

As Ciências da Religião na encruzilhada: combinações teórico-políticas para a decolonialidade

Religious Studies at a crossroads: theoretical-political combinations for decoloniality

Daniel SOUZA¹



0000-0002-4144-8755

Resumo

Este artigo se desenvolve no campo das Ciências da Religião na busca de um alargamento teórico-metodológico para se interpretar um mundo. Para alcançá-lo, aproximo-me dos estudos culturais, caracterizados por seu nomadismo disciplinar e por ser “morada” de distintas teorias e temáticas. Nesse encontro, deseja-se que as Ciências da Religião também se assumam como um campo transdisciplinar, um espaço de *encruzilhadas* metodológicas e articulações teóricas *entre* distintos saberes já estabelecidos (filosofia, teologia, psicologia, literatura, ciências sociais, ciências da linguagem); mas assumindo, também, que o objeto de sua pesquisa acontece/mostra-se de forma híbrida e em movimento, por meio das relações estabelecidas nas margens da cultura, em seus *interstícios*. Como estrutura, este texto apresentará: (i) um estado da questão em torno das Ciências da Religião em relação aos seus métodos (ciências) e concepções do “objeto” (religião); (ii) uma introdução dos estudos culturais e suas propostas de inter-relação entre saberes para se estudar as culturas; (iii) as teses de Néstor Canclini, como o hibridismo cultural; (iv) as reflexões de Homi Bhabha, com os estudos sobre a importância do espaço fronteiro, entre-lugar, para a construção da cultura; (v) as reflexões de Silvia Cusicanqui sobre a noção de *ch'ixi*; e (vi) como conclusão, indico as possíveis interações que imagino entre esses estudos culturais e as Ciências da Religião, apontando a importância do espaço fronteiro, das relações de transformação por meio do hibridismo, da superação de lógicas binárias na interpretação e da interação teoria-prática para os estudos da religião no exercício da decolonialidade. Este artigo se envereda na reafirmação e suspeita de uma área acadêmica que se amplia na interação, integração e na possibilidade de múltiplos caminhos para se estudar o seu “objeto”, mas se perguntando até onde estamos dispostos a ir nas experimentações prático-conceituais.

Palavras-chave: Estudos culturais. Fronteiras. Hibridismo. Homi Bhabha. Néstor Canclini. Silvia Cusicanqui.

Abstract

This article is developed in the field of religious studies, searching for a theoretical and methodological extension to interpret a world. To achieve this, I approach cultural studies, characterized by their disciplinary nomadism and by being 'home' to different theories and themes. In this encounter, it is hoped that the religious studies will also become a transdisciplinary field, a space of methodological crossroads and theoretical articulations between different established knowledges (philosophy, theology, psychology, literature, social sciences, language sciences); but also assuming that the research object happens/shows itself in a hybrid and moving way, through the relations

¹ Universidade Federal do ABC, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. R. Arcturus, 3, Jardim Antares, 09606-070, São Bernardo do Campo, SP, Brasil. E-mail: <dan.vca@gmail.com>.



established on the margins of culture, in its interstices. As a structure, this text will present: (i) the state of the question around the religious studies in relation to their methods (sciences) and conceptions of the "object" (religion); (ii) an introduction to cultural studies and its proposals for the interrelation between knowledges for studying cultures; (iii) Néstor Canclini's theses, such as cultural hybridism; (iv) Homi Bhabha's reflections, with studies on the importance of frontier spaces, between places, for the construction of culture; (v) Silvia Cusicanqui's reflections on the notion of *ch'ixi*; and (vi) as a conclusion, I indicate the possible interactions that I imagine between these cultural and religious studies, pointing out the importance of frontier spaces, transforming relations through hybridism, overcoming binary logic in the interpretation and interaction between theory and practice for the study of religion in decoloniality. This article focuses on the reaffirmation and suspicion of an academic area that expands in interaction, integration, and the possibility of multiple paths to study its "object," but asking ourselves how far we are willing to go in practical-conceptual experiments.

Keywords: Cultural studies. Borders. Hybridism. Homi Bhabha, Néstor Canclini. Silvia Cusicanqui.

Introdução

A destruição como experimento de um processo anticolonial; a destruição do mundo que conhecemos como possibilidade de imaginação política (MOMBAÇA; MATTIUZZI, 2019, p. 17).

Este artigo foi construído a partir das reflexões introdutórias sobre as Ciências da Religião. Uma área de saber que busca a sua maioridade acadêmica no Brasil e que passa por momentos de reflexão sobre o seu estatuto epistemológico, uma revisão de métodos (ciências) e daquilo que se entende por seu "objeto" de pesquisa (religião). Neste saber-diverso, tenho como objetivo: a busca de um alargamento metodológico para se interpretar as linguagens da religião. É um convite para adentrar esse espaço de mudança com outros olhares e a partir de um outro campo: os estudos culturais. Para tal atividade, aproximo-me das teses de Néstor Canclini, as pesquisas sobre o hibridismo cultural; e Homi K. Bhabha, os estudos sobre o "local da cultura" e a importância do espaço fronteiriço, o entre-lugar, para a construção cultural. Além disso, faço uma pequena retomada do método prático-teórico de Silvia Rivera Cusicanqui e a noção *aymara ch'ixi*.

Como desenvolvimento, este texto possui a seguinte estrutura: (i) a apresentação inicial das Ciências da Religião como uma encruzilhada metodológica; (ii) as anotações sobre estudos culturais, uma "teoria viajante"; (iii) os estudos de Néstor Canclini e as "Culturas Híbridas"; (iv) as pesquisas de Homi Bhabha em o "Local da Cultura"; (v) a *ch'ixi* e o "vagar" epistemológico; e (vi) como (in)conclusão, a relação dos estudos culturais com as Ciências da Religião, as reflexões desde uma decolonialidade. Busca-se, portanto, adentrar o ambiente da "grande conversação" sobre o estudo das religiões, mas não com complexos fechados e previsíveis, em que no centro estão os sistemas estáticos. O desejo é contribuir no diálogo sobre as Ciências da Religião construindo espaços em que saberes relacionam-se e interpelam-se, re-construindo perspectivas e provocando a revisão a partir da divergência/convergência de campos do saber já estabelecidos.

Ciências da Religião: um saber na encruzilhada?

Para quem está presente no campo das Ciências da Religião, certas perguntas aparecem em alguns diálogos: "o que você estuda, mesmo?". "É uma teologia mais avançada?". Ou "por que ciências?". As questões são diversas e apontam a estranheza diante de uma área do saber que ainda se constrói. Um espaço novo, com origens desde o século XIX (FILORAMO; PRANDI, 1999). Quando recebo essas

indagações, procuro lançá-las para os meus estudos e refazê-las: por que Ciências da Religião? Quais métodos nós utilizamos? Quais tradições interpretativas estão presentes em nossas pesquisas? Quais as implicações ético-políticas de nossos estudos? As perguntas sobre o nosso estatuto epistemológico nos colocam no estado de dúvida e instabilidade. É o ambiente das encruzilhadas e sua pluralidade de caminhos. Algo que se assume como um debate sobre o perfil teórico e metodológico de nossa área acadêmica. Como resume Marcelo Camurça ao se perguntar sobre algumas de nossas tensões conceituais: “campos de estudos (inter)disciplinar ou disciplina unitária?, ciências ou ciência?, a religião como um fenômeno de ‘originalidade irreduzível’ ou derivação de outras instâncias da realidade, como a sociedade, a psique, a cultura?” (CAMURÇA, 2008, p. 9).

As tensões basilares dessa área – conforme Giovanni Filoramo e Carlo Prandi – estão presentes a partir do século XX, após a crise do positivismo, e têm como problema epistemológico básico as alternativas entre explicar ou compreender a religião. Para o modelo de explicação, “a religião, enquanto distinta do objeto de fé [...], é uma manifestação antropológica e histórica que pode e deve, como qualquer outro fenômeno humano, se sujeitar aos métodos da pesquisa crítica” (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 9). Nesse sentido, a religião possui uma estrutura própria que precisa ser explicada por meio de estudos empíricos (decomposição e recomposição da estrutura), com uma neutralidade e objetividade do intérprete (com maior concentração nas ciências sociais).

Sobre a compreensão, os autores afirmam: “seu pressuposto essencial é autonomia absoluta da religião. Segundo uma célebre afirmação de Rudolf Otto, ‘a religião começa por si mesma’” (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 10). Nessa corrente interpretativa, leva-se em conta a experiência religiosa vivida, em que o intérprete não se coloca de maneira neutra, pois está desde o começo do processo numa esfera existencial e intencional com o seu “objeto” de pesquisa, favorecendo – por meio da hermenêutica – a compreensão da religião em seus próprios termos e buscando o sentido que ela favorece aos sujeitos (com maior concentração na fenomenologia da religião).

Essas fronteiras não estão estáticas. Marcelo Camurça, por exemplo, busca uma relativização dos dois lados nas Ciências da Religião (compreensão-explicação), vendo “tanto as mediações culturais como condutos pelos quais se vai erigindo o que se apresenta como ‘a religião’ quanto as narrativas religiosas como já comportando muitos significados que os cientistas sociais julgam ter encontrado fora delas” (CAMURÇA, 2008, p. 35). Essa integração, porém, não ocorre como uma síntese harmonizada, mas como uma tensão permanente e sempre aberta, e não como campos fechados.

Já outra tensão importante – em relação com a anterior – refere-se ao próprio nome da área de estudos em que estamos alocados: um dilema entre singular-plural, relacionado ao método e ao “objeto” da pesquisa – como já apontei anteriormente nas perguntas construídas por Marcelo Camurça. Segundo Giovanni Filoramo e Carlo Prandi:

Quem fala de ciência da religião tende, de um lado, a pressupor a existência de um método científico e, do outro, também de um objeto unitário. Quem ao contrário [...], prefere falar de ciências das religiões, o faz porque está convencido tanto do pluralismo metodológico (e da impossibilidade de reduzi-lo a um mínimo denominador comum) quanto do pluralismo do objeto (e da não-liceidade e até impossibilidade, no plano de investigação empírica, de construir sua unidade). Entre esses dois extremos há duas soluções intermediárias. Assim, haverá quem fale de ciência das religiões ou, então, quem prefira falar de ciências da religião (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 12)².

