonialidade do poder e o de transmodernidade. Segundo Mignolo e Carballo (2014, p. 25, tradução nossa)¹⁸, em torno desses conceitos, sentiam-se ligados a uma mesma “tarefa epistêmico-política”.

A permanência do colonialismo, afirma Quijano (2010, p. 73),

[...] é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal.

Como se expressa Mignolo (2003), colonialidade e modernidade não são, portanto, etapas históricas sucessivas, sendo equivocado pensar que a segunda seja a superação da primeira. São, portanto, fenômenos interdependentes dentro do sistema capitalista. Sendo constitutivas, expressam a exploração, a dominação, o genocídio, a desarticulação de padrões de expressão, a classificação racial e cultural, o epistemicídio e o controle de instituições na América desde o século XVI, em nome do progresso científico, da evolução, da racionalidade e da civilização proporcionados pela modernidade europeia.

Na atualidade, colonialidade “remete às estratégias imperiais para controlar corpos, territórios, recursos naturais, gênero, sexualidade, sensibilidade, etnicidade, conhecimento, etc.” (MIGNOLO; CARBALLO, 2014, p. 32). É o lado *oscuro* da modernidade, na medida em que a vida humana é ferramenta que sustenta o capital.

A “prescindibilidade da vida” (TAMAYO, 2017), direcionando nossa atenção para a América Latina, durante a construção e consolidação da modernidade, faz-se ver desde a servidão da população ameríndia, a escravidão de africanos deslocados e descentrados do seu mundo até o epistemicídio e a dessacralização da natureza. Trata-se de uma prescindibilidade legitimada via teoria da superioridade racial afirmada na perspectiva do homem branco/europeu como realização plena da espécie humana. Como o explica Bomfim (2008, p. 146, grifos do autor),

De acordo com esses *princípios*, os indígenas americanos, os pretos africanos, os negroides e malaios da Oceania, foram declarados *inferiores*, em massa. Para estes o julgamento é definitivo; a sociologia oficial da Europa e dos Estados Unidos decretou que eles são *inferiores*, pois que se acham todos em estado social inferior ao dos outros povos.

A crítica bomfimiana reforça que o pensar descolonial latino-americano, marginal, não é exclusivo da contemporaneidade. Tal como o expressa Mignolo (2007, p. 28, tradução nossa)¹⁹, “embora a reflexão sobre o giro epistêmico decolonial seja recente, a prática epistêmica decolonial surgiu “naturalmente” como consequência da formação e implantação da matriz colonial de poder [...]”.

Para tanto, é preciso pensar e fazer de outra maneira e isso demanda *desprendimento*, ou seja, conforme a crítica descolonial, desprender-se dos parâmetros modernos que regem a ciência, a política, a família, a filosofia neoliberal, a economia e a religião, fugir das formas de controle colonial e buscar outras opções (MIGNOLO; CARBALLO, 2014).

Desconstruir o mito da modernidade (DUSSEL, 2007), descolonizar e eliminar o parasitismo social²⁰ (BOMFIM, 2008), é urgente para a emergência de novas relações sociais, do diálogo entre culturas, etnias

¹⁸ No original: “*tarea epistêmico-política*” (MIGNOLO; CARBALLO, 2014, p. 25).

¹⁹ No original: “*Aunque la reflexión sobre el giro epistêmico decolonial es de factura reciente, la práctica epistêmica decolonial surgió ‘naturalmente’ como consecuencia de la formación e implantación de la matriz colonial de poder [...]*” (Mignolo, 2007, p. 28).

²⁰ Conceito desenvolvido por Manoel Bomfim para identificar a natureza dos males da América Latina: o vício de viver parasitariamente às custas de extorsões. Implantado pelas nações colonizadoras, atualmente, é uma ferramenta de dominação e controle social utilizada pelas elites latino-americanas.

e conhecimentos. Nesse sentido, a busca por novos saberes e conhecimentos é proposta pelo pensamento descolonial, “um tipo de pensamento com suas particularidades em relação a outras opções: pensamentos filosóficos, econômico, cristão, marxista, etc., que não é uma forma de pensar, mas de fazer” (MIGNOLO; CARBALLO, 2014, p. 26, tradução nossa)²¹.

