

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Larissa Dantas Camargo Mello

**Decolonialidade e religião: a concepção de cristianismo na proposta decolonial de
Walter Mignolo**

Juiz de Fora

2024

Larissa Dantas Camargo Mello

**Decolonialidade e religião: a concepção de cristianismo na proposta decolonial de
Walter Dignolo**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião/ PPCIR da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestra em Ciência da Religião. Área de Concentração: Filosofia da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Frederico Pieper

JUIZ DE FORA

2024

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Dantas Camargo Mello, Larissa.

Decolonialidade e religião: a concepção de cristianismo na proposta decolonial de Walter Mignolo / Larissa Dantas Camargo Mello. -- 2024.

112 p. : il.

Orientador: Frederico Pieper

Dissertação (mestrado profissional) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2024.

1. Decolonialidade. 2. Walter Mignolo. 3. Cristianismo. 4. Ciência da Religião. 5. Colonialidade/Modernidade. I. Pieper, Frederico, orient. II. Título.

Larissa Dantas Camargo Mello

**Decolonialidade e religião: a concepção de cristianismo na proposta decolonial de
Walter Mignolo**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião/ PPCIR da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestra em Ciência da Religião. Área de Concentração: Filosofia da Religião.

Aprovada em 28 de fevereiro de 2024

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Frederico Pieper – Orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Claudio Oliveira Ribeiro

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Vitor Chaves de Souza

Universidade Federal da Paraíba

*Para meus pais, por terem me dado como
herança as palavras e por terem me ensinado a
contar a multidão de estrelas.*

*Para todas as vozes dissonantes ao coro do sistema
comum, as notas que caem, excluídas, pelas bordas das
linhas do pentagrama, para os “atravessados” que
habitam as fronteiras e valem no descompasso das
encruzilhadas.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pela força e pela poesia.

Agradeço aos meus pais por me apoiarem incondicionalmente em minha jornada acadêmica, fornecendo tanto recursos materiais quanto espirituais. Sem o apoio deles, nada disso seria possível.

Agradeço às pessoas queridas que entraram em minha vida durante minha passagem pela Universidade Federal de Juiz de Fora. À Letícia, agradeço por seus conselhos valiosos e apoio nos momentos tanto tristes quanto felizes. Ao Samuel, pelas inúmeras tardes em que discutimos sobre religião e literatura. Ao Lucas, pelos cafezinhos entre as aulas e pelas caronas generosas. Ao Felipe, agradeço pelas recomendações bibliográficas e pela amizade sincera. Guardo todos no meu coração.

Agradeço ao André, sempre atento e presente, independente da distância. Suas risadas, ombro amigo nos momentos mais estreitos e as longas conversas sobre teologia foram fundamentais e coloriram os meus dias.

À Isabela, agradeço pela parceria, especialmente na fase final desta dissertação. Muito obrigada por trazer luz nas noites mais escuras e pelo apoio incansável. Sua presença foi fundamental para que eu não desistisse. Obrigada pelo carinho e paciência.

Agradeço ao professor Frederico Pieper pela orientação dedicada, paciência e eficiência nos encaminhamentos dos processos.

Por fim, agradeço à Universidade Federal de Juiz de Fora, à CAPES e aos demais professores e professoras por tornarem possível o desenvolvimento desta pesquisa.

O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta daí afrouxa, sossega e depois inquieta. O que ela quer da gente é coragem. O que Deus quer é ver a gente aprendendo a ser capaz de ficar alegre a mais, no meio da alegria, e inda mais alegre ainda no meio da tristeza!

Guimarães Rosa

Pensar em Deus é apenas uma certa maneira de pensar o mundo

Simone Weil

RESUMO

A presente dissertação empreende uma análise aprofundada na confluência que se estabelece entre a decolonialidade e a religião, dando ênfase para a concepção do cristianismo na proposta decolonial desenvolvida pelo semiólogo argentino Walter Mignolo. O quadro teórico dos estudos decoloniais é explanado como uma plataforma crítica que faz frente às estruturas epistêmicas e hermenêuticas dispostas pela matriz colonial de poder, no âmbito da modernidade. Ao concentrar-se nas obras de Mignolo, a pesquisa averigua o modo pelo qual o autor desenvolve seus labores no espectro da decolonialidade, assinalando as nuances de seu trabalho na elaboração de novos termos e conceitos que incrementam o repertório crítico. A análise busca ainda compreender a maneira que se desenvolve a inserção do cristianismo no registro decolonial pela ótica do autor elegido e faz notar a ausência de maiores elucubrações sobre o fenômeno religioso em seus labores. Para que se evidencie a importância da consideração e devida explanação dos estudos da religião nas abordagens decoloniais, a pesquisa explora as tendências das discussões que inquerem sobre o conceito de religião, verifica as relações entre secularização e modernidade e considera a possibilidade de se compreender o fenômeno religioso como recurso cultural emancipatório

Palavras-chave: Decolonialidade. Colonialidade/Modernidade. Cristianismo. Ciência da Religião. Walter Mignolo.

ABSTRACT

This dissertation undertakes an in-depth analysis of the confluence established between decoloniality and religion, emphasizing the conception of Christianity in the decolonial proposal developed by Argentine semiologist Walter Mignolo. The theoretical framework of decolonial studies is explained as a critical platform that confronts the epistemic and hermeneutic structures arranged by the colonial matrix of power, within the scope of modernity. By focusing on Mignolo's works, the research investigates the way in which the author develops his works within the spectrum of decoloniality, highlighting the nuances of his work in the elaboration of new terms and concepts that increase the critical repertoire. The analysis also seeks to understand the way in which the insertion of Christianity in the decolonial register develops from the perspective of the chosen author and highlights the absence of further reflections on the religious in his work. In order to highlight the importance of attention and due explanation of the studies of religion in decolonial approaches, the research explores the trends in discussions that question the concept of religion, verifies the relationships between secularization and modernity and considers the possibility of understanding the religious as an emancipatory cultural resource.

Keywords: Decoloniality. Coloniality/Modernity. Christianity. Religious Studies. Walter Mignolo.

LISTA DE FIGURAS

| | |
|----------------|-----|
| Figura 1 | 103 |
| Figura 2 | 103 |

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| Introdução..... | 12 |
| 1. Contexto do estudo decolonial e suas epistemologias na obra de Walter Mignolo | 19 |
| 1.1 Colonialismo e colonialidade: a plataforma de onde emerge a decolonialidade | 21 |
| 1.2 Uma nova forma de pensar o mundo: a epistemologia decolonial | 31 |
| 1.3 O que é verdade? A problemática da razão na modernidade | 40 |
| 2. A concepção de religião na modernidade..... | 49 |
| 2.1 Delimitação do conceito de religião | 50 |
| 2.2 A abordagem da religião e do cristianismo em Walter Mignolo | 59 |
| 3. Contraponto a Mignolo..... | 74 |
| 3.1 O desprezo da religião como uma herança da epistemologia moderna | 76 |
| 3.2 A religião como recurso cultural emancipatório | 85 |
| 3.3 Pensando na fronteira: o estudo da religião inserido nos estudos decoloniais | 91 |
| Considerações Finais | 97 |
| Poslúdio | 102 |
| Referências Bibliográficas..... | 107 |

INTRODUÇÃO

A vigente pesquisa encontra seu caminho na intersecção entre dois vastos campos de estudo, cada qual dotado de repertório específico com particulares ênfases conceituais: os estudos decoloniais e os estudos da religião. Tanto os estudos decoloniais quanto os estudos da religião constituem domínios amplos, confeccionados por matizes singulares e distintas abordagens para lidar com suas respectivas problemáticas. Diante da complexidade inerente à ambas esferas, é peremptório, antes de embarcarmos em especulações mais aprofundadas, delinear e elucidar os referenciais escolhidos para nossa investigação, bem como o escopo temático no qual ela se fundamenta. A elucidação da definição desses parâmetros servirá não apenas como a bússola que orientará as nossas interpelações, mas, também, assegurará que a pesquisa transcorra ao longo de um percurso devidamente pavimentado, viabilizando, assim, uma aproximação agradável entre o leitor e a pesquisa e uma compreensão robusta e holística das interações entre a decolonialidade e religião.

Na estante do complexo de estudos decoloniais, grande é a vigência de autores que, cada vez mais, se dedicam a explorar e explanar as relações entre a temática crítica da colonialidade/modernidade e outras ramas do conhecimento. No nosso caso, o registro pelo qual acessaremos a biblioteca dos estudos da decolonialidade e, portanto, o ponto de partida desse trabalho são as laborações desenvolvidas pelo semiólogo argentino e professor de literatura na Universidade de Duke, nos Estados Unidos, Walter D. Mignolo. Assim sendo, para que haja condições de possibilidade para qualquer articulação cognoscível intentada nessa pesquisa, nos aplicaremos num esforço de compreensão e explanação dos escritos de Mignolo e nos apropriaremos de termos deveras importantes para o próprio fazer do pensamento decolonial, debruçando os esforços no seu universo epistemológico e hermenêutico de modo a elucidar e evidenciar vocábulos e suas correspondências concernentes.