² Existem diversos livros/artigos para ampliar essa discussão, entre eles: “A(s) ciência(s) da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica” (TEIXEIRA, 2001); “Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma” (USARSKI, 2006); O espectro disciplinar da Ciência da Religião (USARSKI, 2007); “Teologia e Ciências da religião: a caminho da maioria acadêmica no Brasil” (CRUZ; MORI, 2011). “Dossiê Ciência(s) da Religião(ões) no Brasil” (Numen, 2012); “Compêndio de Ciência da Religião” (PASSOS; USARSKI, 2013); e “Estudos de Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia no Brasil: Situação atual e perspectivas” (SENRA, 2015).

Neste artigo, apoio-me no campo das Ciências da Religião, não me limitando a um único método, mas colocando-me no espaço da encruzilhada, nas relações interdisciplinares em que se integram explicação e compreensão sobre o “objeto” religião. Essa integração entre correntes interpretativas (ciências naturais e ciências humanas) é proposta por Filoramo e Prandi, ao considerar a impossibilidade de uma divisão radical entre essas perspectivas e por acreditar em fronteiras dinâmicas nesses saberes (FILORAMO; PRANDI, 1999). E, aqui, é importante já sinalizar o uso da palavra encruzilhada, que assumo neste tópico. Ela vem dos imaginários míticos de *Exu*³. Orixá sem-rumo, vagabundeando sem missão certa. Sujeito de distintos nomes: Exu, Legba, Eleguá, Bará. Filho caçula de Iemanjá e Orunmilá, irmão de Ogum, Xangô e Oxóssi. Aprendiz de Oxalá em sua feitura do ser humano. Mensageiro de Oludumare. Coletor de *ebós*. Orixá que trouxe à humanidade o oráculo de Ifá, espaço da sabedoria e interpretação do *odu*. Sua casa: as encruzilhadas. Vive fora, num entre-lugar. Orixá esperto e traiçoeiro, hábil em observar e em caminhar pelas brechas, pelas sendas. Sua arma: um *ogó*. Busca ser o primeiro nos cumprimentos, nas festas, nos banquetes. Sempre louvado antes do começo de qualquer empreitada, como foi ordenado por Olofin. Exu cria rupturas, mal-entendidos. É quente como o fogo, sujeito das incertezas, dos acidentes. Orixá ambivalente: “Exu pode fazer contra, Exu pode fazer a favor. Exu faz o que faz, é o que é”. Orixá que se vinga: corta nariz de artesão, gera brigas entre amigos, traz contenda entre os orixás (Iemanjá, Oiá e Oxum), traz dilema entre esposas. Não com pesar, porém, celebrando: “Exu cantava e dançava. Exu estava vingado”. Mas tem o seu limite. A sua malemolência e coragem traiçoeira se deparam com a morte, “ninguém pode matar a Morte, ninguém pode derrotar Icu”. Esse é Exu, “faz o que faz, é o que é”.

Há uma experimentação teórico-prática desse conceito de encruzilhada realizada por Luiz Rufino Rodrigues Junior no texto *Pedagogia das encruzilhadas*. A intenção, “encarnada pela potência do orixá” Exu, é tecer um “balaio de múltiplos conceitos que confrontam a arrogância e a primazia dos modos edificados pela lógica colonial” (RODRIGUES JUNIOR, 2018, p. 71). No entanto, além de “confrontar os limites da razão dominante”, a proposta indicada por Luiz Rufino é apontar outros caminhos: “a partir de invenções paridas nas fronteiras e nos vazios deixados, são sabedorias reconstrutoras dos seres que, na invenção do Novo Mundo, foram submetidos à política de subordinação, encarceramento e morte da raça/racismo” (RODRIGUES JUNIOR, 2018, p. 71). As inquietações aqui postas também podem se vincular com a epistemologia das Ciências da Religião. Nelson Maldonado-Torres, por exemplo, afirma: a “‘religião’ como categoria de classificação e análise serviu como um dispositivo da colonialidade do poder, do conhecimento e da formação e solidificação da ‘civilização ocidental moderna’” (MALDONADO-TORRES, 2020, *online*). Há uma lógica colonial de hierarquização e racialização da vida que passa por uma tentativa de universalização de um modelo de humano, de construção de conhecimento e de produção simbólica de imaginários míticos. Ao pensarmos nessa vinculação entre religião e aparato colonial, lembremos que:

[...] uma pergunta inicial que os estudiosos do século XVI buscaram no contexto de conquista e colonização foi se os povos indígenas das Américas tinham religião ou não. A pergunta indicava uma ruptura com a presunção geral de que o *Orbis Christianus* (mundo cristão) era povoado por pessoas com religião e que a principal diferença entre elas residia no grau de verdade ou falsidade em suas crenças. Era uma questão perigosa a ser explorada: não ter religião poderia indicar a falta de uma alma, o que apontava para uma diferença ontológica, e não apenas para uma diferença epistemológica, entre as crenças dos conquistadores e as que eles colonizaram. Em resumo, se a religião era uma característica universal dos humanos, então não ter religião indicava falta de humanidade (MALDONADO-TORRES, 2020, *online*).

³ A inspiração dessa escrita é a obra “Mitologia dos Orixás” (PRANDI, 2000).

A visão sobre a religião e a humanidade estrutura uma visão e operação de mundo. E, mesmo quando se reconhece e assume a existência de outras religiões, ainda há como espectro fundante um “tipo” de religião com seus esquemas e símbolos. Este é o ponto, “não importa o quão bem um grupo ‘racializado’ se comporte, demonstre ou simplesmente suponha que tenha ‘religião’, ou quaisquer recursos reservados para os seres humanos, sua humanidade total ainda é continuamente questionada” (MALDONADO-TORRES, 2020, *online*). Um questionamento sustentado pela racialização da vida e acoplado com concepções de territorialidade e desde um sistema moderno de sexo/gênero⁴. O ponto que me interessa é ir além desses estudos de religião fundados na religião como esquema mítico da “branquitude”, em que “os religiosos seriam distinguidos dos seculares, e o cristianismo seria frequentemente concebido como a formação religiosa mais sintonizada com a modernidade e a organização secular da sociedade” (MALDONADO-TORRES, 2020, *online*). Mas mesmo essa distinção religioso/secular tem como marca a assinatura *político-teológica* moderna, trabalho que pesquisadoras e pesquisadores das Ciências da Religião⁵ têm procurado indicar e que ganham uma formulação sintética nas palavras de An Yountae: “o secular tem servido como bandeira ideológica do universalismo ocidental moderno, que preserva a hegemonia ocidental/cristã e despolitiza a noção de religião” (YOUNTAE, 2020, *online*).

Nas interpretações de An Yountae, “o imaginário colonial da Europa foi constituído pelas categorias raciais emergentes que agora substituíam o papel da religião de traçar linhas de diferença hierárquica entre diversas populações” (YOUNTAE, 2020). Esse projeto estabelece um *devir negro* do mundo, como nos ensinou Achille Mbembe – uma estratégia colonial-capitalista e sua tentativa de universalizar as condições e propostas de vida destinadas aos corpos negros para todas as demais populações subalternas (MBEMBE, 2014). O corpo negro – inventado na *dialética* com a branquitude e a sua busca pelo “reconhecimento de si” – aparece como o laboratório político-epistemológico de um projeto eurocêntrico de totalidade que “sempre teve tendência para abordar a identidade não em termos de pertença mútua (co-presença) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo ao mesmo, de surgimento do ser e da sua manifestação no seu ser primeiro ou, ainda, no seu próprio espelho” (MBEMBE, 2014, p. 10).

De algum modo e de maneira tangencial a essas inquietações epistemológicas, como propormos novos processos para os estudos nas Ciências da Religião? Como considerarmos a “imbricação mútua de sensibilidades religiosas/estéticas/culturais” (YOUNTAE, 2020, *online*) para os nossos estudos de religião? E as nossas inquietações estariam apenas postas nessa integração entre linhas e perspectivas teórico-metodológicas sem reconhecer de fundo o dilema organizador de nossos programas de investigação e estudo: o aparato colonial em que a “colonialidade se manifesta além da instituição histórica da colonização?” (YOUNTAE, 2020, *online*) Por compreender, como indicou Nelson Maldonado-Torres, que as “disciplinas da universidade europeia moderna podiam e podem conviver com e ajudar a produzir a invisibilidade, a marginalização e a patologia de comunidades racializadas e colonizadas, de suas obras e produtos” (MALDONADO-TORRES, 2016, p. 83), apresento a seguir, mais um caminho para se

⁴ Claudia de Lima Costa se aproxima da crítica que María Lugones fará em relação à visão estreita de Anibal Quijano sobre “gênero na formulação do conceito colonialidade do poder”. Para Lugones, citada por Claudia Costa: para Quijano, gênero “ainda está subscrito a um determinismo biológico; [...] pressupõe dimorfismo sexual onde não existia; [...] naturaliza a heteronormatividade em culturas que não consideravam a homossexualidade uma transgressão sexual ou social; e [...] presume uma distribuição patriarcal de poder em sociedades onde predominavam relações sociais mais igualitárias entre homens e mulheres” (COSTA, 2020, p. 325). Nesse sentido, “no colonialismo e no capitalismo global eurocêntrico, a ‘naturalização das diferenças sexuais’ é outro produto do uso moderno da ciência que Quijano aponta no caso da ‘raça’” (COSTA, 2020, p. 325). No entanto, ainda vale indicar um afastamento – nesses estudos sobre sociedades afro-americanas e tribais sobre a ordem patriarcal – entre María Lugones e Rita Segato. Conforme Costa, Segato, ao estudar os povos iorubas, encontra evidências das nomenclaturas de gênero, argumentando que há nessas sociedades “uma ordem patriarcal, porém distinta da ordem patriarcal ocidental, ou seja, uma espécie de patriarcado de baixa intensidade ou *entroncamiento* de patriarcados, nas palavras da feminista lésbica comunitária Julieta Paredes” (COSTA, 2020, p. 326).