Direcionando a crítica descolonial para os estudos sobre religião, giro descolonial significa que “chegou a hora”²² de perceber sistemas simbólicos subalternos como as religiões das raças que foram dominadas enquanto lócus de enunciação, reservas de conhecimentos sobre uma humanidade perdida na razão técnica científica. São memórias dos antepassados negros e ameríndios que, quando subjugados, tiveram seu padrão de expressão destruído. De acordo com Aníbal Quijano, na América, os colonizadores

[...] reprimiram tanto como puderam, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. A repressão neste campo foi reconhecidamente mais violenta, profunda e duradoura entre os índios da América ibérica, a que condenaram a ser uma subcultura camponesa, iletrada, despojando-os de sua herança intelectual objetivada. Algo equivalente ocorreu na África (QUIJANO, 2005, p. 121).

Essa percepção é de extrema relevância para a superação da colonialidade, pois o *ethos* comunitário e solidário presentes nas comunidades nativas antes do século XVI reflete uma visão de mundo que confronta a moderna direcionada ao capital e ao lucro. Ademais, revela que a produção de conhecimentos deve ser coletiva e que resulta da necessidade e interesse coletivo, e não de uma parte privilegiada pelo capital.

O diálogo, portanto, com outras culturas, com outras formas de conhecimento como as religiões, neste caso as marginais, é mais uma opção epistemológica. O diálogo intercultural não apenas viabiliza outras interpretações da realidade, mas dota o ato de interpretar de dimensão política em que a responsabilidade para a busca por soluções aos problemas criados pela modernidade e sua face escura, seja premente.

Interculturalidade, enquanto descolonialidade, significa também dialogar com aqueles que vieram antes – dialogar com o passado –, significa considerar a ideia de que há outras lógicas para se pensar o mundo. Inclusive aquelas que foram extintas ou subsumidas nas relações de poder.

Apresentar um discurso marginal que propõe emancipação filosófica tem seus riscos. Mais que um empreendimento autêntico e inovador, a discussão filosófica advinda da margem é crítica à filosofia ocidental, à ciência hegemônica e, à ideia de enculturação. Nessa perspectiva, o discurso epistêmico, enquanto proposta de emancipação filosófica, pressupõe libertação das correntes impostas pela filosofia e ciência ocidentais. De tal modo, peregrina a filosofia intercultural, filha autêntica do século XX, marcado por grandes transformações.

A exemplo da filosofia africana, do pensamento indígena e da filosofia latino-americana, a Filosofia Intercultural emerge do estímulo, nas margens, ao discurso da alteridade/diálogo. Destaca-se enquanto proposta filosófica situada entre pretensões de universalidade (da filosofia, da ciência hegemônica, do monoteísmo, da cultura ocidental, da razão instrumental) e a diversidade epistêmica, religiosa e cultural.

²¹ No original: “Un tipo de pensamiento con sus particularidades en relación a otras opciones: pensamiento filosófico, económico, cristiano, marxista, etc., que no es solamente una forma de pensar, sino de hacer” (MIGNOLO; CARBALLO, 2014, p. 26).

²² Como afirma Mignolo, “giro en castellano es la traducción del inglés turn [...]. Descolonial Turn (giro descolonial) podría significar en castellano tanto giro como turno: llegó la hora, le llegó el turno al pensamiento descolonial” (MIGNOLO; CARBALLO, 2014, p. 26).

A filosofia intercultural se propõe, enquanto perspectiva ética e descolonizadora, a abrandar tensões ao se colocar como epistemologia do diálogo para pensar a diversidade cultural considerando a realidade atual, em que a diferença, cada vez mais, faz sentido.

Fornet-Betancourt (2017), na crítica que empreende à ciência moderna, potencializa a Filosofia Intercultural, pois percebe a tradição epistêmica ocidental como centralista, racional e etnocêntrica. A direção que essa racionalidade instrumental deu ao conhecimento, além de conceder hegemonia à civilização ocidental capitalista, prendeu a humanidade a um universo no qual a economia de mercado acelera datas de expiração dos produtos e cria novas necessidades. Ainda, dissemina a ideia de que isso não compromete a compreensão íntima sobre a vida.

Fornet-Betancourt (2017) afirma que, se a necessidade da ciência e técnica ocidentais representa um acontecimento histórico, além de estar ligada à expansão colonialista de uma civilização específica, essa necessidade é contingente e, como tal, pode ser invertida no curso real dos acontecimentos, relativizada ou regionalizada sem que suas trágicas consequências mantenham seu raio de ação planetária.

Desprendimento, desobediência epistêmica e cura do parasitismo social, nos termos de Bomfim (2008), com vistas à interculturalidade nas Ciências da Religião, denotariam desvinculação do padrão racionalidade-modernidade-colonialidade/parasitismo como forma de considerar espiritualidades, tradições e religiões outras, longe da racialização, no sentido de classificação e hierarquias raciais, e do exotismo.