Quanto à esfera da religião, matéria igualmente indispensável para a elaboração da investigação que aqui se propõe, buscaremos, num primeiro momento, apresentar as tendências que contornam o esforço de se delimitar o conceito de religião; num segundo momento, inquiriremos sobre o modo pelo qual Mignolo interpela o cristianismo em seus trabalhos fundados na plataforma dos estudos decoloniais e em terceiro e último lugar, pretende-se assinalar as imbricações entre religião e cultura com o propósito de evidenciar a religião como um fenômeno de situação e coordenação, i.e., uma maneira que o indivíduo dispõe para situar-se a si mesmo no mundo e de coordenar as suas abordagens particulares para com a realidade; em suma: um modo de habitar o mundo. Portanto, partindo de tal perspectiva, intende-se

evidenciar a religião como um elemento que está inerentemente entranhado nas colunas que sustentam e compõe a visão de mundos dos sujeitos.

Por fim, após disposto o entrecruzamento de ambos os campos de estudo escolhidos e mencionados, espera-se que haja uma averiguação da relevância do estudo da religião como etapa indispensável, *sine qua non*, para o desenvolvimento eficaz dos estudos decoloniais, sustentando o argumento com base – e em contraste – com o vigente estado do repertório decolonial nas produções do autor elegido, Walter Mignolo.

Antes de realizamos um mapeamento da topografia estrutural dessa dissertação, assinalando as nuances e chaves importantes que o leitor encontrará, dispostas ao longo dos três capítulos, gostaria de deixar assinalado, desde já, o desenho metodológico que gerenciou o desenvolvimento do texto e a plêiade de objetivos que nos acompanhou desde a gênese textual, i.e., quando o texto ainda residia sob o contorno de um projeto.

Vejam, primeiramente, o sistema metodológico que utilizamos como ferramenta gerenciadora que viabilizou a efetivação da pesquisa. A dissertação encontrou sua formatação por meio de levantamento e sistematização da bibliografia básica e elementar em moldes qualitativos. Preliminarmente, considerou-se que a melhor abordagem seja a qualitativa pois as balizas estruturais do trabalho consistem em: atender perguntas abertas, descrever eventos, enfatizar observações, investigar significados que conceituam fenômenos sociais e atribuições referentes à esfera humana, empreender uma aproximação entre a autora da pesquisa, a pesquisa e o objeto de pesquisa, avaliar termos e seus desdobramentos atendendo-se para a correlação e a flexibilidade entre conceito e palavra (Engler; Stausberg, 2011).

No primeiro estágio, tendo uma vez eleito o autor primário e fundamental, Walter Mignolo, buscamos realizar uma leitura atenta e um mapeamento de seus trabalhos, tais como *Histórias locais, projetos globais* (2020) e *The darker side of the renaissance* (2018), descrevendo os desdobramentos epistemológicos inaugurados pelo autor e dando ênfase para aquelas expressões fundamentais ao universo dos estudos da decolonialidade. Simultaneamente, empreendemos um fichamento de suas referências que se deixam transparecer como provindas do campo de estudo da religião, tais como: religião, cristianismo, teologia e *tutti quanti*. Esses fichamentos foram fundamentais, principalmente para a elaboração do segundo capítulo em que esquematizamos a concepção de cristianismo nos trabalhos do autor.

Para além do enfoque na obra de Mignolo, foi-nos necessário consultar uma cordilheira de autores que também desenvolvem estudos tanto na esfera da decolonialidade quanto nos estudos da religião, e também no ponto em que ambas as áreas se sobrepõe. Na primeira seção,

consultamos autores como Aníbal Quijano, sociólogo peruano, autor indispensável para a biblioteca dos estudos decoloniais, responsável por estrear o conceito de “colonialidade”; para além dele, nos informamos com Boaventura de Sousa Santos, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Linda Tuhiwai Smith e Ramón Grosfoguel. Na segunda seção, consultamos autores como Frederico Pieper, Wilfred Cantwell Smith, David Chidester, Clifford Geertz e Cristiane Azevedo. Na terceira seção, investigamos trabalhos que se colocam no ponto de encontro entre a decolonialidade e a religião, autores tais como Nicolás Panotto, Alonso Gonçalves, Claudio Ribeiro e Angélica Tostes. Utilizando essa rede de autores e mais alguns outros com suas respectivas modalidades de inquisições aos temas, após termos realizado fichamentos e termos, também, dialogado com suas obras, acredito que tenha sido possível mergulhar na confluência desses dois universos de estudo, da decolonialidade/colonialidade/modernidade e estudos da religião, que foi, inclusive, o que qualificou e situou a presente pesquisa na área de concentração Filosofia da Religião.

Quantos aos nossos objetivos, buscamos sobrepor o repertório e as questões respectivas aos estudos decoloniais e/aos estudos da religião, de modo em que tenha sido possível de se evidenciar os pontos de intersecção entre ambos os campos. Para tanto, observamos os trabalhos de Mignolo e a concepção do cristianismo em suas obras, assinalando concordâncias e discordâncias e fazendo notar uma ausência: a pouca abordagem do tema da religião em seus trabalhos. Foi nessa ausência que cavamos a parte final da pesquisa: se a religião funciona como uma guardiã das tradições, i.e., como um fenômeno que aglutina expressões consideráveis da cultura, numa abordagem decolonial, ignorar o fenômeno religioso não seria uma medida demasiadamente cara? Digo, o que se perde quando a religião é preterida em incursões decoloniais? É sob essa pergunta que buscamos conduzir a pesquisa, para tanto, (i) apresentamos o conceito de colonialidade/modernidade sinalizando os contextos de formação da matriz colonial de poder e as propostas de resistência propostas pelos estudos decoloniais; (ii) explanamos termos inaugurados por Mignolo no carretel epistemológico da crítica decolonial tais como diferença colonial, gnose limitar etc.; (iii) buscamos apresentar as tendências que envolvem uma tentativa de delimitação do conceito de religião; (iv) expomos e discorremos sobre a concepção de cristianismo para Mignolo; (v) nos envolvemos com o debate acerca da secularização e inquerimos se a pouca problematização da religião nos trabalhos de Mignolo não é, ainda, uma herança da epistemologia moderna; (vi) assinalamos a religião como um fenômeno de categoria emancipatória; (vii) argumentamos e defendemos que a temática da religião deve ter seu devido lugar na problemática dos estudos decoloniais.

Dito isso a respeito da metodologia e de nossos objetivos, assinalando o levantamento bibliográfico como ferramenta comum e apontando os autores que nos serviram como assembleia de vozes nas consultorias que realizamos no decorrer dos estudos; e, ainda, indicando como pedra angular que sustenta o edifício de nossa pesquisa a sobreposição dos estudos decoloniais e dos estudos da religião de modo a evidenciar a concepção do cristianismo para Mignolo e o que se perde quando a religião é preterida em incursões decoloniais, passemos para o próximo passo dessa cartilha e façamos um pequeno passeio exploratório pelo mapa de nossa dissertação.

No primeiro capítulo dedicamos total atenção aos estudos decoloniais. Primeiramente, delineamos os vetores do colonialismo e da colonialidade, definindo a última como aquela que herda e administra os sistemas de domínio e subalternização e as confecções epistemológicas e hermenêuticas dos avanços coloniais. É importante de se atinar que a decolonialidade é, em si, um evento recente. Mignolo expõe:

As bases históricas da modernidade, a pós-modernidade e a altermodernidade (onde “biopolítica” tem o seu lugar) se encontram na Ilustração e na Revolução Francesa. As bases históricas da decolonialidade se encontram na Conferência de Bandung de 1955, na qual se reuniram 29 países da Ásia e da África. O principal objetivo da conferência era encontrar as bases e a visão comum de um futuro que não fosse nem capitalista nem comunista. O caminho que encontraram foi a “descolonização”. Não se tratava de uma “terceira via” [...], mas de desprender-se das principais macro-narrativas ocidentais. Foi imitada pela conferência dos Países Não Alinhados que aconteceu em Belgrado em 1961, na qual vários estados latino-americanos somaram suas forças aos asiáticos e africanos. *Os condenados da terra* de Frantz Fanon foi publicado também em 1961. Faz, portanto, 53 anos que se estabeleceram os fundamentos políticos e epistêmicos da decolonialidade. A decolonialidade não consiste em um novo universal que se apresenta como o verdadeiro, superando todos os previamente existentes; trata-se antes de outra opção. (Mignolo, 2017, p.14)¹

Desse modo, podemos perceber que (i) embora os estudos decoloniais tenham tendências profundas na América Latina, deve-se reconhecer que essa abordagem não se limita exclusivamente à região latino-americana; (ii) que os fundamentos que sustentam os estudos decoloniais são relativamente hodiernos e (iii) que a crítica decolonial realiza uma ruptura epistêmica frente ao conjunto de saberes, os desenvolvimentos epistêmicos e as chaves hermenêuticas, que já vinham sendo sedimentados, frutos das extensas articulações que se

¹ A título de elucidação: A Conferência de Bandung ocorreu na Indonésia no mês de abril de 1955, “o desejo era estabelecer um diálogo verdadeiro, entre iguais, longe da assimetria representada pelo poder colonial dos países europeus que não abandonavam o interesse de exploração” (Reis; Resende, 2019, p. 314). Desse modo, questões como paz e cooperação entre os países subalternizados foram pautas das discussões.

arrastaram entre o colonialismo e a colonialidade. A decolonialidade aflora da vivência da colonialidade (Mignolo, 2017).