⁵ Sobre essa discussão, conferir os capítulos 2 e 5 da minha tese de doutorado (SOUZA, 2019).

assumir a potência das *encruzilhadas* nas Ciências da Religião e, de algum modo, ensaiar estratégias para se investigar/viver as experiências da religião fora do lugar “de autoficção, de autocontemplação e, sobretudo, de enclausuramento” (MBEMBE, 2014, p. 10) moderno-colonial.

Os Estudos Culturais: “uma teoria viajante”

Para os objetivos propostos neste texto, aproximo-me dos estudos culturais. Uma “combinação” teórico-prática que nasce no panorama político do pós-guerra, na Inglaterra, nos meados do século XX, em meio às movimentações de grupos sociais que buscavam se apropriar de ferramentas conceituais e de saberes que emergem de suas leituras do mundo, dos seus espaços (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003). No início, problematiza-se a ideia de cultura, em sua padronização e interpretação com marcas elitistas e excludentes. Segundo Marisa Vorraber Costa – a partir de Bill Schwarz –, haveria duas determinantes históricas para o desenvolvimento dos estudos culturais britânicos:

A primeira seria a reorganização de todo o campo das relações culturais em decorrência do impacto do capitalismo no surgimento de novas formas culturais – TV, publicidade, música *rock*, jornais e revistas de grande tiragem e circulação – que levam à dissolução o campo de forças do poder cultural das elites. A segunda teria sido o colapso do império britânico, cujo mapa territorial do poder diminui significativamente após a guerra contra o Egito em 1956, revirando o imaginário social da Inglaterra (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003, p. 39).

Nesse espaço de reorganização das relações culturais e de desorganização do império inglês, nascem os *Cultural Studies*, com a escola de Birmingham (com nomes como Stuart Hall, Gayatri Spivak, Edward Said, Richard Hoggart), sendo construídos por alguns dos intelectuais de uma “tradição britânica fora da própria Inglaterra” (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003, p. 39). Era uma linguagem de imigrantes “colonizados” dentro da colônia. O outro que abre fissuras na História do mesmo, sem se deixar incluir na narrativa posta em sua hegemonia. São estudos em resistência, pois é no campo da cultura que o embate acontece, e é nesse emaranhado que grupos subalternos se contrapõem à imposição de significados que sustentam os interesses dos grupos mais poderosos (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003). Esses estudos, porém, não são articulados como um grupo monolítico e único. Conforme Marisa Costa escreve, os estudos culturais “são e sempre foram um conjunto de formações instáveis e descentradas. Há tantos itinerários de pesquisa e tão diferentes posições teóricas que eles poderiam ser descritos como um *tumulto teórico*” (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003, p. 39, grifo do autor). Aqui já reside um ponto importante para as reflexões sobre as Ciências da Religião, o que abordarei mais à frente, no último ponto deste artigo.

Na América Latina, há também a presença e a construção dos estudos culturais, com distintos representantes como Néstor Canclini, Jesus Martin-Barbero, Renato Ortiz, Beatriz Sarlo e Walter Mignolo. Mas isso não quer dizer que o trabalho realizado nestas terras seja uma “recepção” dos estudos culturais britânicos. Renato Ortiz chegou a afirmar: “num seminário realizado em Stirling (Escócia), do qual Stuart Hall era um dos participantes [...], ao lado de meus amigos Néstor Garcia Canclini e Jesus Martin Barbero, lá me encontrava como representante de algo [*estudos culturais*] que nunca me tinha ocorrido” (ORTIZ, 2004, p. 119, grifo meu). A produção intelectual era distinta àquela produzida nos terrenos britânicos. Eram outros nomes e horizontes, outros projetos e concepções sem uma relação causal de “inculturação” e “conformação” dos *Cultural Studies*. Nesse dilema sobre a recepção dessas pesquisas, pode-se afirmar que na década de 90 acontece a ebulição dos estudos culturais na América Latina, tendo como bases a tradição crítica latino-americana e a efervescência cultural das décadas anteriores: a contribuição de

intelectuais engajados na educação popular, dos movimentos teatrais, dos movimentos indígenas, do movimento zapatista, dos movimentos feministas, dos movimentos de direitos humanos, dos movimentos ligados a expressões musicais, dos humoristas, dos cineastas e tantas outras mobilizações (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003). Neste espaço latino-americano, os estudos culturais possuem seus temas próprios: “têm mergulhado nos processos e artefatos culturais de seus povos, na cotidianidade das suas práticas de significação, na contemporaneidade de um tempo em que as fronteiras entre o global e o local se relativizam, se interpenetram e se modificam” (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003, p. 48).

Nesse “tumulto teórico”, os estudos culturais são considerados uma “*teoria viajante*” – adjetivação proposta por Heloísa Buarque de Hollanda – por possuir “uma vocação para transitar por variados universos simbólicos e culturais, por vários campos temáticos e teorias, encontrando portos de ancoragem onde se deixam ficar e começam a produzir novas problematizações” (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003, p. 40). É um estrado-plural, casa de convergências/divergências teóricas, capaz de renovar espaços conceituais, mas permanecer em constante processo de renovação interna, caracterizando-se como um conjunto de reflexões, rompendo-as em seus limites e colando-as em um processo híbrido. Nesse ponto também concorda Renato Ortiz: “os estudos culturais caracterizam-se por sua dimensão multidisciplinar, a quebra das fronteiras tradicionalmente estabelecidas nos departamentos e nas universidades” (ORTIZ, 2004, p. 121). Tarefa nada fácil em ambientes de especialização conceitual em que se busca a hierarquização metodológica, um método sobre outros. Porém, esse caminho não significa o fim das fronteiras entre áreas, como nos alerta Ortiz: “as fronteiras são necessárias para a existência de um saber autônomo, independentemente das injunções externas [...]. A multidisciplinaridade não é, pois, um valor em si, mas um valor relacional” (ORTIZ, 2004, p. 122).

Diante desse projeto, é urgente e necessária a retomada dos feminismos decoloniais para as provocações teóricas que realizo a partir dos estudos culturais e suas inquietações para as Ciências da Religião. Heloisa Buarque de Hollanda organizou recentemente um texto que procura combinar/apresentar várias dessas perspectivas *decoloniais* para o “pensamento feminista hoje” (HOLLANDA, 2020). Entre tantos artigos, interesse-me pelo texto de Claudia de Lima Costa: “Feminismos decoloniais e a política e ética da tradução”. Em sua investigação, a autora apresenta que a tradução – “baseada não apenas em um paradigma linguístico, porém, mais importante, ancorada em um paradigma ontológico – torna-se um elemento-chave para forjar epistemologias feministas decoloniais” (COSTA, 2020, p. 323). Aqui temos um elemento importante para os estudos culturais. O exercício proposto por Claudia Costa parte de uma análise do quadro *Olympia* (1863), de Edouard Manet. Uma obra em que “corpos marcados pelo gênero, classe, raça, tecidos, flores e animalidade, dispostos cuidadosamente em uma narrativa colonial, intersectam-se na constituição do dualismo entre o humano (mulher branca) e o não humano (a empregada e o gato negro)” (COSTA, 2020, p. 322).

Por que as investigações de Claudia Costa me interessam? A tradução, aqui, é vista como “relacionamento, com a diferença radical, inassimilável, do/a outro/a” (COSTA, 2020, p. 323). Neste ponto, estamos “desterritorializados” numa insegurança epistemológica-existencial. Ou nas palavras de Claudia Costa: “na tradução há a obrigação moral e política de nos desenraizarmos, de vivermos, mesmo que temporariamente, sem teto para que o/a outro/a possa habitar, também provisoriamente, nossos lugares” (COSTA, 2020, p. 323). Se o desterrar é um ponto, há outro elemento que pode alargar essas intuições para os estudos culturais. Desde as pesquisas de Marisol de La Cadena sobre as mobilizações de comunidades indígenas andinas contra a vinda de uma mineradora, que incluíram em suas faixas e discursos “criaturas da terra”, como montanhas sagradas e animais (para além da lógica binária-colonial humano/não humano; natureza/cultura); e próxima das reflexões de Eduardo Viveiros de Castro sobre

o *perspectivismo ameríndio*, Claudia Costa aponta a “tradução como equivocação”. O equívoco como estratégia. Como ela mesma aponta: “por que não pensar no gênero, bem como nas outras categorias da diferença, como equívocos, isto é, como classificações que, apesar de partilharem o mesmo conceito [...] possuem referentes distintos [...], a partir de perspectivas pluriversais?” (COSTA, 2020, p. 330). Saber jogar com a “tradução como equivocação” pode ser uma estratégia decolonial importante para se imaginar os estudos da religião a partir das diferenças entre “ontologias diversas” interconectando “parcialmente a pluralidade de mundos sem torná-los comensuráveis” (COSTA, 2020, p. 330).

Como síntese dos diálogos indicados até este momento, apresento cinco pontos que podem ser distintivos dos estudos culturais e experimentações decoloniais:

O primeiro é que seu objetivo é mostrar as relações entre poder e práticas culturais; expor como o poder atua para modelar estas práticas. O segundo é que desenvolve os estudos da cultura de forma a tentar captar e compreender toda a sua complexidade no interior dos contextos sociais e políticos. O terceiro é que neles a cultura sempre tem uma dupla função: ela é, ao mesmo tempo, o objeto de estudo e o local da ação e da crítica política. O quarto é que os EC [Estudos Culturais] tentam expor e reconciliar a divisão do conhecimento entre quem conhece e o que é conhecido. E o quinto, finalmente, refere-se ao compromisso dos EC com uma avaliação moral da sociedade moderna e com uma linha radical de ação política (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003, p. 43).