De todo modo, na perspectiva descolonial, isso não significa abandonar ou negar as teorias da religião sistematizadas pela racionalidade moderna/ocidental, mas significa não mais tomá-las como paradigmas na investigação sobre as religiões. Assim, é possível uma disciplina como as Ciências da Religião libertadora que se interessa por religiões marginais e seus elementos pré-modernos subsumidos na cultura brasileira e que podem ser aportes a um mundo mais justo.

Rituais afrorreligiosos: experiência religiosa, diálogo intercultural e ancestralidade

Como lembra Coelho (2013, p. 14),

À medida que os estudos sobre religião começam a recuperar sua legitimidade e espaço em meios acadêmicos, existe a tendência em aprofundar o método considerado científico hegemonicamente hoje (a cientificidade positiva moderna) como uma estratégia de afirmação. Assim, buscar métodos críticos de pesquisa, como os estudos das teorias pós-coloniais, permite um profícuo debate entre as mais variadas áreas de estudos e assegura espaço para o pensamento crítico divergente.

Também Wirth (2013, p. 140), ao falar de perspectivas para a nossa disciplina no horizonte das teorias pós-coloniais, defende que as Ciências da Religião devam estar desafiadas a dar “crédito a saberes que invariavelmente fogem de referências herdadas” e, além disso, “incorporar criticamente no seu perfil epistêmico específico os espaços da vida cotidiana como o tecido social a partir do qual sujeitos concretos extraem seus códigos de sentido”.

Ao nos depararmos com os estudos sobre os rituais afrorreligiosos a partir das epistemologias marginais, precisamos reconhecer que:

Essas culturas foram, em parte, colonizadas, mas a maior parte de suas estruturas de valores foram sobretudo excluídas, desprezadas, negadas, ignoradas mais do que aniquiladas [...]. Esse desprezo, no entanto, permitiu-lhes sobreviver em silêncio, desdenhadas simultaneamente por suas próprias elites modernizadas e ocidentalizadas. Essa alteridade negada, [...] indica a existência de uma riqueza cultural insuspeita, que renasce lentamente como chamas de carvão enterrado no mar de cinzas centenárias do colonialismo (DUSSEL, 2016, p. 62).

Sistemas simbólicos menos impactados pelo saber funcional moderno, a exemplo das religiões ritualísticas, são estoques de informações pré-modernas sobre o mundo e o ser humano. Vislumbrá-los, enquanto reservas de uma humanidade, somente é possível via olhares despojados do exotismo.

Nesse sentido, e na esteira do perfil epistemológico descolonial apresentado nos itens anteriores, e considerando como virtude epistemológica das Ciências da Religião a “sensibilidade para com o fato empírico” (CRUZ, 2013, p. 42), abordaremos as religiões de matriz africana no intuito de demonstrar que o diálogo com conhecimentos culturais religiosos legados pelos povos subjugados e subalternizados, a partir do século XVI, pode desvelar uma humanidade esquecida, porém dotada de conteúdos de eticidade que confrontam aspectos destrutivos da modernidade.

As religiões de matriz africana, a despeito da dinâmica sincrética deflagrada pela diáspora negra a partir do século XVI, possuem, em sua cosmovisão, o horizonte das religiões africanas como fator determinante dos seus constituintes. Seu pensamento encontra-se exposto nos rituais que as integram: cantigas, ritmos, gestos, objetos, saudações.

O fato de não serem doutrinárias, exige inserções no campo para sua ausculta, uma vez que sua análise depende da compreensão que seus adeptos possuem do conjunto de ritos que as constituem. Essa atitude de escuta é fundamental para que se evitem banalizações e vulgarizações²³.

As religiões afro-brasileiras são “culturas que expressam e comunicam, guardam e transmitem memórias e energias em performances corporais, associando tempo a espaço, homem à natureza, arte à vida” (ANTONAZZI, 2013, p. 229). Nesse sentido, o exposto neste item resulta de um andar *da coautora* no universo afrorreligioso, não apenas para “inventariar”, mas, sobretudo, para, a partir do que dizem seus rituais e adeptos, situá-las no bojo da modernidade. O que dizem nossos antepassados africanos? Que visões sobre o mundo e sobre a vida nos legaram? O que podem nos ensinar? A partir do exposto por seus adeptos, podemos dizer que os cultos afrorreligiosos guardam visões de mundo pré-modernas, no sentido que lhes atribui Enrique Dussel (2016), pois constituem um pensar crítico frente à modernidade, ou seja, uma lógica outra.