Tendo em vista que a opção decolonial promove essa ruptura epistêmica e se desvincula do repertório da modernidade/ colonialidade, ao longo do primeiro capítulo, para além de pavimentar o cenário do qual emergiu a matriz colonial de poder, que foi a condição de possibilidade para a vigência da crítica decolonial, realizamos uma submersão no universo da decolonialidade, assinalando as análises e novas opções conceituais propostas no cenário de trabalhos elaborado por Mignolo. Explanamos questões e termos marcantes da opção decolonial, tais como diferença colonial e gnose liminar/ pensamento fronteiriço².

Se a diferença colonial é o espaço onde algumas histórias locais se definem em projetos globais e passam a pulverizar às outras tradições suas próprias narrativas, tais como o ocidentalismo (Mignolo, 2020) que é a história que o Ocidente conta sobre si mesmo, distinguindo assim o locutor (i.e., quem fala, que no nosso caso é quem profere os projetos globais) do interlocutor (i.e., os povos subalternizados, que “recebem” esse arquipélago de narrativas que estruturam os projetos globais)³, o pensamento liminar é a peculiaridade epistêmica da crítica decolonial pois é o interlocutor que se desloca como elemento constitutivo da comunicação e não aceita se submeter à mensagem de um locutor hegemônico (Mignolo, 2017). Para fazer uma pequena incursão, podemos pegar um trecho da escritora chicana, Glória Anzaldúa. A autora diz:

A fronteira é um lugar vago e indeterminado criado pelo resíduo emocional de uma fronteira não natural. Está em estado constante de transição. O proibido e o impróprio são seus habitantes. Os atravessados vivem ali o olho semicerrado, o perverso, o queer, o intransigente, o mestiço, o mulato, o meio morto; em resumo, aqueles que cruzam, passam ou atravessam os limites do normal. (Anzaldúa, 2007, p. 25, tradução própria)⁴

Se a fronteira é o espaço de diferenciação ontológica, em que se estabelece delimitações entre uns e outros e de categorização sob o critério de um ideal de “normal” autointitulado pela epistemologia moderna, o pensamento fronteiriço é o pensar desses “atravessados”, apontados

² Pensamento fronteiriço, gnose liminar, pensamento liminar, são todos termos correlatos.

³ Como estamos na introdução utilizei os termos “locutor” e “interlocutor” para que fique mais fácil a compreensão preliminar. Mais adiante na dissertação, observaremos que Mignolo distinguirá ambos pelos conceitos de *humanitas* e *anthropos*.

⁴ Original em inglês: “A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is in a constant state of transition. The prohibited and forbidden are its inhabitants. Los atravessados live here: the squint-eyed, the per-verse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulato, the half-breed, the half dead; in short, those who cross over, pass over, or go through the confines of the ‘normal’” (Anzaldúa, 2007, p.25)

por Anzaldúa. É conhecimento que se funda a partir e pelos divergentes. Desse modo, no primeiro capítulo exploramos e problematizamos essa caixinha de ferramentas epistêmicas e hermenêuticas inauguradas pelos estudos decoloniais.

No segundo capítulo, após termos vislumbrado a dinâmica da colonialidade, tendo entendido o porquê de ela ser intitulada como o lado mais obscuro da modernidade e termos, também, realizado um mergulho no universo da crítica decolonial, mapeando a topografia de conceitos do repertório mignoliano, partimos com a viagem para a segunda parada: a delimitação do conceito de religião e a concepção de cristianismo para Mignolo.

Na explanação sobre as tendências de conceituação de religião, nos deparamos com os imbróglis que envolvem a tentativa de delimitação e apontamos para possíveis consequências relativas a cada um dos caminhos. Se, por um lado, o conceito tem problemas, por outro, a decisão por simplesmente eliminá-lo do dicionário parece desencadear uma corrente de novos entraves, a começar por assumir que o fenômeno que chamamos de religião não é fenômeno que possui particularidades próprias, i.e., não possui características peculiares que o singularize na multidão de outros fenômenos, podendo ser assumido como um substrato de eventos maiores. Se não há como identificar um fenômeno como religioso, não há metodologias específicas que o averigüe e desenvolva suas matérias. Sendo assim, toda uma malha intrincada de relações em torno da religião cai por terra, a começar, para dar um pequeno exemplo, a cátedra destinada à Ciência da Religião dentro das universidades. Como solução para a problemática, apontamos que apesar de haver problemas com o conceito que por vezes parece ser demasiadamente rígido e por vezes demasiadamente frouxo, sua permanência é o que aparenta ser o mais viável, desde que seu uso seja feito de modo crítico e ciente de sua contextualização.

Observamos também a concepção de cristianismo para Walter Mignolo, assinalando que, para o autor, o cristianismo corresponde à primeira etapa dos projetos globais sob o estandarte de missão cristã. O cristianismo foi a plataforma desde onde foram fundamentadas as próximas seções do projeto de hegemonia e foi, desse modo, parte significativa da fonte epistêmica e hermenêutica da modernidade. Há algo interessante a se ressaltar, desde já: as coordenadas provindas da gramática religiosa cristã assumem amplitudes ontológicas. Ao explicar as implicações das configurações cartográficas fundamentadas no repertório epistêmico cristão, na concepção do mapa T/O, o autor assinala que “as construções imaginárias assumem, ao longo do tempo, dimensões ontológicas; as descrições de um objeto tornam-se o

próprio objeto⁵” (Mignolo, 2018, p. 237, tradução própria). Isso significa dizer que as narrativas, o universo simbólico e os conceitos, ao serem impostos à determinada tradição, passam a ser assimilados de modo a atingir as suas respectivas concepções ontológicas: as descrições são transformadas no próprio objeto. Esse apontamento expressa bem as concepções do cristianismo para Mignolo. Para além de ser uma etapa do projeto global, o cristianismo forneceu material epistêmico, hermenêutico e conjunto de símbolos que foram, ao longo dos tempos, sofrendo mutações e sendo rearticulados de acordo com a etapa vigente do projeto global. Desse modo, a salvação cristã se metamorfoseia em ideais de progresso, de desenvolvimento civilizatório e assim vai...

No terceiro e último capítulo, fizemos notar uma singular ausência nos trabalhos de Mignolo. Apesar do autor discorrer longamente sobre a intrincada relação entre o cristianismo e a colonialidade, pouco se fala sobre as implicações da religião em si. Não há sessões designadas à explanações e problematizações que poderiam transcorrer da interseção entre a religião e a colonialidade. Para rastrear essa ausência, buscamos compreender a questão da secularização na modernidade, sob a hipótese de que em seus labores, a falta de um aprofundamento decolonial a respeito da religião pode ser, ainda, certa herança da epistemologia moderna. Para ressaltarmos a importância de uma devida averiguação do repertório religioso, fomos aos estudos do antropólogo Clifford Geertz e sinalizamos que a religião pode ser considerada como um recurso emancipatório. Isso significa dizer que o fenômeno religioso, por armazenar parte significativa do arsenal cultural das tradições, tais como narrativas, língua, concepções de mundo, disposições, afetos e motivos, ao ser abordado, pode fornecer chaves importantes de acesso à determinada cultura, promovendo, portanto, um resgate das vozes que foram silenciadas e dos saberes que foram subalternizados ao longo dos processos coloniais. Desse modo, se considerarmos a religião em sua configuração de guardião do repertório cultural, torna-se indispensável que haja na biblioteca da crítica decolonial, uma estante adequadamente extensa para que caibam os exemplares que estão, pouco a pouco, emergindo da intersecção entre ambas esferas de estudo: o estudo da religião e os estudos decoloniais.

Estando, agora, com o mapa dessa dissertação em mãos, desejo aos leitores uma boa leitura!

⁵ Original em inglês: “Imaginary constructions take on, over time, ontological dimensions; descriptions of an object become the object itself” (Mignolo, 2018, 0.237)

1 CONTEXTO DO ESTUDO DECOLONIAL E SUAS EPISTEMOLOGIAS NA OBRA DE WALTER MIGNOLO

O perigo ao escrever é não fundir nossa experiência pessoal e visão do mundo com a realidade, com nossa vida interior, nossa história, nossa economia e nossa visão. O que nos valida como seres humanos, nos valida como escritoras. O que importa são as relações significativas, seja com nós mesmas ou com os outros. Devemos usar o que achamos importante para chegarmos à escrita. Nenhum assunto é muito trivial. O perigo é ser muito universal e humanitária e invocar o eterno ao custo de sacrificar o particular, o feminino e o momento histórico específico.