Com essas marcas indicadas, o que ainda podemos aprofundar? Os tópicos seguintes do texto tentam dar um maior contorno para essas inquietações prático-teóricas desde as reflexões de Néstor Canclini, Homi Bhabha e Silvia Rivera Cusicanqui. De início, um/a leitor/a mais familiarizado/a com os diálogos e tensões entre pensamento pós-colonial e decolonial pode se perguntar por essa “combinação” teórica. Aqui já está um primeiro exercício de “arranjo” e tradução de saberes para além das clausuras disciplinares/teóricas/práticas que nos fecham para novas e outras conexões conceituais.

“Culturas Híbridas” e jogos nas intersecções

Aproximo-me das teses de Néstor Canclini em relação às culturas híbridas, parte dos estudos culturais na América Latina. Sobre esse conjunto diverso de teorias e viagens entre campos distintos do saber, Néstor Canclini nos mostra considerações que serão importantes para o objetivo principal deste artigo. Para ele, quem se dedica aos estudos culturais consegue pouco partindo de identidades parciais: “seja a partir das metrópoles, das nações periféricas ou pós-coloniais, das elites, dos grupos subalternos, de uma disciplina isolada, ou do saber totalizante. Aquele que realiza estudos culturais *fala a partir das intersecções*” (CANCLINI, 1999, p. 27, grifo meu). Neste ponto, o olhar se direciona aos cenários de encontro, tensão e embate; a linha tênue das margens, compreendendo a estrutura das relações agônicas, em seus debates e conflitos, em suas estruturas e negociações. Essas considerações sobre a “teoria viajante”, porém, não anulam a ação-atuação política, como se estivéssemos numa invenção de via média harmônica:

As utopias de mudança e justiça, neste sentido, podem articula-se com o projeto dos estudos culturais [...], como estímulo para indagar sob que condições (reais) o real pode deixar de ser a repetição da desigualdade e da discriminação, para converter-se em palco de reconhecimento dos outros [...]. Os estudos culturais, entendido como estudos científicos, podem ser essa forma de renunciar à parcialidade do próprio ponto de vista para reivindicá-lo como sujeito não delirante da ação política (CANCLINI, 1999, p. 28).

Com essas anotações iniciais, adentro as concepções de culturas híbridas levantadas por Canclini, que estão alicerçadas em três hipóteses principais: (i) a incerteza em relação ao sentido e ao valor da modernidade, pois nos cruzamentos socioculturais, o tradicional e o considerado moderno se misturam, levando-nos para a alternativa de compreensão dos processos de *hibridismo* entre culto, popular e massivo; (ii) a geração de um outro modo de compreender – por meio de distintas disciplinas “nômades” – a modernidade latino-americana e a heterogeneidade cultural; e (iii) esse olhar transdisciplinar sobre essas relações híbridas apresenta consequências que extrapolam a investigação cultural, podendo iluminar processos políticos, favorecendo a explicação de poderes oblíquos, ambíguos, dissimulados e enviesados (CANCLINI, 1998).

Nesse hibridismo, Néstor Canclini baseia-se em dois processos combinados: o descolecionamento e a desterritorialização. O primeiro movimento refere-se às coleções culturais, estabelecidas na Europa e América Latina para demarcar os espaços do culto, do popular e do massivo, enquadrando, assim, os bens simbólicos em grupos separados e hierarquizados. Todavia, a partir das relações híbridas, essas separações rígidas não são possíveis (ou só o são na ilusão colonial), porque “as culturas já não se agrupam em grupos fixos e estáveis e, portanto, desaparece a possibilidade de ser culto conhecendo o repertório das ‘grandes obras’; ou ser popular porque se domina o sentido dos objetos e mensagens produzidos por uma comunidade mais ou menos fechada” (CANCLINI, 1998, p. 304).

As coleções entrecruzam-se e relacionam-se numa espécie de colagem, seja na arquitetura de um bairro; nas construções musicais em que as músicas ligadas às tradições afro-brasileiras se juntam ao estilo clássico; nos monumentos tradicionais da cidade cheios de panfletos, pinturas e anúncios. A capacidade de mescla é ampla e rompe as fronteiras bem estabelecidas, criando coleções próprias, não permitindo relacionar de maneira rígida as classes sociais com os estratos culturais (CANCLINI, 1998, p. 309)⁶. Além dessa ideia, esse hibridismo traz outras implicações: “vemos nos cruzamentos irreverentes ocasiões de relativizar os fundamentalismos religiosos, políticos, nacionais, étnicos, artísticos, que absolutizam certos patrimônios e discriminam os demais” (CANCLINI, 1998, p. 307). Este processo – de descolecionar e reagrupar – acontece no espaço da incerteza, em ambientes em que identidades não permanecem fixas, pois, são porosas. O resultado é, conforme Vítor Westhelle, “uma profusão de dispositivos irônicos que permitem uma constante experimentação e inovação, *mas não uma fusão* para formar uma nova essência” (WESTHELLE, 2011, p. 35). De algum modo, esses diálogos se aproximam dos estudos de Muniz Sodré e o “Pensar Nagô” de 2017.

Desde a compreensão de que a filosofia é “multiversal”, Muniz Sodré tem como hipótese que os nagôs – “último grupo étnico imigrado à força pelos escravistas brasileiros” – nos ensinam uma “comunicação transcultural” (SODRÉ, 2017, p. 21). A leitura de Sodré assume o “pensar nagô” desde um perspectivismo, visto como um modo de “pensar assentado sobre um viés particular e não sobre a pretensão de se enunciar verdades absolutas”, numa “lógica propriamente corporal”, com outro sistema de pensamento consequente (SODRÉ, 2017, p. 21). A indicação de Sodré – que acredito estar próxima das reflexões de Néstor Canclini – também não comunga “com as sobreposições ‘multiculturalistas’, em que o gosto do pensamento pelo ‘exótico’ admite harmonizações, mas sempre sob a égide da lógica hegemônica” (SODRÉ, 2017, p. 22). Nem a verdade absoluta, nem a falsa abertura que inclui um

⁶ Isso não quer, porém, anular ou encobrir as relações assimétricas existentes entre determinados países nem a anulação da existência de classes econômicas. A proposta é a ampliação de horizontes para se interpretarem essas realidades. Como afirma Canclini: “as possibilidades de aproveitar as inovações tecnológicas e adequá-las às próprias necessidades produtivas e comunicações são desiguais nos países centrais [...] e na América Latina, onde os investimentos estão congelados pelo peso da dívida e das políticas austeras” (CANCLINI, 1998, p. 308). Sobre as classes, o nosso autor afirma: “Não quero dizer que essa circulação mais fluida e complexa tenha dissolvido as diferenças entre as classes. Apenas afirmo que a reorganização dos cenários culturais e os cruzamentos constantes de identidades exigem investigar de outro modo as ordens que sistematizam as relações materiais e simbólicas entre os grupos” (CANCLINI, 1998).

outro para neutralizá-lo como “experimento” fetichizado e celebrado – numa “transição narcísica da afirmação do si-mesmo no sistema de pensamento do outro” (SODRÉ, 2017, p. 23). Nessa perspectiva, a “comunicação transcultural” assume a “lógica do *trans* ou do vaivém ‘através’ dos limiares do sentido”, sustentada na “equivalência filosófica de enunciações”, com uma “indeterminação das posições ou das identidades supostamente fixas ou dadas para sempre” (SODRÉ, 2017, p. 23). De algum modo, a estratégia de descolecionamento se aproxima do “pensar nagô” neste ponto da “negociação” – conceito que abordarei no tópico abaixo: a “troca simbólica do dar-receber-devolver, aberta ao encontro e à luta na diversidade” (SODRÉ, 2017, p. 23).

O segundo processo abordado por nosso autor refere-se à *desterritorialização*, que se desenvolve em duas vertentes: a perda da ligação “natural” da cultura com uma determinada região ou espaço geográfico e social; e a re-localização de produções simbólicas em outros territórios (CANCLINI, 1998). Dois exemplos desse processo são apresentados pelo próprio autor: a transnacionalização dos mercados simbólicos e a migração, com sua convivência *fronteiriça*. No primeiro exemplo, Canclini procura romper com uma visão binária, em oposições como colonizadores vs. colonizados, imperialismo vs. culturas nacionais-populares, um problema segundo as teses que aqui tenho desenvolvido a partir dos estudos culturais. Por quê? Conforme o nosso autor, esse maniqueísmo é “insuficiente para entender as atuais relações de poder. Não explica o funcionamento planetário de um sistema industrial, tecnológico, financeiro e cultural, cuja sede não está em uma só nação, mas em uma densa rede de estruturas econômicas e ideológicas” (CANCLINI, 1998, p. 310). É o que pode ser visto na dinâmica das relações neoliberais, construídas ocupando distintos espaços e se camuflando em diferentes maneiras e regiões, o que impossibilita analisá-las a partir de uma concepção guardada nas teorias da dependência.

Outro exemplo abordado por Canclini, favorecendo também a relativização dessas estruturas binárias, é o processo de migrações multidirecionais. Para explicar tal ideia, o nosso autor estuda a fronteira entre o México e os Estados Unidos, especialmente a cidade mexicana de Tijuana. Nos dois lados, os movimentos interculturais apresentam os dilemas de relações de emprego e trabalho desiguais e injustas, mas também a produção cultural efervescente; desenvolvendo-se de maneira dinâmica, rompendo a ideia de “culturas autênticas” e favorecendo a construção de estudos que se baseiem nas concepções de “circuito” e de “fronteira” (CANCLINI, 1998)⁷. Esses espaços fronteiriços são lugares híbridos em que se relacionam e se ligam mundos vividos em seus movimentos e estruturas, assumindo identidades dinâmicas que coexistem entre si em negociações (conflituosas!) e simulacros, “uma categoria central da cultura” (CANCLINI, 1998, p. 321). Mas também uma interação que se desenvolve por meio da reterritorialização, pois o mesmo movimento que procura essa negociação e hibridismo entre as margens busca a sua identificação naquele espaço (Tijuana) e, também, a sua diferenciação com as pessoas e grupos que permanecem apenas de passagem no espaço (CANCLINI, 1998).