Corre entre o povo de santo que, no início dos tempos, *ancestros* da humanidade controlavam determinadas forças da natureza e conheciam as propriedades terapêuticas das plantas. Possuíam um poder, *Axé*. Em momentos de crises emocionais, seus corpos foram queimados pelas paixões, mas seu poder permaneceu em estado de energia pura e imaterial (*Orixá-Axé*). Essa força não se faz perceptível aos seres humanos, senão pela posse de um deles (ARÓSTEGUI, 1990), que ocorre em rituais afrorreligiosos como o *Candomblé*.

A religião que cultua as divindades africanas (*Inquices, Orixás, Voduns*) é reconhecida como uma tradição religiosa produtora de conhecimentos a partir da ligação dos adeptos com a ancestralidade que atua como fator determinante desde os rituais até o comportamento do adepto e traços da sua personalidade.

²³ Sobre a banalização do mundo afro-brasileiro ver Segato (2005).

Segundo seus sacerdotes, o Candomblé, enquanto conjunto de conhecimentos produzidos pelos ancestrais, propicia-lhes formular raciocínios “lógicos”, integrando elementos espirituais e físicos no diagnóstico dos males que assolam as pessoas e, na terapêutica a ser aplicada. Vejamos o relato sobre uma terapêutica afrorreligiosa, o ritual de ebó:

[...] o Vumbe, ele sabe o que é sofrer [...] ele já foi vivo aqui na terra. Então ele sabe [...] as dificuldades do ser humano. Por isso esse ebó é feito com tudo o que a boca leva. São os alimentos que a gente mesmo consome. Então é preciso passar esses ebós [...] para que Vumbe saia do caminho [...] e tire qualquer carga negativa pra ele encaminhar na vida e, dá sequência em outros ebós conforme [...] a pessoa precisar. [...] ele dá caminhos. Ai a pessoa vai falar comigo qual é o problema dela, [...] e eu vou no problema dela. Se for justiça é com xangô, se for amoroso já entra com Oxum [...] e se for problemas de abertura de caminhos a gente já parte pro lado de Ogum [...] e o exu de Ogum pra trabalhar! Há uma grande mudança na vida da pessoa [...]. Geralmente, elas terminam de tomar o ebó e já se sentem aliviadas (KIOSÔ, 2012).

Na África, antes da colonização, havia uma ligação forte entre humanos e natureza. A crença nesse vínculo como algo sagrado está presente nos ritos afrorreligiosos, em que os *Orixás* são vistos como forças da natureza que estão presentes nos seres humanos. Estes, por sua vez, seriam descendentes das divindades africanas, e a possessão, por seu turno, seria o sinal de parentesco entre o possuído e o *Orixá* (ARÓSTEGUI, 1990).

Se os *orixás* são forças energéticas dos rios, do ar, do vento, das tempestades, dos raios, das águas doce e salgada, da terra, das matas, dos metais, das pedras e do fogo, isto é, dos fenômenos da natureza, a possessão nos rituais de Candomblé, que tem a dança como elemento importante, seria a externalização pelo corpo desses fenômenos, a liberação da força da natureza contida no possuído. Segundo Antonazzi (2013, p. 23) o “ocidente sistematicamente ignorou uma dimensão tangível, a do pensamento enquanto ATO humano”. A comunidade afro-brasileira, por meio de seus rituais, vive e renova suas energias culturais. Seus corpos performáticos conduzem histórias desterradas e imprevisíveis. Vejamos um relato sobre a experiência religiosa no Candomblé²⁴:

A minha experiência é de religião mesmo [...], há uma ancestralidade que eu acredito e que é muito forte [...] a minha família começou nisso, fortaleceu nisso, religião para mim aqui é uma forma de me conectar, conectar com as mulheres do passado, com as minhas experiências, e me fortalecer [...] me reconstruir em tudo que eu vivo fora daqui, [...] eu venho para cá para ser feliz! [...]. Acabou se transformando no norte da minha vida, assim, os princípios do candomblé.

A experimentação de autenticidade, pode ser entendida como um momento de renovação de humanidade que permite ao possuído identificar-se com a ancestralidade. Uma experiência religiosa que promove o autoconhecimento.