Glória Anzaldúa

A temática da decolonialidade tem sido matéria prima fecunda para o desenvolvimento de pesquisas e trabalhos em ambientes acadêmicos que despendem seus esforços na observação e crítica de estruturas que fundamentam a cultura, que buscam encontrar novas formas de atuação no mundo e de novos caminhos hermenêuticos que sejam pertinentes à realidade de determinadas células sociais. Tendo em vista que (i) a presente dissertação projeta-se, justamente, sobre o complexo dos estudos decoloniais e (ii) que uma característica fundamental da decolonialidade é a inauguração de um novo repertório de formas epistemológicas que sugere ferramentas pertinentes para uma ponderação autônoma do complexo da colonialidade e, portanto, autenticamente crítica, o atual, primeiro e inaugural capítulo objetiva pavimentar o terreno concernente ao referido repertório instaurado pelos estudos decoloniais. Para tanto, busca-se, no decorrer do desenvolvimento do texto da recorrente parte, estabelecer e apontar as bases históricas – as questões relativas ao colonialismo e a colonialidade – e teóricas, o arsenal epistêmico e hermenêutico, afim de que seja devidamente viabilizada uma compreensão aprofundada do complexo decolonial e da contribuição fundamental e problematização promovida pelo escritor Walter Mignolo ao campo de estudo da decolonialidade.

A primeira seção do primeiro capítulo, intitulada “Colonialismo e colonialidade: a plataforma de onde emerge a decolonialidade”, lança o olhar para a teia histórica, abordando as tramas do colonialismo e colonialidade, com intuito de evidenciar as nuances, semelhanças e diferenças, entre ambos os fenômenos e delinear as implicações e a transição do colonialismo para a colonialidade. Para a hermenêutica e epistemologia decolonial, é mister que se saiba que a colonialidade não se resume, unicamente, num recorte físico-temporal colonial, mas, sim,

resulta do desdobramento e de atualizações dos eventos propagados inicialmente no colonialismo, a nível de enquadramentos conceituais, estéticos e ideológicos que gerem, sustentam e constituem, ainda hoje, a modernidade (Mignolo, 2017, p. 2) Portanto, ao examinarmos as bases constitutivas da colonialidade, disporemos de alicerce para compreendermos o florescimento da decolonialidade como um movimento intelectual e político que visa problematizar as estruturas sociais, políticas, pedagógicas etc., já estabelecidas e constituídas na plataforma da colonialidade e que empreende jornada na busca por alternativas hermenêuticas e epistêmicas.

Em seguida, na segunda seção do primeiro capítulo, intitulada "Uma Nova Forma de Pensar o Mundo: A Epistemologia Decolonial", realizaremos um mapeamento da geografia do pensar decolonial, portanto, iremos realizar um aprofundamento no repertório hermenêutico e epistemológico promovido pelos estudos decoloniais, principalmente aqueles termos instaurados por Walter Mignolo. Nessa etapa, delinearemos os fundamentos da epistemologia decolonial frente a crítica da universalidade da razão e do conhecimento, ressaltando caminhos e perspectivas de pluriversalidade e de valorização das diferenças ao perfurar a intrincada malha da colonialidade do saber.

Na terceira e última seção do primeiro capítulo, "O que é verdade? A problemática da razão na modernidade", já com o mapa do repertório epistêmico e hermenêutico decolonial em mãos e após apontar, brevemente, para a crítica dos estudos decoloniais como contraponto às implicações da razão moderna que se articula como fundamento da epistemologia ocidental, traçaremos desafios e críticas decoloniais à primazia da razão e investigaremos os desdobramentos epistemológicos oportunizados pelos estudos decoloniais e, também, como que a obra de Mignolo possibilita novos trajetos de se pensar o conhecimento num horizonte de compreensão mais inclusiva e culturalmente sensível onde as vozes silenciadas assumem seus postos na propagação do saber.

Por fim, ao longo desse capítulo, nossa investigação nos escoltará por uma jornada que objetiva (i) proporcionar um entendimento situado do pensamento decolonial e (ii) realizar uma apropriação de seu repertório epistemológico e hermenêutico, (iii) para além de promover uma investigação das inferências das arguições desenvolvidas por Walter Mignolo a ponto de fazer emergir nas fronteiras da colonialidade novas formas de pensar e articular a coletânea de conhecimento e saber ocidental e sua concatenação nos modos de habitar o mundo por parte dos sujeitos.

1.1 Colonialismo e colonialidade: a plataforma de onde emerge a decolonialidade

O primeiro passo no desenvolvimento da presente pesquisa consiste, na verdade, num breve antepasso. Não é possível pensar a colonialidade fora do complexo do colonialismo, no entanto, assumi-los como idênticos seria fraudar a própria gênese crítica dos estudos decoloniais. O próprio conceito “colonialidade” é um conceito fundado dentro das demarcações dos estudos decoloniais (Mignolo, 2018, p. 111). Mas, um passo de cada vez, antes de deslindarmos as implicações que circundam o termo – o que será imperativo quando a etapa da pesquisa consistir numa elucidação do tripé modernidade/colonialidade/racionalidade – realizemos uma exposição do balanço histórico. Esse breve e necessário antepasso consiste, portanto, em mapear a geografia do pensar decolonial situando-a em referência ao colonialismo, mas sem deixar de esclarecer aspectos particulares de sua identidade quanto às suas propostas de análises críticas. Para tanto é mister que lancemos o foco da análise para os jogos que tencionaram seu surgimento.

O colonialismo, cuja digital na esteira da história caracterizou-se por sistemas de exploração e dominação, não limitou seu impacto aos tempos pretéritos. A senda encontrada para sua perpetuação consiste numa reformulação de seu próprio *modus operandi*, numa transmissão dos seus sistemas a um novo modelo de controle: a colonialidade. É justamente essa nova atualização que servirá como objeto para as averiguações dos estudos decoloniais. Pode-se, desde já, afirmar que a decolonialidade deve ser assimilada em contraste e como uma resposta que resiste às demandas do colonialismo e da colonialidade (Walsh, 2018, p. 17). No entanto, aqui, torna-se importante ressaltar o que foi apontado no início: apesar de ambos os termos estarem entrelaçados, não possuem significados equivalentes. É sabido que dispõem, sim, de semelhanças, como por exemplo a dinâmica de massacre, a subalternização de povos, o domínio e inviabilização social, mas diferem em suas respectivas espinhas dorsais: enquanto o colonialismo se organiza na esfera histórica e política, a colonialidade é marcada por contínuos avanços de domínio de uma cultura à outra e no senhorio de todo arsenal epistêmico e hermenêutico o que sugere a perpetuação de mecanismos supremacistas que acompanham o desenvolvimento da história.

Aníbal Quijano (1992), em seu artigo “*Colonialidade e modernidade-racionalidade*”, é quem cunha e introduz o termo colonialidade e a proclama como uma aresta ainda viva do colonialismo e herdeira de seu legado, manifestando-se como uma parte constitutiva e invisível do que para nós, hoje, chamamos de modernidade. Ao propor o conceito de colonialidade, Quijano (1992) expõe que a herança do colonialismo não é equipolente a uma mera relíquia

pregressa, mas, sim, persiste como coluna viva na – e da – modernidade. É um fenômeno poderoso, atuante e balizador dos tempos presentes. Vejamos: o processo colonial começou com a conquista de terras, povos e culturas da América Latina e culminou, 500 anos depois, num esquema de arranjo global que continua a coordenar todo o planeta. Todavia, o que possibilitou a perpetuação das fórmulas coloniais no decorrer do tempo foi a transmissão de seu legado à colonialidade que é, sobretudo, “o processo que ocorreu após as grandes navegações e mudanças do capitalismo, juntamente com a racialização da humanidade, a criação do Estado-Nação, a ascensão da racionalidade universal e única, bem como a escalada das hierarquias de subjetividades” (Tostes, 2023, p.123).

É verdade, portanto, que o colonialismo, tal qual o conhecemos, em seu papel explícito de dominação colonial e política foi derrotado e que o imperialismo, posteriormente, o sucedeu. No entanto, a dinâmica de subalternização e marginalização de culturas e povos manteve-se vigorosa e vigente (Quijano, 1992) e os trilhos que viabilizaram a passagem da formatação colonial massacrante, como dito, foram os trilhos da colonialidade cujos contornos são plurais, mais esfumados e se camuflam facilmente no arranjo de uma ordem social: mais do que territórios, a domesticação atingiu as colunas culturais que sustentam a existência de povos: crenças, ideias, todo arsenal simbólico e imagético. A transição do legado do colonialismo à colonialidade se configura numa metamorfose sutil, entretanto arguta e potente, em que as estruturas de poder se infiltram nas fibras particulares dos corpos sociais.

Destarte, o colonialismo, associado estreitamente ao fenômeno da expansão europeia durante os séculos XV a XX se atualiza em um sistema de imposição de valores e estruturas de controle que perpetuam desigualdades: a colonialidade que é quem “nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje” (Mignolo, 2017, p. 2) e, sendo a herdeira do legado do colonialismo, institui-se como o arquipélago de esquemas que viabiliza e pavimenta o caminho para que as dinâmicas de dominação e subjugação sejam perpetuadas mesmo após a independência política e da conquista de territórios. A colonialidade está, desse modo, enraizada no coração das estruturas sociais e dos sistemas que fornecem critério para que sejam conservadas as hierarquias de conhecimento e das ciências, das linguagens e mentalidades, das dissemelhanças de gênero e de todas as outras esferas que, conjuntamente, compõe a geografia cultural de um povo. Portanto, é característica peculiar da colonialidade o movimento de infiltrar suas raízes no seio da cultura e passar a articular-se desde dentro o que acaba por resultar na reelaboração de todo um complexo de sistemas particulares à luz de matrizes colonizadoras.