Este processo – territorialização e descolecionamento – tem ligações, por exemplo, com o grupo Martín Fierro nos anos 20 e o movimento estético antropofagia, que se desenvolveu em terras brasileiras (CANCLINI, 1998). Nesse último, buscava-se, a partir das terras tupiniquins, devorar as produções estrangeiras, deglutir as suas linguagens e construções, fortalecendo um só organismo não homogêneo (nossa cultura e arte), como uma dialética sem síntese, mas expelindo o que não era de interesse. Esse movimento – tendo Oswald de Andrade como um de seus grandes nomes – exemplifica o que apresento, a partir de Canclini, sobre culturas híbridas. Ao mesmo tempo em que se relaciona com as culturas das outras margens em processo de negociação estabelecem-se signos de identificação ambígua, plural e

⁷ No ambiente cultural, Néstor Canclini, para interpretar esse hibridismo cultural, baseia-se nos exemplos de “artistas anfíbios”, capazes de articular movimentos e códigos culturais de diferentes procedências e espaços, como: Caetano Veloso, Glauber Rocha, Jorge Luis Borges, Astor Piazzola (CANCLINI, 1998).

complexa em seu espaço. Uma imagem com diversas possibilidades, perspectivas e colagens. Mas nunca estática, o movimento de “travessia e retorno” entre as margens é contínuo. É o que considera, também, Vítor Westhelle: “uma cultura híbrida tem a capacidade de transitar outros domínios com destreza, sem render ou apagar sua matriz originária, mas com a aptidão de adotar outras, desestabilizando qualquer tentativa de uma unívoca identificação” (WESTHELLE, 2011, p. 35).

Concluindo, ao se interpretarem as culturas em seu processo de hibridismo, é possível afirmar – como Néstor Canclini – que hoje “todas as culturas são de fronteira”. Pois, na interação desenvolvida nas margens, numa relação de *entrada* e *saída* – para utilizar alguns termos do nosso autor – entre seus espaços abertos e aqueles que buscam permanecer fixos, a cultura acontece em comunicação e relação, brincando entre identidades oscilantes e “antropofágicas”. É importante salientar, porém, que essa concepção de cultura implica uma reorganização cultural do poder por meio de uma relação ambígua e oblíqua entre as fronteiras. Por exemplo: onde começa o poder étnico ou onde ele termina; onde se inicia o poder econômico, ou onde este se encerra? Como aponta Néstor Canclini: “O poder não funcionaria se fosse exercido unicamente por burgueses sobre proletários, por brancos sobre indígenas [...]. Porque todas essas relações se entrelaçam umas com as outras” (CANCLINI, 1998. p. 346). É, portanto, na procura pelos fios que se mesclam e se cruzam que caminham os estudos culturais, buscando as intersecções, os espaços de embate e encontro, as construções ambivalentes, não as posições fixas.

“O Local da Cultura” como espaço de negociação/diferença

No quinto momento deste artigo, aproximo-me das reflexões propostas por Homi Bhabha, especialmente no seu texto “O Local da Cultura” (2007). Esse autor, como Néstor Canclini, também traz vozes aos estudos culturais. Os dois autores apresentam reflexões próximas e bem relacionadas sobre as culturas, que possivelmente implicarão – assim espero – contribuições potentes e inquietantes para as Ciências da Religião em sua encruzilhada teórico-metodológica. Para iniciar, apresento alguns termos caros na reflexão de Homi Bhabha: como fronteiras, entre-lugar, diferença, identidades, tradução/negociação, hibridismo cultural e ambivalência. Em certa medida, buscarei me enveredar por esses conceitos de maneira resumida, iluminando – numa espécie de escolha/colagem – as principais teses que se relacionam com o tema deste artigo.

A reflexão de Homi Bhabha toma corpo a partir da construção de identidades, que, segundo o nosso autor, não acontecem mais na singularidade: raça, gênero, geração, local institucional, localidade geopolítica, orientação sexual. Mas elas se desenvolvem no espaço da *articulação* de diferenças culturais. Elas se dão na emergência dos *interstícios*, os acontecimentos nas regiões fronteiriças, com o movimento de deslocamento e sobreposição de diferenças, locais em que os valores culturais são negociados. Conforme Bhabha, “esses ‘entre-lugares’ fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação” (BHABHA, 2007. p. 20). As construções identitárias se dão, portanto, não em campos monolíticos e unificados, mas de maneira performática por meio do dinâmico processo de hibridismo cultural e na capacidade de se re-inscrever em realidades de contingência e embate entre distintas situações e atuações. Mulher, negra, imigrante: designações que se entrecruzam nessa concepção.

Movimentar-se nas regiões fronteiriças, entre-singularidades, é, pois, estar no “além”, casa de entrecruzamentos e mesclas: passado e presente, interior e exterior; “é ser parte de um tempo

revisonário, um retorno ao presente para redescrever nossa contemporaneidade cultural; reinscrever nossa comunalidade humana, histórica; tocar o futuro em seu lado de cá” (BHABHA, 2007, p. 27). É neste local de mobilidade (a fronteira), ambiente de andança, que se dá o encontro com “o novo”, em que o “além” explode o curso da história por meio da atividade negadora de onde se estar e do desejo de um outro lugar. Identidades, nesta relação capaz de tocar o futuro em sua novidade, mostram-se como *viagem*, interação e re-criação do eu, de maneira coletiva ou singular; como fruto do estranhamento a partir da fronteira, o encontro com o distinto; e como relações de ambivalências (BHABHA, 2007). Nesse sentido, questionam-se aqui – como nas reflexões de Néstor Canclini – as posições binárias e dicotômicas: opressor vs. oprimido, burguês vs. operário; mostrando, assim, a complexidade dessas relações e novas formas de conflito e dominação. Para intensificar essa reflexão, trago o trabalho de Jota Mombaça e Musa Michelle Mattiuzzi, que aparece como “apresentação” e interlocução com o livro de Denise Ferreira da Silva, “A dívida impagável” (2019).

Mombaça e Mattiuzzi afirmam no “Carta à leitora preta do fim dos tempos”:

001. Gostaríamos de iniciar pondo um intervalo na visibilidade. Gostaríamos de iniciar traçando uma cartografia que não depende da ideia de localização. Gostaríamos de iniciar propondo uma prática composicional indisciplinar e fugitiva. Gostaríamos de iniciar pela colonização da matéria colonizada. Gostaríamos de iniciar com uma espada a cortar o mundo-ferida. Gostaríamos de iniciar com uma convulsão na gramática. Gostaríamos de iniciar com um acidente na percepção (MOMBAÇA; MATTIUZZI, 2019, p. 17).

O “além” indicado por Homi Bhabha pode nos empurrar para essa “prática composicional indisciplinar e fugitiva” das identidades e clausuras na pesquisa e na mobilização política, o que impossibilita brechas, fissuras, saídas e destruições. Como então aprender com Denise Ferreira a colapsar “certos princípios onto-epistemológicos que fundamentam não apenas os sistemas de opressão que dão forma à vida social brasileira, mas também os projetos de liberação historicamente acionados como resposta a eles”? (MOMBAÇA; MATTIUZZI, 2019, p. 19). Próximo a esse tema e indagação, Homi Bhabha adentra as suas reflexões na busca pela superação de outro dualismo: teoria vs. política. Uma coisa seria a produção “teórica pura”, e a outra, o engajamento. Nesse dilema, o nosso autor indaga: “Será preciso sempre polarizar para polemizar?” (BHABHA, 2007, p. 43). E acrescento: é a partir das posições rígidas e separadas que se deve pensar o “compromisso da teoria”? As identidades são construídas a partir de posições fixas incomunicáveis, incapazes de transformar-se em relação? Esse – como já sinalizado distintas vezes – não é o caminho proposto por nosso autor. Bhabha situa-se nas “margens deslizantes do deslocamento cultural” em que “o hibridismo cultural e histórico do mundo pós-colonial é tomado como lugar paradigmático de partida” (BHABHA, 2007, p. 46). É a partir dessa base que a relação teoria vs política é pensada, questionada, buscando – a partir desse ambiente fronteiro – uma teoria comprometida, em que o “ativista” e o “teórico” (se for possível fazer essa distinção) existem lado a lado e podem ser o mesmo corpo, “como a frente e verso de uma folha de papel” (BHABHA, 2007, p. 46).

Como isso acontece? Qual a relevância de apresentar tal discussão no artigo que aqui desenvolvo? É a partir das relações tensas e ambíguas no lugar em que se fala a teoria e na busca pelo surgimento de uma política da afirmativa teórica que o autor apresenta um conceito-chave para este estudo que realizo: a negociação/tradução. A partir de Homi Bhabha, a atividade teórica precisa representar a autoridade antagonista, que simultaneamente busca subverter e substituir, construir e desconstruir, por meio de uma negociação de elementos opostos (BHABHA, 2007). Esses espaços de negociação, portanto, “abrem lugares e objetivos híbridos de luta e destroem as polaridades negativas entre o saber e seus objetos e entre a teoria e a razão prático-política” (BHABHA, 2007, p. 51). Nesse sentido, a articulação no espaço

fronteiriço ultrapassa as lógicas da negação, as posições estáticas, as singularidades e caminha para a mescla e hibridismo cultural por meio da tradução/negociação. Nem um lado, nem o outro. Algo a mais: “além”, relacional e escapando – ou tentando – das representações.