A inquiciana Engurucema²⁵ é associada aos ventos, tempestades, raios e trovões. Para os candomblecistas, aqueles que possuem sua ascendência, além da maternidade incondicional, carregam características desses fenômenos da natureza. A lealdade absoluta pode ser substituída pela extrema cólera (ANTONAZZI, 2013, p. 143). Vejamos nos relatos a seguir:

Eu sou um paizão! Na hora de elogiar tô elogiando, na hora de puxar orelha eu puxo! [...] não posso ver ninguém com problemas, eu quero ajudar [...]. Então, se a pessoa quer carinho eu dou

²⁴ Pesquisa de campo realizada nas cidades de Montes Claros e Belo Horizonte em Minas Gerais com o objetivo de compreender o pertencimento a terreiros multirreligiosos (POLIFONIA RITUAL NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS, 2020).

²⁵ Divindades do panteão africano (Banto). É similar à *orixá* Iansã (Yorubá).

carinho [...]. Engurucema é tudo isso! As vezes calma e as vezes não! Que Engurucema é meia ríspida né! e eu também sou assim! [...]. Eu acho que isso é Engurucema ni mim. Coração bom! acolho qualquer pessoa que chegar [...]. Quem traz os clientes pra minha porta pra eu resolver os problemas são os exus, exu come pra isso. [...] E sem Engurucema exu não vai funcionar. Engurucema é a dona da casa, é a dona da minha cabeça! Ela é que faz ele fazer o movimento todo, tudo está ligado a ela. Engurucema é minha vida vida (KIOSÔ, 2012).

A fala desse sacerdote expressa o potencial epistemológico presente no culto, e revela que seus rituais, constituídos de elementos culturais pré-modernos, predispõem o adepto a experiências com a ancestralidade, tais como a identificação com a natureza e a compreensão de si mesmo. Modelos epistemológicos ocidentais não viabilizam a compreensão dessa relação, “a ‘ego-política do conhecimento’, inaugurada por René Descartes no século XVII, a partir do penso, logo existo, com Hegel, consolidou a visão.

Para o afrorreligioso, o universo físico sinaliza para um universo invisível que é constituído por forças em movimento, uma tradição viva (HAMPÂTÉ BÂ, 1982). Epistemologias marginais possibilitam vislumbrar, portanto, *lógicas religiosas outras* que apresentem visões de mundo anteriores à modernidade em que o sagrado e o humano se entrelaçam e confrontam o moderno. Vejamos uma narrativa afrorreligiosa sobre Engurucema:

Falar de Engurucema [...], primeiro a gente precisa se remontar um pouquinho ao próprio princípio da nossa espiritualidade e ao princípio da vida. Se a gente olhar pro mundo a gente vai ver primeiro que ele é circular. [...] se a gente olhar pra barriga de uma grávida a gente vai perceber que ela também ganha formas circulares. Então, a nossa espiritualidade por ser circular, ela abraça a figura feminina, não uma figura única e exclusivamente da mulher [...]. Pela nossa espiritualidade ter essa característica e ser [...] matriarcal, Engurucema talvez seja uma das figuras mais fortes [...]. Primeiro porque ela traz consigo uma característica de uma guerreira: a mãe que não tem medo de nada que não mede esforços pra dar a vida e cuidar de seus filhos. Mas também reconhece que esses filhos, como ela, precisam ser fortes e precisam aprender com a vida [...] ela combina duas características fundamentais: aquela da mãe que te guarda, te protege, [...] mas que também exige que você cresça! [...]. Engurucema não teve muito tempo para caprichos, pra lindos penteados pra grandes joias [...]. Ela sempre esteve do lado dos fortes guerreando pela vida dos seus filhos [...]. [...] ela é talvez a única inquiciana, a única orixá [...], que atende seus filhos onde quer que eles estejam: não importa se está dentro de uma casa de candomblé, [...] de uma casa de umbanda, [...] se tá dentro de uma igreja católica, [...] se tá dentro de uma igreja evangélica ou [...] lugar nenhum espiritual (KIOSÔ, 2012).

Durante as possessões, corpos bailam encenando gestos que representam os fenômenos da natureza e expressam miragens de mulheres e homens libertos do sistema *colonial moderno*. A dança e os gestos da orixá/inquiciana lansã/Engurucema expõe um feminino que não apenas resiste ao sistema cis-heteropatriarcal, não apenas é sua subversão quando se apresenta destemido, aguerrido, estrategista e preparado para as guerras e lutas, mas, sobretudo, faz emergir um feminino autônomo, além do patriarcado, na medida em que se contrapõe à fragilidade, pureza, insegurança e docilidade sem inteligência que esse sistema impõe aos corpos femininos.

O ritual afrorreligioso é mais que resistência. Há nele um que fazer frente à vida e suas dificuldades. O que significa não apenas a ocupação de um corpo por outro ser, mas um momento de epifania, pois é a experimentação da autenticidade, um exercício de autoconhecimento para melhor existir no mundo.