Essa reelaboração ocorre de modo implosivo, isso é, primeiramente os mecanismos de domínio são implantados no seio de uma cultura, em seus códigos e signos, em suas articulações imagéticas e nos seus modos de projeção popular⁶, posteriormente, após o ato de implantação, a colonialidade passa a agir desde dentro, como uma central de sistema ou ainda como plataforma que concede condição de possibilidade à existência. Ao perpetuar-se como uma central de sistema constituída por um arquipélago de esquemas próprios, a colonialidade não apenas molda as relações de poder, mas institui-se como um laço que costura e entrelaça as bases constituintes de um povo. Sua presença vai além das fronteiras geográficas: é manifesta na confecção de saberes, nas práticas linguísticas, nos modelos de repertório mnemônico, nas concepções e articulações de espaço (Mignolo, 2018), e em todas as outras tessituras que compõe a malha viva da cultura. Por conseguinte, tendo se infiltrado no solo da cultura, a colonialidade consoma uma reelaboração implosiva, rearticulando não apenas sustentações externas, mas interferindo na forma com que as células comunitárias se percebem e se relacionam consigo mesmas e com todas as outras entidades que são partícipes da existência.

Assim sendo, a cultura sofre atualizações e passa a se reconstituir não apenas entorpecida pela colonialidade, mas assume-a como eixo, como um centro gravitacional, i.e., passa a orbitar e a se articular ao seu redor e a partir dela. A noção de implantação da colonialidade tendo em sua operacionalidade subsequente e particular a atuação interna no seio cultural como uma central de sistema ou eixo destaca a complexidade do próprio fenômeno. Essa central de sistema/ eixo, por sua vez, desdobra-se em uma paleta variada de esferas de domínio e na biblioteca dos estudos decoloniais, essa problemática que define a colonialidade como fenômeno de muitos braços encontra adequada recepção conceitual no termo “matriz colonial de poder”⁷.

Mignolo (2010), por sua vez, parte de Aníbal Quijano (1992) na elaboração de seus trabalhos e desenvolve e cunha termos bastante específicos na tarefa de pensar a decolonialidade. Ao pensar os fluxos e refluxos do avanço da colonialidade em relação a um sistema de uma cultura, o autor evidencia sua estrutura: há a matriz: a colonialidade de poder (MCP) e suas subdivisões: o controle da economia, da autoridade, da natureza e dos recursos

⁶ Uso, aqui, o termo “projeção popular” para transmitir a ideia do modo que um povo tem de pensar a si mesmo, de articular as suas próprias características singulares, de traçar perspectivas futuras.

⁷ Mignolo (2017, p.5) em seu artigo “*Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade*” aponta para a gênese do termo matriz colonial de poder, também conhecida pela abreviação “MCP”: “Na sua formulação original por Quijano, o “patrón colonial de poder” (matriz colonial de poder) foi descrito como quatro domínios inter-relacionados: controla da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade, e do conhecimento e da subjetividade” e, posteriormente, disserta que duas foram suas colunas que impulsionaram a MCP (que, inclusive, serão devidamente elaboradas mais a frente nessa dissertação): (i) fundamento patriarcal e racial do conhecimento e (ii) fundamento teológico intrínseco ao panorama histórico.

naturais, gênero e sexualidade e subjetividade e conhecimento. Mas, ainda no desenho da delimitação dessa estrutura, ressalta um ponto deveras importante ao afirmar que toda essa estrutura de matriz e subdivisões se sustenta sob dois pilares fundamentais:

Em suma, a colonialidade do poder remete à complexa matriz ou padrão de poder sustentado em dois pilares: o conhecer (epistemologia), entender ou compreender (hermenêutica) e o sentir (*aesthesis*). O controle da economia e da autoridade (a teoria política e econômica) dependem das bases sobre o que se entende por conhecer, compreender e sentir. A matriz colonial do poder é, em última instância, uma rede de crenças sobre a qual a ação é posta em prática e racionalizada, aproveitada ou sofrida com suas consequências⁸. (Mignolo, 2010, p. 12, tradução própria)

Percebe-se assim uma problemática significativa: as ramificações da colonialidade não se encaminham apenas em fatores externos como assim o seria em casos do domínio de territórios unicamente, mas, também, e principalmente, em fatores internos, nas fórmulas estruturais que regem a organização de um povo. Ou em outras palavras: a colonialidade se estabelece realizando um balanço que abrange o macro e micro, digo, tanto a sociedade de maneira mais genérica – o corpo social – quanto a pequena unidade constituinte – o indivíduo – acabam por serem envolvidos por essa rede de crenças. A tragicidade do evento foi bem delineado por Tostes (2023, p.114): “as formas de colonialidade podem ser encontradas em tudo o que existe na humanidade”. Tudo o que existe na humanidade! Isso significa dizer que os universos particulares dos sujeitos são vascularizados pelo repertório da colonialidade de modo que o coeficiente de toda a contextura cultural passa a funcionar em termos subjugados. A forma com que o indivíduo se situa e acessa a realidade, seja com sua fisicalidade e seus sentidos (ver, ouvir, sentir), seja com suas articulações epistêmicas e hermenêuticas, isso é, a plataforma que viabiliza todo o conhecer, pensar e interpretar o mundo, possuem suas respectivas funcionalidades, operacionalidades e teleologias mediados e vascularizados pela matriz colonial de poder e desdobram-se em corolários destrutivos. Portanto, esse modelo herdeiro do colonialismo atravessa, até mesmo, a barreira mais *sui generis* de um povo: os modos de ser.

Destarte, há a colonialidade do ser. E há ainda, em paralelo com colonialidade do ser, outras peças que compõe esse quebra-cabeças teórico da matriz colonial de poder, como por

⁸ Original em espanhol: “En suma, colonialidad del poder remite a la compleja matriz o patrón de poder sustentado en dos pilares: el conocer (epistemología), entender o comprender (hermenéutica) y el sentir (*aesthesis*). El control de la economía y de la autoridad (la teoría política y económica) dependen de las bases sobre las que se asiente el conocer, el comprender y el sentir: La matriz colonial de poder es en última instancia una red de creencias sobre las que se actúa y se racionaliza la acción, se saca ventaja de ella o se sufre sus consecuencias.” (Mignolo, 2010, p. 12)

exemplo a colonialidade do saber, da memória e dos espaços⁹. Todas interligadas, com suas respectivas características particulares ainda que operacionalizando seus seguimentos de modo compatibilizado nas estruturas da sociedade e atingindo o berço cultural que engendra a cosmovisão dos sujeitos.

Observemos, foi dito que a colonialidade não é estagnada no tempo tal qual o colonialismo e que sua preocupação consiste em infiltrar-se no coração da cultura para colapsá-la desde dentro, como um vírus, gerando uma reformulação da própria célula cultural em moldes colonizados. A cultura passa, assim, a ser regida pela colonialidade. Toda essa reformulação cultural atinge direta e intimamente o sujeito que, por sua vez, está inserido na sua cultura. O sujeito pensa como seu povo pensa, age como seu povo age, é o que seu povo é. Uma vez colonizada a cultura, o modo como que o sujeito é – o modo de ser – passa a ser, também, colonizado tendo-se em vista que todo o pavimento epistemológico pela qual transitam os sujeitos, foi, anteriormente, rearticulado nos moldes da colonialidade. As consequências desse processo implicam num estreitamento de horizonte significativo: se a cultura passa a ser estabelecida pelos paradigmas da colonialidade, o sujeito que nela se insere passa, também, a gerir a sua interpretação de mundo balizando-se a si mesmo e aos outros dentro dos limites dessa perspectiva de compreensão. Mignolo (2020) aponta que a ideia de hierarquia racial, por exemplo, sustenta-se, num primeiro momento, no terreno da descrição, isso é, na capacidade narrativa e interpretativa:

O que conta não é a cor da pele, mas as descrições das misturas sanguíneas e da cor da pele criadas e praticadas dentro e pela colonialidade do poder. A mistura sanguínea e a cor da pele, que eu saiba, não trazem inscrito um código genético que se traduza em código cultural. Em vez disso, são as descrições feitas por aqueles organismos vivos capazes de descrever a si próprios e a seu ambiente que estabelecem uma organização e uma hierarquia para a mistura sanguínea e cor da pele. (Mignolo, 2020, p. 39)

Temos, portanto, um exemplo, dado pelo autor, da importância da linguagem. O que se destaca no enunciado? A descrição e, também, o discurso que lhe fornece enquadramento. A descrição e o discurso são expressões da linguagem e a linguagem determina os horizontes de mundo de um sujeito. Há um excerto bastante interessante de Hall (1992, p. 291) em que ele pontua que “quando afirmações sobre um tema são feitas dentro de um determinado discurso, o discurso permite construir o tema de uma determinada maneira. Também limita as outras

⁹ Há ainda estudos que abordam outras ramificações que estão dispostas nesse cabedal da matriz colonial de poder. Enrique Dussel (2000) aborda a colonialidade da natureza e María Lugones (2008) trata da colonialidade de gênero, para dar dois exemplos.

maneiras pelas quais o tópico pode ser construído”. A asserção de Hall vem adequadamente de encontro ao que estamos problematizando. Os esquemas sociais, como no caso presente da citação de Mignolo (2020) – a hierarquia racial –, não se sustentam, *a priori*, em questões físicas por si mesmas, mas numa rede de interpretações feita por indivíduos a respeito da questão física balizadas pelo contorno que potencializa: a colonialidade de poder. São descrições formuladas dentro de espectros discursivos específicos. Esses discursos que contornam as descrições fornecem caminho pavimentado para que os engenhos da colonialidade continuem sendo transmitidos e se perpetuem na esteira da história e no seio das culturas. Há, portanto, de ter uma malha epistêmica e hermenêutica já estabelecida que oportunize e sustente tais esquemas da hierarquia racial, de gênero, de conhecimento etc.