Esse movimento de negociação – para Bhabha – é central na cultura, porém, não representa a elaboração de uma *via média*, uma síntese entre partes. Pois, uma concepção como essa cria posicionamentos fixos, não favorece o dinamismo da relação nas margens e traz a colagem de partes sem tensão permanente, criando um todo homogêneo. O caminho apresentado por nosso autor busca a relação entre-fronteiras, entre-espacos. Acontece nesse interstício, contestando os termos e os territórios de ambos os lados envolvidos no diálogo. A relação de negação – ou a classe trabalhadora ou as políticas de gênero – é rompida. Negocia-se. Passa-se, assim, para uma relação entre gênero e classe, em que cada uma se depara com suas fronteiras deslocadas e diferentes da sua formação como grupo inicial, confrontando-se com os seus próprios lugares enunciativos (seus limites sociais) de maneira agônica (BHABHA, 2007). Mas, ao mesmo tempo, essa relação permanece dinamicamente “além” de gênero e de classe, no encontro com o “novo”, num “terceiro espaco” em que se traduzem e se negociam as identidades culturais.

Para concluir, tomo as palavras de Homi Bhabha, ao afirmar que o significado da cultura permanece na região fronteiriça, como um “terceiro espaco”:

[...] deveríamos lembrar que é o “inter” – o fio cortante da tradução e da negociação, o entre-lugar – que carrega o fardo do significado da cultura. Ele permite que se comecem a vislumbrar as histórias nacionais, antinacionalistas, do “povo”. E, ao explorar esse Terceiro Espaco, temos a possibilidade de evitar a política da polaridade e emergir como outros de nós mesmos (BHABHA, 2007, p. 69).

A *ch'ixi* e o “vagar” epistemológico

Para a penúltima parte deste artigo, trago as intuições e reflexões de Silvia Rivera Cusicanqui. Em uma palestra realizada em Buenos Aires e reconstruída como um texto *online* por Verónica Gago, encontro três palavras como marcas de seu método, uma “série de gestos”: “curiosar”, averiguar e comunicar (GAGO, 2016). Em síntese, os percursos prático-teóricos de Cusicanqui apontam para a necessidade de exercitar um olhar e movimento corporal como um “vagabundo” curioso, uma retomada da “poética figura do *flanneur* que evocava Benjamin”, uma “capacidade de conectar elementos heteróclitos graças ao modo mesmo de discorrer, transitar, vagar” (GAGO, 2016, *online*). Um corpo que permanece em alerta, numa “atenção criativa” que se deixa levar pelo mundo que provoca. Junto à essa dinâmica, é preciso seguir uma “pista”, focar a “mirada”. Por isso, a importância em averiguar, investigar. Mas não de qualquer modo e de maneira desinteressada. Como afirma Cusicanqui: é a “conexão metafórica entre temas de investigação e a experiência vivida”, porque, segundo ela, só “esquadrinhando esse compromisso vital com os ‘temas’ é possível aventurar verdadeiras hipóteses, enraizar a teoria, ao ponto de transformá-la em lampejos internos da própria escrita e não em citações rígidas de autorização” (GAGO, 2016, *online*). Por fim, a tarefa de comunicar. Como falar com as/os outras/os? Como dizer o que criamos em nossos espacos de saber? Silvia Cusicanqui provoca: “falar depois de ouvir, porque ouvir também é uma maneira de olhar e um dispositivo para criar entendimento como empatia, capaz de se tornar um elemento de intersubjetividade” (GAGO, 2016, *online*). E de maneira decisiva: “a epistemologia torna-se assim uma ética. A entrevista é uma maneira de acontecer. E a chave é o manuseio da energia

emocional da memória: sua versatilidade além do lamento e da épica, e sua capacidade de respeitar as versões além do memorialismo do museu” (GAGO, 2016, *online*).

Essas palavras-síntese do método de Cusicanqui já nos provocariam em relação às Ciências da Religião. Assumir a comunicação de nossas pesquisas a partir da intersubjetividade, em que a produção do conhecimento é, antes de tudo, uma ética, um modo de como habitamos o mundo. Assim, a epistemologia teria mais vínculo com a habitação e a relação, colocando-se para além do ressentimento e do ufanismo. Mas outro elemento também me parece decisivo: a vinculação entre “compromisso vital” e os “temas” de nossas investigações. Sairíamos, assim, da falsa neutralidade moderna e dos seus desejos de afastamento como estratégia de classificação e controle. E mais: pensaríamos os diálogos ético-teóricos não a partir da busca de autorizações nos agenciamentos de poder, mas como lampejos e possibilidades para aberturas e novas conexões – sem abandonar as convergências e as tensões. Esses movimentos são possíveis pelo gesto de “vagar”, como “vagabundos” epistemológicos. Aqui, nesse exercício de trânsito, vale citar um pouco mais os percursos de Cusicanqui.

Veronica Gago escreve: “Rivera Cusicanqui tem uma arte, e é escapar das classificações, especialmente de lugares exóticos onde querem localizá-la. Ela diz que é por isso que muitas vezes pensam que ela é uma antropóloga. Ela ri e se chama de “objeto étnico não identificado” (GAGO, 2016, *online*). Quando querem colocá-la na sujeição da identidade, há várias fugas e necessidades singulares que empurram o corpo para viver de outros modos. Por exemplo, “às vezes ela também se refere a si mesma como uma *sochóloga*, uma mistura de *chola* e socióloga, algo que uma vez lhe foi dito para desacreditá-la, e ela converteu esse nome em uma bandeira” (GAGO, 2016). Todos esses gestos de Cusicanqui “são os lampejos de um sorriso mais profundo e uma crítica radical sobre a essencialização dos indígenas” (GAGO, 2016, *online*). Cusicanqui, segundo Claudia de Lima Costa, pensa que para a “descolonização do saber não basta articular um discurso decolonial, mas é preciso, sobretudo, desenvolver uma ética e prática tradutórias decoloniais” (COSTA, 2020, p. 335). Nesse ponto aparece uma importante crítica aos “mecanismos materiais” que “operam nos bastidores dos discursos, argumentando que o discurso pós-colonial do Norte não é apenas uma economia de ideias, mas também de salários, comodidades, privilégios e valores” (COSTA, 2020, p. 335). Nesse formato, as interações norte-sul podem, no fundo, favorecer a construção de “impérios de conhecimentos apropriados dos sujeitos subalternos e ressignificados sob o signo de Teoria” (COSTA, 2020, p. 335). Como escapar desses usos? Como desmontar o esquema de produção de conhecimento que segue produzindo os mesmos cânones de saberes autorizados? Essas indagações nos ajudam a pensar e imaginar gestos prático-teóricos para os estudos da religião.

Para encerrar esta parte, interesse-me pelo conceito *aymara* de *ch'ixi*, nas tentativas de enfrentar o “colonialismo interno”. Essa noção assumida por Silvia Cusicanqui é uma versão de uma conceitualização do sociólogo René Zavaleta Mercado. Na leitura dela, esse conceito “é um talismã de palavras, que nos permite falar além das identidades emblemáticas da etnopolítica. E também acredito que ele tem sua aura em certos estados de disponibilidade coletiva para tornar as palavras polissêmicas” (GAGO, 2016, *online*). *Ch'ixi* é uma palavra que “tem várias conotações: é um produto colorido da justaposição, em pequenas manchas, de duas cores opostas ou contrastantes: branco e preto, vermelho e verde *etc*” (CUSICANQUI, 2010, p. 69). Em uma entrevista a Kattalin Barber, Rivera Cusicanqui aborda essa mesma noção desde outra experiência. Diante da pergunta: “eu gostaria de aprofundar o conceito de *Ch'ixi*. Como você chegou até ele e o que isso significa para você?” Ela responde:

Surge como uma metáfora comunicada a mim por um escultor *aymara* – Victor Zapana – falando sobre animais como a cobra ou o lagarto, que vêm de baixo, mas também de cima, são masculinos e femininos. Ou seja, eles têm uma dualidade implícita em sua constituição. E isso me pareceu uma

metáfora muito boa para explicar um tipo de miscigenação que reconhece a força de seu lado indígena e o poder de equilibrá-lo com a força do europeu. Em seguida, propõe-se aos *Ch'ixi* como uma força descolonizadora da miscigenação. Longe de fusão ou hibridismo, trata-se de viver e habitar contradições. Não negando uma parte ou outra, ou buscando uma síntese, mas admitindo a luta permanente em nossa subjetividade entre o indiano e o europeu (BARBER, 2019, *online*).

Pelos contextos distintos, algumas palavras indicadas por Cusicanqui são escorregadias. A noção de miscigenação que aí aparece se afasta das leituras de “democracia racial” ou da formação de um “povo” sustentado no Estado-nação. É descolonizar a combinação entre mundos, não como uma fusão homogênea aplacadora das diferenças e das negociações. Estaríamos mais próximos de experiências “agonísticas”. Uma espécie de “palimpsesto” em que se assumem os “pontos de partida” das ancestralidades e as possibilidades e aberturas às contingências e novos agenciamentos da vida em seu cotidiano, sem purismos. Como ela afirma, a noção *ch'ixi*, “como muitas outras (*allqa*, *ayni*), obedece à ideia *aymara* de algo que é e não é ao mesmo tempo, ou seja, a lógica do terceiro incluído. Uma cor cinza *ch'ixi* é branca e não é branca ao mesmo tempo, é branca e também é preta, ao contrário” (CUSICANQUI, 2010, p. 69). Há, portanto, uma aproximação “manchada”, recombinada na convivência das diferenças sem se deixar reduzir ao *um-povo*, nem a uma essencialidade que corre o risco de se transformar em uma “inclusão condicionada” nas noções multiculturais. Assim, “um corte e uma cidadania de segunda classe que moldam imagens e identidades subalternizadas através do papel de ornamentos ou máscaras anônimas que dramatizam sua própria identidade” (CUSICANQUI, 2010, p. 60). Mas também sem se deixar cair na armadilha do “hibridismo cultural *light*”. Aqui temos uma crítica interessante a Canclini:

A noção de “hibridismo” proposta por García Canclini é uma metáfora genética, que conota a esterilidade. [...] O hibridismo assume a possibilidade de que um terceiro completamente novo, uma terceira raça ou grupo social capaz de fundir os traços de seus ancestrais em uma mistura harmônica e, acima de tudo, inédita, possa emergir da mistura de dois diferentes. A noção de *ch'ixi*, pelo contrário, é equivalente à de “Sociedade abigarrada” de Zavaleta, e propõe a coexistência paralela de múltiplas diferenças culturais que não se fundem, mas que se antagonizam ou se complementam. Cada um se reproduz das profundezas do passado e se relaciona com os outros de maneira contingencial (CUSICANQUI, 2010, p. 70).