A noção de libertação, atrelada a uma essência ou natureza humana, já foi vista com desconfiança por Foucault (1984, p. 96, tradução nossa)²⁶,

[...], corre-se o risco de remeter à ideia de que existe uma natureza ou uma essência humana que, após um certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada [...]. Segundo essa hipótese, basta romper esses ferrolhos repressivos para que o homem se reconcilie consigo mesmo, reencontre sua natureza [...]. Creio que este é um tema que não pode ser aceito dessa forma, sem exame. Não quero dizer que a libertação ou que essa ou aquela forma de libertação não existam: [...]. Mas é sabido, [...], que essa prática de libertação não basta para definir as práticas de liberdade [...] indivíduos possam definir para eles mesmos, formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política.

Quando indagado se os exercícios das práticas de liberdade exigiriam certo grau de libertação, o pensador francês concordou, desde que, nesses exercícios, seja inserida a noção de dominação, e que “a libertação é às vezes a condição política ou histórica para uma prática da liberdade” (FOUCAULT, 1984, p. 97, tradução nossa)²⁷.

Nessa perspectiva, os rituais afroreligiosos possuem uma dimensão política, pois carregam histórias e cosmologias daqueles que vieram antes, uma razão “subalterna” ainda livre no oceano colonial. Enquanto momentos de libertação, podem ser condições para o erguimento de uma consciência crítica e práticas políticas. Vejamos como se manifestam as pessoas no campo (POLIFONIA RITUAL NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS, 2020):

[...] é uma coisa que eu brinco né, não tem como ser do candomblé e não ser de esquerda, não tem! [...]. [...] a religião também é uma opção política, o fato de estar vestido de branco e o fato de cumprir meu preceito, isso é uma opção política! é me posicionar! [...]. Ser candomblecista é uma opção política. É uma religião de resistência, a gente tem todo um histórico de violência, de violação, e até hoje a gente ainda enfrenta [...] e sempre vai enfrentar na sociedade capitalista onde existem oprimidos e opressores. Então, a raça! [...] outro vai sempre colocar abaixo para modo dessas estruturas funcionarem e, infelizmente somos nós né? por um descuido ou não [...] foi o povo negro escravizado. Tudo que é descendente deles vai ser escravizado, vai ser nocivo e, é difícil ser do candomblé e não ser resistente.

A identidade coletiva se faz ver na compreensão pelo adepto da histórica marginalização do seu grupo religioso associada à classificação racial. Mesmo que de forma inconsciente, a colonialidade e o parasitismo social rondam a consciência subalterna que busca reconciliação no sentido de viver uma vida autêntica. É perceptível que, para o adepto afroreligioso, o ritual o contempla com a experiência de sua autenticidade. A prática ritual da ancestralidade acessa a cultura dos antepassados e provoca experiências de pertencimento à natureza.

A experiência afroreligiosa pode ser libertadora na medida em que estimula alianças com os antepassados e viabiliza àquele que experimenta comparações/críticas em relação à existência moderna. A aliança com os antepassados, segundo Catherine Walsh (2014), é condição para o povo afrodescendente transformar sua realidade dominada pela colonialidade.

²⁶ No original: “[...] se corre el riesgo de recurrir a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha visto enmascarado, alienado o aprisionado [...]. Si se acepta esta hipótesis, bastaría con hacer saltar estos cerrojos represivos para que el hombre se reconciliase consigo mismo, para que se reencontrase con su naturaleza [...]. Me parece que este es un planteamiento que no puede ser admitido así, sin mas, sin ser previamente sometido a examen. Con esto no quiero decir que la liberación, o mejor, determinadas formas de liberación, no existan [...]. Pero sabemos [...] esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad [...] individuos, puedan definir formas válidas y aceptables de existencia o formas mas válidas y aceptables en lo que se refiere a la sociedad política” (FOUCAULT, 1984, p. 96).

²⁷ No original: “la liberación es en ocasiones la condición política o histórica para que puedan existir prácticas de libertad” (FOUCAULT, 1984, p. 97).

Nesse sentido, podemos dizer que potencializa, via diálogo intercultural, libertações e descolonialismos. Dussel (2016, p. 63) nos diz que o “diálogo intercultural deve ser transversal, ou seja, deve partir de outro lugar, para além do mero diálogo entre eruditos do mundo acadêmico ou institucionalmente dominante” pois

[...] oferece um caminho para pensar a colonização [...] evidenciando assim a necessidade de construir sociedades diferentes e mais justas. O entrelaçamento/interculturalidade enquanto processo intercultural é um modo de construir condições de viver bem, é ação prática do pensar fronteiriço (BORGES, 2016, p. 89).