A colonialidade do ser, desse modo, se efetua sob os raios de um processo que ilumina e eleva narrativas e histórias europeias em detrimento da ofuscação e rebaixamento de narrativas, experiências e histórias de culturas locais, “envolve as dimensões ontológicas dominantes e as operações tanto de codificação quanto de legitimação da alteridade” (Panotto, 2019, p. 42). É imprescindível para a agenda da colonialidade que sua coletânea de conceitos, descrições, narrativas e discursos estejam abundantemente pulverizados no senso comum, de maneira a serem popularmente assimilados, pois esses recursos são a própria base do edifício das hierarquizações (social, de conhecimento, de gênero etc.) que, por vez, é o alicerce corpulento que perpetua a operacionalidade da matriz colonial de poder. O sujeito, imerso na colonialidade, é lançado às margens da categoria de “ser humano”, é excluído do panorama da racionalidade. O conjunto de histórias, relatos, experiências originárias dos povos que sofrem com o fenômeno são subjugadas, distorcidas, silenciadas e esquecidas. Podemos ainda, pegar como exemplo ilustrativo o que Said aponta em seu livro “*Orientalismo*” quanto ao conjunto de construções de narrativas europeias/ocidentais no que se refere aos povos do Oriente: “o fenômeno do orientalismo trata não de uma correspondência entre o orientalismo e o Oriente, mas da consistência interna do orientalismo e suas ideias sobre o Oriente, a despeito ou além de qualquer correspondência, ou falta de, com um Oriente ‘real’” (Said, 1990, p. 17). Não se trata, portanto, de um regime sincero de correspondência entre um objeto/ fato real e as respectivas narrativas e conceitos, mas de uma deturpação desse objeto elegido por meio dos signos, descrições e discursos. Panotto (2019) descreve essa deturpação como atuante nos moldes de um “espelho legitimador” em que as narrativas criadas no espectro da colonialidade são validadoras dos grupos dominantes: ao se criar um repertório narrativo e simbólico sobre *eles*, isto é, os colonizados, fala-se também de si próprio numa escala elevada, numa relação em que se legitima e viabiliza as próprias agressões e provocações.

O que se evidencia nessa conjuntura é que as narrativas funcionam como registro balizar na estruturação cultural de grupos e sociedades e possui uma orientação retroativa: atinge tanto o locutor quanto o interlocutor. Mignolo (2020, p. 41) ao expor e desenvolver a estrutura da colonialidade de poder proposta por Quijano, faz uma observação interessante: “A história universal contada por Hegel é *uma* história universal na qual a maioria dos *atores* não teve a oportunidade de ser também *narradores*¹⁰”. O que emerge de sua observação é a problemática inerente aos jogos de locução, i.e., quem conta a história, detém o poder. Detém o poder da fala, da linguagem, e a linguagem é um meio significativo de produção de saber que em sua própria teleologia é projetada para a produção de significados.

Por conseguinte, o apontamento do autor destaca a natureza eurocêntrica e excludente das narrativas dominantes. Mignolo critica a perspectiva hegeliana pedante e eurocentrada e a cutuca: não é *a* história universal, mas *uma* história dentre outras, que por sinal, é excludente e marginaliza sistematicamente as vozes, saberes e experiências de parte relevante da humanidade cuja origem não se assenta em solo europeu. Ao tanger a díade atores e narradores, salienta-se que parte dos atores históricos não tiveram a oportunidade de ser, também, narradores históricos. Ou em outras palavras: são passivos e sem voz, indignos. Algo semelhante ao que a escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Achie (2019, p. 27) ressaltou ao mapear os imbróglis que envolvem as narrativas e histórias: “A consequência da história única é essa: ela rouba a dignidade das pessoas. Torna difícil o reconhecimento da nossa humanidade em comum. Enfatiza como somos diferentes, e não como somos parecidos¹¹”. Há, portanto, nessa assimetria de histórias e narrativas, implicações ontológicas.

Sousa Santos (2014, p.133), sociólogo português, também se reúne a essa assembleia de autores e afirma que “contar histórias gera um imediato e concreto sentido de copresença por meio do qual as experiências sociais que ocorrem em diferentes tempos, espaços e culturas se tornam mais facilmente acessíveis e inteligíveis”, portanto, diferentemente da modalidade da linguagem presente numa bula de remédio, por exemplo, as histórias são meios eficazes de transmissão de signos, símbolos e memórias na formulação e reformulação de corpos sociais; por conseguinte, executam um papel fundamental na construção da realidade social e identidade particular pois envolvem o sujeito em seu universo de percepções, influenciam-no no modo

¹⁰ Grifos próprios do autor.

¹¹ A meu ver, a colonialidade do ser é operacionalizada em duas instâncias: (i) num primeiro estágio há um destaque das diferenças. Momento de inferiorizar, subjugar, roubar a dignidade e, assim, levantar uma barreira simbólica em que seja impossível os que estão de um lado da barreira se identificar e se reconhecer nos que estão do outro lado; (ii) após o massacre ontológico dos que foram colonizados, há uma massificação. A ideia de “nós temos as nossas peculiaridades, tesouros da tradição etc., mas, eles são todos iguais: são inferiores”. É mais fácil matar quem já está morto simbolicamente.

com que enxerga a si mesmo e, também, aos outros, bem como as fórmulas sociais e as relações de poder que estruturam a sociedade.

Assim sendo, a colonialidade, em seu modo de operação, com matriz e subdivisões, é capaz de abranger desde elementos mais externos como a economia até mesmo elementos mais subjetivos como no caso da sexualidade pois infiltra-se homoganeamente em diferentes frentes por dispor de um repertório epistêmico e hermenêutico próprio, que a viabiliza. Dominando o conhecimento e o horizonte epistêmico e hermenêutico, ela passa a regular os “modos de habitar o mundo”, isso é, o modo que um sujeito pode ou não se situar na realidade. Quais são as manifestações, expressões, identificações, lugares (sejam físicos ou subjetivos), permitidos aos sujeitos colonizados? Mais do que conteúdo, um o quê, a colonialidade é um “como”, um modo de se colocar. Em última consequência, na colonialidade do ser, ser um ser-humano ou não ser um ser-humano é determinado pela conformidade do ente com o discurso da colonialidade:

A colonização do ser consiste em nada menos que gerar a ideia de que certos povos não fazem parte da história, de que não são seres. Assim, enterrados sob a história europeia do descobrimento estão as histórias, as experiências e os relatos conceituais silenciados daqueles que ficaram fora da categoria de seres humanos, de atores históricos e de entes racionais¹². (Mignolo, 2007, p. 30, tradução própria).

O que chama a atenção nessa perícopa é que ao escolher a expressão “enterrados sob a história”, Mignolo sugere não apenas um movimento de exclusão, o que transmitiria a ideia de uma existência para além das margens (existem, no entanto, estão excluídos), mas, sim, de uma supressão ativa. E, para que ocorra essa supressão de maneira deliberada, é preciso, *a priori*, que as entidades que sofrem com o processo de supressão, sejam desumanizadas, desqualificadas, reduzidas e, como disse Achie (2019), roubadas de sua dignidade. Ao mencionar que as histórias, experiências e relatos dos povos foram silenciados o autor aponta para os princípios da dinâmica da colonialidade: a colonização foi para além da dominação territorial e política, não obstante, invadiu os complexos mais íntimos como a identidade e a rede de subjetividades, negando aos grupos a própria humanidade e a capacidade de serem narradores e não apenas atores históricos.

A teleologia operacionalizada no horizonte desse cenário de processos de soterramento massivo de complexos culturais encontra recepção na arquitetura de “sistema-mundo” que foi

¹² Original em espanhol: “La colonización del ser consiste nada menos que en generar la idea de que ciertos pueblos no forman parte de la historia, de que no son seres. Así, enterrados bajo la historia europea del descubrimiento están las historias, las experiencias y los relatos conceptuales silenciados de los que quedaran fuera de la categoría de seres humanos, de actores históricos y de entes racionales” (Mignolo, 2007, p. 30).

se desenvolvendo a partir do colonialismo e que construiu a Europa como centro intelectual e cultural, e como detentora do senhorio do comércio e do capital. Quijano “identifica a colonialidade de poder com o capitalismo e sua consolidação na Europa dos séculos 15 a 18” (Mignolo, 2020, p. 41) e assinala que para as demais regiões e populações do planeta foram implementadas configurações de “‘re-identificação histórica’ pois da Europa foram-lhes atribuídas novas identidades geoculturais” (Quijano, 2005, p. 110). Como exemplo dos construtos, substratos dessa nova configuração, temos Ásia, África e Oceania.