No fundo, como “uma possibilidade de rebelião”, como afirma Cusicanqui, penso que assumir um mundo *Ch'ixi* é “recriar a partir da colonialidade e fugir do caminho que nos empurra para a morte” (MOMBAÇA; MATTIUZZI, 2019, p. 17).

Considerações finais: encruzilhadas nas Ciências da Religião—até onde estamos dispostos a ir?

A última parte deste artigo é uma revisão da trajetória que apresentei. Uma proposta de interação entre as ideias e caminhos aqui revelados, buscando compreender e apontar uma possível relação entre os estudos culturais e as Ciências da Religião desde uma problemática da decolonialidade. A pergunta inquietante é essa que dá título a este tópico: até onde estamos dispostos a ir no “terreno” das Ciências da Religião desde as provocações decoloniais? A partir de uma relação com os estudos culturais, em seu campo transdisciplinar e seus distintos itinerários de pesquisa, as Ciências da Religião podem se assumir, sim, como espaço de *encruzilhadas* prático-teóricas. Campo em que se viaja entre reflexões e áreas do

saber estabelecidas na busca pela compreensão da religião. É a reafirmação de uma área acadêmica que se amplia no descolecionamento, na integração e possibilidade de múltiplos caminhos para se estudar o seu “objeto”. Não como uma articulação universalizante, fechada em um centro, mas uma área com uma vocação para “perambular” em distintas moradas práticas, teóricas e temáticas (filosofia, teologia, sociologia, fenomenologia, antropologia, literatura, psicologia, linguagens). É o movimento em que saberes entrecruzam-se e relacionam-se como uma colagem, em experimentação e inovação. Mas sem se reduzir a um “hibridismo *light*” – como provocou Silvia Cusicanqui –, em que não há, de fato, uma possibilidade de bricolagem e tensão.

Nesse sentido, os estudos desse campo do saber – muito mais que se estabelecer em uma ciência ou método fixo – estabelecem-se nas intersecções entre saberes. O entre-lugar, o espaço *fronteiriço*, em suas “margens deslizantes”. As fronteiras entre áreas de concentração, linhas de pesquisa e disciplinas acadêmicas se fragilizam, tornando-se mais flexíveis e relacionais. Estamos dispostas/os a suspender, inclusive – numa linha distinta àquela apresentada por Renato Ortiz e a saída “multidisciplinar” – a própria disciplina? Neste ponto, interessa-me, desdobrando o pensamento de Cusicanqui, as reflexões de Édouard Glissant, que, colocando-se contrário à “falsa universalidade do pensamento sistêmico”, interessou-se em “pensamentos de rastro/resíduos”, inventando uma “identidade como rizoma” (GLISSANT, 2005, p. 29). Um saber inventado que propõe “pensamentos de deslocamento que também são pensamentos de não-certeza” (GLISSANT, 2005, p. 350). Assumir o rizoma como possibilidade de novas conexões, vinculações e arranjos. Para além do método e da interação na área de análise, no rizoma muda-se o olhar sobre o tal “objeto”, “a religião espalha-se em diferentes direções, não guarda rigidamente septos nem tradições, mas está permanentemente a dialogar e interagir com as diferentes esferas, circunstâncias e banalidades do cotidiano” (MAGALHÃES, 2013, p. 66). Assim, sem a rigidez das árvores, raízes, troncos, origens, fundamentos, ortodoxia, assumir-se como agentes borrados em seus “objetos”.

Se nos estudos culturais a intersecção mostra-se como o “local da cultura”, a casa de seu significado; nas Ciências da Religião, mostra-se como local de encontro com um “novo” e com a construção de um saber com *viés* relacional e plural. É evidente que essas concepções permanecem contra forças centrípetas de cada campo do saber, desejosos por permanecer em seu núcleo-duro, fixo, em suas relações de negação: *ou* a classe trabalhadora *ou* as políticas de gênero; *ou* explicação *ou* compreensão; *ou* ciências sociais *ou* teologia. A partir da problematização de Néstor Canclini e Homi Bhabha, essa visão fragmentada precisa se abrir e se transformar não em um novo espaço, mas na ausência dessa segurança espacial e epistêmica. É necessário um movimento de “entrada e saída” entre concepções metodológicas. Negocia-se, aqui. Caminha-se, assim, para uma relação entre gênero e classe, explicação e compreensão, ciências sociais e teologia. Mas cada “espaço” deve se ver aberto, cada um pode se deparar com suas fronteiras porosas.

É importante retomar, porém, que essa relação é conflituosa e tensa. Não se busca – como já apontei – uma síntese entre as ciências. Esse caminho favorece novamente a construção de uma disciplina única, totalizante. Disciplina estática. A proposta apresentada é a busca por “disciplinas nômades”, saberes andarilhos entre “travessia e retorno”. Inicialmente as fronteiras existem para nos direcionar rumo à construção de um campo que o é em movimento e viagem transdisciplinar, mas temos uma fala a partir de um espaço, um lugar, um limite. E é o reconhecimento dessa linha que nos traz uma *visão* parcial do “objeto”, que a relação entre as áreas precisa ser estabelecida, em negociação/tradução entre as margens, em hibridismo entre os seus espaços de saber. Onde começam-terminam as relações étnicas, as interações de gênero, os conflitos econômicos na relação com a religião? A partir dos estudos culturais, busca-se algo a mais: “além”, caminhante entre esses lugares, em seus interstícios. Uma interpretação complexa do “objeto” de pesquisa, com sentidos arranjados e produzidos.

Se os estudos culturais favorecem a própria concepção epistemológica das Ciências da Religião, referente aos métodos; ao se fixar nesse campo, esta “teoria viajante”, como indicado, busca produzir novas problematizações também em relação à própria concepção de religião. Há uma provocação para a interpretação das linguagens da religião com a consideração e estudo da cultura. Mas essa interação acontece de que maneira? Como apresentado anteriormente, os estudos culturais procuram mostrar a relação existente entre o poder e as práticas culturais; compreender a cultura e sua complexidade no interior dos contextos políticos e sociais; interpretar a cultura em sua dupla função, como objeto de estudo e campo de movimentação e ação política; superar a divisão do conhecimento existente entre *quem* conhece e o *que* é conhecido; e, por fim, avaliar a sociedade com uma linha radical de ação política (COSTA; SILVEIRA; SOMMER, 2003). Como, então, essas anotações sobre os pontos distintivos dos estudos culturais nos favorecem?

Como vimos, as culturas acontecem nos espaços fronteiros, nas relações dinâmicas. É um movimento híbrido a partir das margens. Basta recordarmos o exemplo da cidade mexicana de Tijuana, apresentado por Canclini. Por meio de uma *desterritorialização*, ambientes são transformados, em um movimento “antropofágico”, em que se “engolem” e se resignificam elementos da cultura estado-unidense e mexicana. Ao estudar a religião, a partir dessas identidades culturais não pensadas pelo *uno*, mas pela interação, esses estudos levam as pesquisas a observar as transformações que ocorrem no campo religioso, por meio da negociação/tradução e do hibridismo. Fala-se em campos religiosos em movimento, marcados pela novidade da fronteira e sua imprevisibilidade. Como delimitar um objeto de estudo? Como enquadrar transformações como o movimento carismático dentro de igrejas protestantes de tradição histórica? Por meio de uma concepção binária: protestantismo histórico ou pentecostal? Como analisar o lugar dos “encantados” e caboclos nos imaginários e vivências de cura nas experiências construídas entre a ciência/medicina moderna e os terreiros e suas comunidades?⁸ É na interação entre mundos, com tensões e vinculações, simulacros e atuações performáticas, que um estudo pode ganhar relevância e favorecer um encontro com um “novo”.

Além disso, é importante estudar a religião em relação com outros espaços da vida e como casa-plural, nas relações entre-religiões, favorecendo a hermenêutica do pluralismo religioso, em sua busca por compreender a movimentação inter-religiosa e inter-cultural; como também, as transformações que ocorrem no interior de suas margens. A cultura é em movimento. Essas considerações podem trazer outros rumos para as pesquisas que desenvolvemos na área das Ciências da Religião, anulando os fantasmas de uma cultura, linguagem e religião “puras”, facilmente delimitadas, percebidas e enquadradas. O espaço é híbrido, repleto de colagens e adaptações. A dinâmica cultural não é tão simples, e precisa ser vista desde os agenciamentos da vida cotidiana, com microrrelações de fé e espiritualidade. Por isso não se estudam na “individualidade” os fenômenos culturais urbanos, como, por exemplo, o *grafite* e as culturas *hip-hop*; as relações entre as fronteiras geográficas; as delimitações religiosas e suas implicações no modo de ser (*ethos*) dos sujeitos religiosos. É necessário superar a lógica binária na busca pela ampliação metodológica das Ciências da Religião, em que as relações de “saber-poder” mostram-se em ambiguidade

⁸ Sobre estudos que tentam se arriscar nessas combinações entre mundos, indico o ensaio escrito pela antropóloga Gabriela Pereira no contexto da quarentena/pandemia da Covid-19. O título do texto: *Cura*. Em um dos trechos, ela indica: “Enquanto vivemos o nosso problema pandêmico, as palavras de Pedra Branca são certas como sua flecha e articulam cosmopolíticas de muitos encontros. Com elas, aprendemos que para curar a doença precisamos refazer o nosso entendimento de saúde. E para garantir novas condições de equilíbrio, o nosso bem-estar deverá ser comunitário, familiar e em vizinhança: entre mortos e vivos, entre terra e mulheres, entre os seres originários e o agora. Entre tantas visitas do Caboclo Pedra Branca, assim como nas bênçãos contidas no rosário da Vovó – em termos de cura e cuidado – gostaríamos de lembrar que é nessa travessia que nos reinscrevemos. Sobrepostos entre entes, seres e coisas, a perpetuação da vida agora caminhará saudável se permanecer aliada com quem sempre cuidou. E também se refizer seu entendimento do que é um corpo e de como ele é mantido. Por linhas de intersecção e novas inflexões, vamos apreendendo com quem sempre nos povoou e em tempos de escassez, sufocamento e indeterminações de futuro, as condições do existir nos levam a repensar o que até agora estávamos entendendo como bem-estar. As determinações das políticas da vida, assim como a nossa sobrevivência, dependem profundamente de um passado que retorna para curar” (PEREIRA, 2020, *online*).

e obliquidade, reorganizando-se de maneiras distintas entre as linhas e os limites. Aqui passa a urgência da decolonização das Ciências da Religião.