Em perspectiva descolonial e intercultural, reconhecemos o ritual afrorreligioso como libertação/libertação que pode conduzir a aberturas, desprendimento e processos interculturais, pois o conhecimento, mais que uma atividade cognitiva epistêmica, é um processo antropológico de participação no real, como afirma Fernet-Betancourt (2017).

As religiões de matriz africana viabilizam um pensar sobre o *ser humano* como parte integrante do cosmos, além de demonstrar que existem outras lógicas para se pensar o mundo para desprender-se da lógica moderna e desobedecer à sua epistemologia dominante da ciência ocidental. Isso é exercer a interculturalidade, processos de construção de conhecimento, edificação de diferentes modos de pensar e de construir uma nova realidade. Como afirma Teixeira (2019, p. 19):

A afirmação da vida dos que foram forçados para estarem sempre mortos quebra as engrenagens de uma estrutura perversa de controle e expropriação dos sujeitos. Quando afirmam a si mesmos e rompem com as descrições restritivas realizadas pelo sujeito norma, esses corpos e narrativas, lidos como exceção, ressignificam o poder. Se antes o poder era empreendido como força de destruição, agora ele é um importante artefato de resposta, de afirmação e de resistência às estruturas fundantes, constitutivas das consciências, dos modelos de percepção da realidade e das ideologias dominante.

Um *giro epistêmico*, portanto, é necessário nos estudos sobre religião, pois religiões como as afro-brasileiras, que sobreviveram no “silêncio demonizado”, comprovam que “povos e grupos culturais que estiveram à deriva da racionalidade etnocêntrica” (ANTONAZZI, 2013, p. 240) são exterioridades que guardam alteridades anteriores à modernidade europeia e distantes da sua lógica funcional e colonial. Ignorando binômios de oposições e integrando cultura/natureza/corpo/saberes/vida/ancestralidade, a despeito do colonialismo e do imperialismo, são fissuras na Modernidade europeia, “persistem em performances e esparsos sinais vitais ‘entrelugares’, atualizando alteridades e espaços de autonomia” (ANTONAZZI, 2013, p. 240).

Conclusão

O presente artigo perseguiu a pergunta sobre o lugar das epistemologias marginais e das teorias interseccionais na pesquisa sobre religião. Trouxemos, como ponto de partida, a concepção de epistemologia marginal e sua crítica ao monismo epistemológico que comumente se observa no Ocidente. Além disso apresentamos perspectivas teóricas que propõem o diálogo intercultural como ferramenta teórica e prática para subverter o sistema mundial moderno, as estruturas hierárquicas entre regiões, populações e culturas. Defendemos, nesse horizonte, a necessidade de novas lógicas para refletirmos o mundo. Nesse sentido e, por fim apresentamos o culto aos *orixás*, especificamente no Candomblé, procurando exemplificar que religiões marginais, constituídas de elementos culturais pré-modernos, podem ser descolonizadoras.

À luz das epistemologias marginais, abre-se uma nova perspectiva para as disciplinas que se dedicam ao estudo da religião, em particular para as Ciências da Religião. Como se defendeu ao início do artigo, para o estudo de religiões marginais, faz-se necessário epistemologias marginais. Esperemos que as nossas disciplinas estejam disponíveis para esse desafio.

Colaboradores

A.C. BORGES contribuiu com a concepção, redação e aprovação final do artigo. F. SENRA contribuiu com a revisão crítica e aprovação final do artigo.