Essa re-identificação histórica é de vital importância para a perpetuação da relação assimétrica entre os sistemas europeus e do restante do mundo. A anexação do leque versificado dos complexos culturais ao sistema-mundo que tem a Europa como expressão máxima repercutiu, em última análise, a um arranjo cultural, epistêmico-hermenêutico e intersubjetivo semelhante à configuração da coordenação de todos os modos de controle de trabalho ao redor do capital, para consolidar o capitalismo mundial (Quijano, 2005). O que significa que as identidades e subjetividades, geografias culturais, conjunto de ontologias menores de povos e modalidades de produção de saber, acabaram por serem controladas e rearranjadas dentro do espectro da cultura global, hegemônica e europeia.

Assim sendo, o fenômeno da colonialidade se administra (i) concebendo novas classificações e reclassificações das entidades que compõe a o planeta; (ii) coordenando estruturas que funcionem como símbolos normativos da produção de saber (instituições religiosas, escolas e universidades etc.) e (iii) definindo abordagens epistemológicas e hermenêuticas para conectar o arquipélago de sentidos ao caráter da matriz colonial de poder e, para além, que irá funcionar como o berço desde onde serão gestadas novas produções de conhecimento (Mignolo, 2020).

Agora, vejamos: enquanto a colonialidade do ser, como vimos, compreende-se num espectro ontológico em que se legitima ou deslegitima os sujeitos e a do saber insere-se na dimensão epistêmica e hermenêutica, na construção do conhecimento, nas conquistas científicas, nos avanços tecnológicos i.e. na validação das noções de verdade e objetividade, a colonialidade da memória consiste em, como destaca Mignolo (2003, p. 127, tradução própria), “escrever a história de pessoas sem história¹³” ou, em outras palavras, utilizar ferramentas inapropriadas para averiguar o repertório mnemônico e dos acontecimentos de povos que faziam/fazem uso de meios não-ocidentais para execução e armazenamento dos próprios anais.

¹³ Original em inglês: “Writing history of people without history” (Mignolo, 2003, p. 127)

Os desenrolares que seguem a partir dessa análise malfeita é a desconsideração do conteúdo histórico dos povos não-letrados. A subjugação da memória, o soterramento da história. Se o critério para a validação dos eventos pretéritos é a escrita e determinada comunidade não a utiliza na preservação de seus anais, automaticamente, suas memórias e histórias são desvalidadas e desconsideradas. Isso ocorre pois “a crença na preservação precisa da memória e na glorificação do passado por meio da escrita alfabética que resultou numa poderosa cumplicidade entre o poder da letra e a autoridade da história¹⁴” (Mignolo, 2003, p. 129, tradução própria). Por consequência, o cetro da autoridade da história repousa no domínio da escrita alfabética.

Há implicações radicais, como se pode imaginar. Ao se apagar a memória de um povo, há uma desestabilização significativa da identidade cultural. O povo deixa de se reconhecer e de se identificar com elementos que são típicamente de sua cultura. O apagamento mnemônico é seguido por um esquecimento. Todo um arquipélago de material cultural esvanece. Modos de habitar o mundo são obliterados, por conseguinte, modos de se relacionar com todas as outras entidades partícipes da existência são substituídas. A desidentificação do sujeito com a cultura materna enfraquece a identidade de toda comunidade o que prepara o terreno para que ocorra, posteriormente, uma identificação com traços da cultura hegemônica europeia. O que não se percebe ao utilizar a escrita alfabética como critério para validação da memória é que “claramente, mudar a a materialidade das práticas de escrita engendra concepções alternativas de atividades de leitura¹⁵” (Mignolo, 2003, p. 132, tradução própria). Isso significa dizer que povos que utilizam escrita não alfabética, como, por exemplo, símbolos e desenhos, possuem meios adequados de leitura e decodificação e modalidades específicas de armazenamento e divulgação de seus respectivos álbuns mnemônicos.

A colonialidade dos espaços equivale à formatação da qualidade da relação que o sujeito estabelece com as formas e os espaços. Há uma correspondência entre a fisicalidade do espaço, o modo de retratação (*e.g.* mapas, ilustrações, plantas) e a influência que acaba por mediar o modo que o sujeito habita o mundo. Mignolo (2003), a título de exemplo, evidencia a problemática inerente à díade “centro étnico vs centro geométrico¹⁶”: o autor afirma que

¹⁴ Original em inglês: “It was the belief in the accurate preservation of memory and the glorification of the past by means of alphabetic writing that resulted in a powerful complicity between the power of the letter and the authority of history.” (Mignolo, 2003, p. 129).

¹⁵ Original em inglês: “Of course, changing the materiality of writing practices engenders alternative conceptions of reading activities.” (Mignolo, 2003, p. 132).

¹⁶ Interessante notar que o centro étnico, correspondente ao *axis mundi*, é de inclinação subjetiva, ideológica e política pois no repertório étnico de organização tradicional dos espaços, o *axis mundi* é o eixo sagrado que une tempo e espaço, céu e terra. Mais informações podem ser encontradas em “*O sagrado e o profano*” de Mircea Eliade (2018) e “*The dark side of the Renaissance*” de Walter Mignolo (2003).

enquanto o centro étnico é mais próximo do coração cultural da comunidade, o *axis mundi*, ao seu redor orbitam as subjetividades, o arsenal ideológico, e as tensões políticas, já o centro geométrico, o *mapamundi*, representa a objetividade, neutralidade e espectro científico. Essa tensão dissociativa entre centro étnico e geométrico se tenciona de tal modo, a ponto de influenciar na concepção e ideia de ciência na modernidade: “A ideia moderna de ciência é parte e parcela da dissociação, na tradição Ocidental, entre o centro étnico (que se torna subjetivo, político e ideológico) e o centro geométrico (que se torna objetivo, neutro e científico)¹⁷” (Mignolo, 2003, p. 233, tradução própria).

Interessante notar que há um aspecto retroativo inerente ao modo que o sujeito se relaciona com o espaço: o indivíduo age no espaço, mas é influenciado por ele e, por ser influenciado por ele, pode acabar por modificar as suas próximas formas de ação. O espaço físico sugere espaços e lugares subjetivos e os lugares e espaços subjetivos modificam a relação do ente com a espacialidade física. Esse balanço, se levado às últimas consequências influencia não apenas a percepção de mundo, mas molda as bases das ontologias e produção científica.

Uma vez atravessado pela colonialidade o ser, as memórias, os espaços e, por fim, a cultura, os projetos globais da colonialidade engolem as histórias locais dos povos. Temos, então, a modernidade.

1.2 O que é verdade? A problemática da razão na modernidade

Como dito no início do capítulo, para que possamos transitar adequadamente no campo dos estudos decoloniais, é mister que nos familiarizemos com o tripé da modernidade, colonialidade e racionalidade¹⁸. Nesse caso, especificamente, nossa moeda possui três faces; cada parte da composição do trio se harmoniza na constituição de um mesmo fenômeno. Quando falamos sobre a modernidade também estamos exprimindo a colonialidade. Quando nos referimos a colonialidade, invocamos, automaticamente a racionalidade. E vice-versa. Se

¹⁷ Original em inglês: “The modern idea of science is part and parcel of the dissociation, in the Western tradition, between an ethnic center (which became subjective, political, and ideological) and a geometric one (which became objective, neutral and scientific)” (Mignolo, 2003, p.233).

¹⁸ É interessante notar que esse tripé conceitual foi se modulando no decorrer das pesquisas decoloniais e as ênfases foram sendo reconfiguradas. Quijano (1992), no mesmo artigo em que inaugura o conceito de colonialidade, já o vincula com as ideias de modernidade e racionalidade. Mignolo (2020) em “*Projetos locais, histórias locais*” utiliza bastante o binômio colonialidade e modernidade e sistema colonial/moderno, já em “*On decoloniality*” (2018), obra desenvolvida com a autora decolonial Catharine Walsh, a ênfase se dá ao que o autor nomeia de “three key words” (p.109): modernidade/colonialidade/decolonialidade, mas sempre as relacionando com a noção de racionalidade e verdade.

não compreendermos a dinâmica que envolve e articula essas três faces, a estrada de compreensão à crítica decolonial é interdita.

Portanto, tendo-se em vista que mais adiante iremos realizar um aprofundamento na proposta epistemológica e hermenêutica disposta por Mignolo e que sem a delimitação desse tripé conceitual não poderemos nos inteirar das problematizações que emergem de sua análise, como os termos de gnose liminar e diferença colonial, por exemplo, que são expressões de fundamental valia e que funcionam como chaves de leitura para a realização de críticas decoloniais, vejamos no que implica a referente formatação tripartida.