Retomo uma provocação de Silvia Cusicanqui em relação aos usos das outras cosmologias não modernas, mas sem, de fato, alterarmos os espaços de “saber-poder” modernos – suas teorias, métodos e práticas. Como ela escreve, essa parece ser uma tentativa de “enfrentamento” à colonialidade, mas, no fundo, é uma estratégia discursiva para uma “mudança para que nada mude”, que conceda reconhecimento retórico e subordine os índios em funções puramente emblemáticas e simbólicas, uma espécie de ‘influência cultural’ a serviço do espetáculo pluri-multi do estado e da mídia de massa” (CUSICANQUI, 2010, p. 62). Aqui está uma indagação necessária para as aberturas e tentativas de estudos decoloniais. Volto à pergunta: até onde estamos dispostas/os a ir? Assumir as novas cosmologias em um espaço de tensão profunda e necessária com os saberes coloniais que organizam nossas ciências ou acomodações fetichizadas? Termos outros saberes incluídos em uma descolonização “light” que anuncia ensaiar outros modos de “academia”, mas que segue as regras e procedimentos de sempre? Uma sofisticada estratégia colonial – como nos indicou Silvia Cusicanqui – é justamente esta: uma “inclusão condicionada” nas noções multiculturais, com o mesmo discurso universal-moderno como modelo. Ou, nas palavras de Nelson Maldonado-Torres, estamos em “outra forma de colonização via inclusão” em uma definição de religião e de construção de conhecimento ainda fechado e totalizante (MALDONADO-TORRES, 2020, *online*). É urgente a radicalidade para desmontar/rachar os esquemas coloniais (em seu sistema de sexo/gênero e as estratégias de raciaalização e hierarquização da vida e dos saberes). Ou, como é indicado nas palavras e exercícios prático-teóricos de Claudia de Lima Costa, a partir das suas perspectivas de tradução rumo à decolonização do saber:

Traduções performáticas, leituras queer dos textos coloniais, invasão do espaço da política pelas mais inusitadas criaturas da terra (*earth beings*), “retardar a reflexão” e realizar reescritas da história na articulação de saberes “outros” são, portanto, práticas éticas e políticas que os feminismos decoloniais já iniciaram em muitos locais de nossa vasta e densa América Latina/Abya Ayala. Sem abrir mão da categoria de gênero, mas articulando-a de forma a desafiar os binários perversos da modernidade/colonialidade, talvez possamos unir forças com feministas latino-americanas, negras e indígenas para repensar as fronteiras coloniais entre humanos e não-humanos que até agora estruturaram a colonialidade de gênero e do poder (COSTA, 2020, p. 338).

Este artigo aponta um desafio. É uma dissonância que deseja provocar ecos. Como dar novos usos das categorias modernas, esvaziando-as e desativando-as da sua operatividade necropolítica e dinâmicas de poder? Como estabelecer as conexões e interstícios entre mundos e entre cosmologias sem nos reduzirmos a à inclusão-colonial? Como superar as hierarquizações entre humanos e não humanos? Tantas indagações abrem janelas e possibilidades para a reflexão. Mas, além disso, como aponta Silvia Cusicanqui: “não pode haver um discurso sobre descolonização, uma teoria da descolonização, sem uma prática descolonizante” (CUSICANQUI, 2010, p. 62). Essa é a tarefa mais difícil desde tanto acúmulo histórico-político das epistemologias modernas.

O encontro proposto neste artigo sinaliza a importância do espaço *fronteiriço*, das relações de transformação por meio da superação de lógicas binárias/coloniais na interpretação e da interação teoria-prática nos estudos da religião, com “a coexistência paralela de múltiplas diferenças culturais que não se fundem, mas que se antagonizam ou se complementam” (CUSICANQUI, 2010, p. 70). É evidente, porém, como aponta Néstor Canclini, que: “nesta época em que a história se move em muitas direções, toda conclusão está atravessada pela incerteza” (CANCLINI, 1998, p. 354). Não é diferente neste texto. Estas considerações finais apresentadas buscam convergir caminhos – em tensão e dinamismo –, mas

não se fechando. As palavras continuam abertas numa conversa e conjunção entre essas práticas/teorias, permanecendo num campo do saber em diversos itinerários, olhares, perspectivas, críticas, limites, colagens, relações e instabilidades conceituais. É um espaço da dúvida nos melhores caminhos míticos de Exu: quente como o fogo, sujeito das incertezas, dos acidentes, das ambivalências.

Referências

- BARBER, K. Silvia Rivera Cusicanqui: tenemos que producir pensamiento a partir de lo cotidiano. *El Salto*, Madrid, 17 feb. 2019. Disponible en: <https://url.gratis/fNWqx>. Acceso en: 30 jun. 2020.
- BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- CAMURÇA, M. *Ciências sociais e Ciências da religião*: polêmicas e interlocuções. São Paulo: Paulinas, 2008. p. 9-35.
- CANCLINI, N. *Culturas híbridas*: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 1998.
- CANCLINI, N. *Consumidores e cidadãos*: conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- COSTA, C. L. Feminismos decoloniais e a política e a ética da tradução. In: HOLLANDA, H. B. (org.). *Pensamento feminista hoje*: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 320-341.
- COSTA, M. V.; SILVEIRA, R. H.; SOMMER, L. H. Estudos culturais, educação e pedagogia. *Revista Brasileira de Educação*, n. 23, p. 36-61, 2003.
- CRUZ, E. R.; MORI, G. (orgs.). *Teologia e ciências da religião*: a caminho da maioria acadêmica no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2011.
- CUSICANQUI, S. R. *Ch'ixinakax utxiwa*: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- FILORAMO, G.; PRANDI, C. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 9-12.
- GAGO, V. Contra el colonialismo interno. *Anfibia*, Buenos Aires, 2016. Disponible en: <https://bit.ly/2HSyG5X>. Acceso en: 25 jun. 2020.
- GLISSANT, E. *Introdução à poética da diversidade*. Juiz de Fora: EDUFJF, 2005.
- HOLLANDA, H. (org.). *Pensamento feminista hoje*: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- MAGALHÃES, A. C. M. Religião: árvore ou rizoma. *Estudos de Religião*, v. 27, n. 1, p. 59-67, 2013.
- MALDONADO-TORRES, N. Religious Studies and/in the Decolonial Turn. *Contending Modernities*, Notre Dame, Mar. 3, 2020. Available from: <https://url.gratis/QrW2c>. Access on: June 25, 2020.
- MALDONADO-TORRES, N. Transdisciplinaridade e decolonialidade. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 75-97, 2016.
- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- MOMBAÇA, J.; ATTIUZZI, M. Carta à leitora preta do fim dos tempos. In: SILVA, D. F. (org.). *A dívida impagável*. São Paulo: Casa do Povo, 2019. p. 15-19.
- NUMEN. Dossiê: Ciência(s) da Religião(ões) no Brasil. *Numen*, v. 15, n. 2, 2012. Disponível em: <https://cutt.ly/uhxeA2b>. Acesso em: 8 jul. 2020.
- ORTIZ, R. Estudos culturais. *Tempo Social*, v. 16, n. 1, p. 119-127, 2004.
- PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (org.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulus, 2013.
- PEREIRA, G. Cura. *GLAC Edições*, São Paulo, 6 jul. 2020. Disponível em: <https://cutt.ly/lhxejZR>. Acesso em: 8 jul. 2020.
- PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- RODRIGUES JUNIOR, L. R. Pedagogias das encruzilhadas. *Revista Periferia*, v. 10, n. 1, p. 71-88, 2018. Disponível em: <https://url.gratis/S4khY>. Acesso em: 20 jun. 2020.

SENRA, F. Estudos de Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia no Brasil: situação atual e perspectivas. *Revista Rever*, v. 15, n. 1, p. 196-214, 2015.

SODRÉ, M. *Pensar nagô*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

SOUZA, D. S. A “revolta da ineficiência”: os acontecimentos de junho de 2013 no Brasil e suas destituições político-teológicas. 2019. 349 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2019.

TEIXEIRA, F. (org.). *A(s) ciência(s) da religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001.

USARSKI, F. (org.). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.

USARSKI, F. *Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006.

WESTHELLE, V. Entre Américas: convergências e divergências teológicas. In: CRUZ, E. R.; MORI, G. (org.). *Teologia e Ciências da religião: a caminho da maioria acadêmica no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2011.

YOUNTAE, A. A decolonial theory of religion. *Contending Modernities*, Notre Dame, Feb. 28, 2020. Available from: <https://url.gratis/nGAnH>. Access on: June 25, 2020.

Como citar este artigo/How to cite this article

SOUZA, D. As Ciências da Religião na encruzilhada: combinações teórico-políticas para a decolonialidade. *Reflexão*, v. 45, e205058, 2020. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v45e2020a5058>