Referências

- ANTONAZZI, M. A. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: EDUC, 2013.
- ARÓSTEGUI, N. B. *Los Orichas en Cuba*. Caracas: Ediciones Unión, 1990.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, p. 89-117, 2013.
- BAPTISTA, P. A. N. Desafios das epistemologias decoloniais e do paradigma ecológico para os estudos de religião. *Interações*, v. 13, n. 23, p. 94-114, 2018.
- BAPTISTA, P. A. N. Pensamento decolonial, teologias pós-coloniais e teologia da libertação. *Perspectiva Teológica*, v. 48, n. 3, p. 491-517, 2016.
- BOMFIM, M. *América Latina: males de origem*. Rio de Janeiro: Biblioteca Básica Brasileira, 2008.
- BORGES, C. *Tambores do Sertão: diferença colonial e interculturalidade – entrelaçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no Norte de Minas Gerais*. 2016. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.
- BRITO, Ê. J. C.; PIMENTEL, C. S.; SANTANA, U. M. S. Os estudos afrodiaspóricos no Brasil: levantamento de teses (2000-2017). *Rever*, v. 18, n. 1, p. 301-327, 2018.
- COELHO, A. S. Aspectos do pensamento de Mariátegui e a perspectiva descolonial dos Estudos de Religião. *Estudos de Religião*, v. 27, n. 1, p. 12-34, 2013.
- CRUZ, E. R. A epistemologia da Ciência da Religião: elementos para uma visão deflacionária. *Interações*, v. 13, n. 23, p.14-22, 2018.
- CRUZ, E. R. Estatuto Epistemológico da Ciência da Religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (ed.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus, 2013. p. 37-49.
- CUNHA, C. A. M. Teologia, Direitos Humanos e Pensamento Decolonial. *Horizonte*, v. 15, n. 47, p. 697-718, 2017.
- DUSSEL, E. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- DUSSEL, E. Transmodernidade e Interculturalidade: interpretação através da filosofia da libertação. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 51-73, 2016.
- FORNET-BETANCOURT, R. Del conocimiento teórico al saber dominador: notas para un diálogo intercultural sobre el cambio del ideal del conocimiento al interior de la cultura europea. In: FORNET-BETANCOURT, R. (ed.). *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica*. Aachen: Grupo Editorial Mainz, 2017.
- FORNET-BETANCOURT, R. Transformación intercultural de la filosofía [Entrevista concedida a] Marisa de Martino. *Topologik.net*, Italia, n. 5, 2009.
- FOUCAULT, Michel “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad” [Fragmentos da entrevista concedida a] H. Becker, R. Fonet-Betancourt, A. Gomez-Müller. *Revista Concórdia*, n. 6, p. 96-116, 1984.
- HAMPÂTÉ-BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (org). *História geral da África*. São Paulo, Ática, 1982.
- KIOSÔ, *O Tatêto do Sertão*. Direção: Cristina Borges e Erivam Cardoso. Montes Claros: Programa de Educação Tutorial em Ciências da Religião da Universidade Estadual de Montes Claros, 2012. 1 DVD (38 min).

- QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: BONÍLIA, H. (comp.). *Los conquistados 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1992.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- MIGNOLO, W. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, e329402, 2017.
- MIGNOLO, W. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 25-46.
- MIGNOLO, W. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003
- MIGNOLO, W.; CARBALLO, F. *Una concepción descolonial del mundo: conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.
- MUDIMBE, V. Y. *A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Mangualde: Editora Pedagogo, 2016.
- MÜLLER, F. M. *Introdução à Ciência da Religião*. Belo Horizonte: Editora Senso, 2020.
- POLIFONIA RITUAL NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS. Montes Claros: [s. n.], 2020. 1 vídeo (112 min). Publicado pelo canal Descolonizações e Interculturalidades. Participação de Cristina Borges, Steven Engler, Alexandre Kaitel e Guaraci M. dos Santos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YoeP9LD2VY8&t=193s>. Acesso em: 26 nov. 2020.
- PIZA, S. O.; PANSARELLI, D. Sobre a descolonização do conhecimento: a invenção de outras epistemologias. *Estudos de Religião*, v. 26, n. 43, p 25-35, 2012.
- SEGATO, R. L. *Santos e daimones*. 2 ed. Brasília: Editora UnB, 2005.
- SENRA, F.T. I Estudos Afro-indígenas na área Ciências da Religião e Teologia. In: I CONGRESSO DE ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS, 2018, Montes Claros. *Anais [...]*. Montes Claros: Universidade Estadual de Montes Claros, 2018.
- SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- SUÁREZ-NAVAZ, L.; HERNÁNDEZ-CASTILLO, R. A. *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde las márgenes*. Madrid: Cátedra, 2008.
- TAMAYO, J. J. *Teologías del Sur: el giro descolonizador*. Madrid: Editorial Trotta, 2017.
- TEIXEIRA, T. *Inflexões éticas*. Belo Horizonte: Editora Senso, 2019.
- WALSH, C. Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. In: WALSH, C.; MIGNOLO, W.; LINERA, Á. G. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Edições Del Signo, 2014.
- WALSH, C. *Interculturalidad, estado, sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2009.
- WIRTH, L. E. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus, 2013.

Como citar este artigo/How to cite this article

BORGES, A. C.; SENRA, F. Epistemologias marginais: Ciências da Religião em perspectiva descolonizadora e intercultural. *Reflexão*, v. 45, e204909, 2020. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v45e2020a4909>