Mignolo (2017) assinala a colonialidade como o “lado mais escuro da modernidade”, como aquele elemento *sine qua non*, indispensável, sem o qual a modernidade não seria a modernidade e afirma que podemos entendê-la como “tão somente o lado reverso e inevitável da ‘modernidade’ – seu lado sombrio, como a parte da lua que não enxergamos quando a observamos da terra” (Mignolo, 2020, p.46-47). O que se destaca com essa metáfora é que “estar presente” não é um equivalente simétrico de “aparecer” e a epistemologia decolonial, como veremos no final desse primeiro capítulo, é fundamentada justamente nessa operação assimétrica e se projeta como a partícula de luz necessária para transformar essa meia lua em lua cheia. Assim sendo, vejamos por que podemos assinalar que a modernidade possui, na colonialidade, sua face mais obscura.

Para o autor, a modernidade se situa na perpetuação de complexos de narrativas cuja gênese se encontra na Europa e que visa arquitetar e hierarquizar o mundo não-europeu tendo como pano de fundo uma gangorra macabra em que a elevação e celebração das conquistas europeias corresponde, em lado diametralmente oposto, à ocultação e silenciamento das histórias e narrativas locais; e por outro lado, na tensão provocada pelo encontro entre essas narrativas hegemônicas e a esteira de saberes e tradições dos povos que foram vilipendiados. O arsenal desde onde desponta esse complexo de narrativas encontra encaixe no que Mignolo chama de imaginário colonial/moderno¹⁹ que é um termo que possui operacionalidade retroativa. Nas palavras do autor, “o imaginário do mundo colonial/moderno é a sua própria descrição, as formas pelas quais descreve a si mesmo através do discurso do Estado, dos intelectuais e dos acadêmicos” (Mignolo, 2020, p. 48) tendo como moldura o ocidentalismo

¹⁹ A título de elucidação, é de valia realizar um breve comentário: Mignolo (2020, p. 48) explica que ao utilizar o termo “imaginário” está ressoando em uníssono com Edouard Glissant (tradutor, escritor e poeta martinicano) e em desarmonia com Jaques-Marie Émile Lacan (psicanalista francês). A concordância e discordância de Mignolo se dá do seguinte modo: para Lacan, o Imaginário se opõe ao Simbólico e Real; e para Glissant, o imaginário é o registro que acomoda toda a diversidade de formas pelas quais determinada cultura percebe e concebe o mundo. Portanto, o imaginário colonial/moderno corresponde a esse álbum que coleciona chaves epistemológicas e hermenêuticas, sejam científicas ou lúdicas, objetivas ou subjetivas, categóricas ou oscilantes.

que, por sua vez, não se resume a um esquema geográfico, unicamente, mas é um discurso multifacetado que promoveu ao Ocidente *loci* privilegiados de enunciação geopolítico, geo-histórico e biográfico desde onde surgem as condições de possibilidade de interpretação e hierarquização do restante do mundo²⁰.

A confluência do assentamento dos territórios como nações-fixadas do império europeu, a instauração da Europa como paradigma político, econômico e epistemológico-hermenêutico, a construção e solidificação do imaginário colonial/moderno tendo o ocidentalismo como plano de fundo e o choque de culturas instaurado no encontro entre colonizadores e colonizados deu origem a modernidade²¹:

A modernidade é ao mesmo tempo a consolidação do império e das nações-impérios da Europa, um discurso construindo a ideia de ocidentalismo, a subjugação de povos e culturas e também os contra-discursos e movimentos sociais que resistem ao expansionismo euro-americano. Assim, a modernidade consiste tanto na consolidação da história europeia (projeto global) quanto nas vozes críticas silenciadas das colônias periféricas (histórias locais). (Mignolo, 2020, p. 150)

Assim sendo, o projeto global de origem europeia representa um conjunto de ideias, de *práxis* e de discursos que pulverizam uma visão de mundo tida como normativa e universal. Essa visão de mundo hegemônica – ou metanarrativa – molda as estruturas globais de poder e é utilizada como ferramenta que promove legitimidade à dominação econômica, política, cultural e à hierarquização dos povos. As raízes dessa metanarrativa da modernidade emergem de dois solos distintos: (i) no econômico e (ii) o epistemológico²². O econômico é referente às

²⁰ O autor explica que o ocidentalismo, por ser a plataforma biográfica que possibilitou a categorização do mundo, é, inclusive a condição de possibilidade do que se conhece, hoje, como orientalismo, por exemplo. Enquanto no script do ocidentalismo a América é uma extensão da Europa, “o mesmo”, ao Oriente foi relegado o papel “do outro”: “o ocidentalismo foi uma rearticulação planetária durante o século 16 que continuou como o imaginário dominantes do sistema mundial colonial/moderno e da modernidade/colonialidade. ‘Índias Occidentales’ e ‘América Latina’ tornaram-se peças cruciais naquela redistribuição, e de fato, tornaram possível o orientalismo” (Mignolo, 2020, p. 85).

²¹ Mignolo, ao expor as tensões entre o arsenal hegemônico cultural (a construção de uma racionalidade absoluta, verdade única, os jargões de progresso, desenvolvimento etc) e o arsenal cultural das tradições que foram subalternizadas, faz um apontamento interessante: “o ocidentalismo é a face visível do edifício do mundo moderno, ao passo que os saberes subalternos são seu lado sombrio, o lado colonial da modernidade” (Mignolo, 2020, p. 45).

²² Em “*Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade*”, Mignolo cita a historiadora Karen Armstrong para compor ambos os cenários que culminaram na edição desse discurso célebre europeu: “No âmbito da economia, a autora aponta: “a nova sociedade da Europa e suas colônias americanas tinham uma base econômica diferente”, que consistia em reinvestir o superávit para aumentar a produção. A primeira transformação, segundo Armstrong, foi consequentemente uma mudança radical no domínio da economia, o que permitia que o Ocidente “reproduzisse os seus recursos indefinidamente” e é geralmente associada ao colonialismo (Armstrong, 2002, p. 142). A segunda transformação, epistemológica, é geralmente associada ao Renascimento europeu. O epistemológico aqui será ampliado para abranger tanto a ciência quanto o conhecimento, assim como a arte enquanto significado” (Mignolo, 2017, p. 4).

mudanças tecnológicas que contribuíram para a expansão marítima, conquistas de territórios e confecção de artefatos em larga escala de produção. O solo epistemológico é associado ao Renascimento europeu, com as descobertas científicas que implicaram numa mudança radical no modo de relacionamento que se tinha entre o indivíduo e o meio ambiente.

Tanto os avanços da economia quanto as revoluções científicas se inserem na prédica celebratória da modernidade que utiliza as dimensões de salvação e de novidade da Europa renascentista justapostas em seu script retórico (Mignolo, 2017). No entanto, Mignolo leva a questão ao limite e a problematiza ao assinalar que, na verdade, há “uma dimensão oculta dos eventos que aconteciam ao mesmo tempo, tanto no âmbito da economia como no conhecimento: a dispensabilidade (ou descartabilidade) da vida humana” (Mignolo, 2017, p. 4). Na aurora da modernidade, a vida humana é a própria mercadoria. Podemos tomar a título de exemplo o comércio de escravos no espectro do livre comércio.

Vejamos: as ideias e concepções subjazem à prática. As medidas, interações e condutas sociais são fundamentadas em determinados conjuntos de concepções e ideias. Esses conjuntos funcionam como balizas que determinam os padrões de comportamento dos sujeitos, indicando um norte de possibilidades nos campos da ação, da intelectualidade, dos afetos, da cognição e da vida em sociedade. O que estava por trás prestando validação e viabilizando a prática econômica de comércio humano era determinado repertório epistêmico e hermenêutico, ou em outras palavras: o conhecimento estava sendo utilizado como ferramenta para sustentar ideias racistas e promover equações de subalternização em que determinados grupos humanos eram considerados naturalmente como inferiores, portanto, facilmente percebidos como descartáveis (Mignolo, 2017).

Percebemos, portanto, que a articulação entre poder, conhecimento e discurso é a pedra angular do edifício da modernidade. Quem detém as chaves do conhecimento, no discurso engendra e promove a perpetuação do senhorio e, por perpetuar o senhorio, prossegue detendo as chaves do conhecimento e do discurso. Vale o ditado popular: o dono da bola dita as regras da partida. Mignolo, aponta que “controle e administração aqui significam que os atores e as instituições que construíam o jogo também estabeleciam suas regras, sobre as quais as lutas para o poder decisório se desdobrariam” (Mignolo, 2017, p. 5). É por isso que no recorte das críticas e análises decoloniais a modernidade/ colonialidade vem sempre amarrada ao diadema da razão e da racionalidade.

O ideal de razão e racionalidade europeia, engendrado na modernidade, é a condição de possibilidade para o bloco de regras que servirá como condição de possibilidade para a coordenação do poder. Coordenação de poder que, por sua vez, encontra representação no que

expomos anteriormente: na matriz colonial de poder, a colonialidade. É por esse motivo que Mignolo considera a colonialidade como o lado mais escuro da modernidade. A colonialidade é mais sutil e emerge silenciosamente portando o cetro da razão e o diadema da racionalidade.

Assim sendo, se concordarmos com Mignolo que não existe condição de possibilidade para a modernidade sem a colonialidade, poderíamos dizer que não existe a ideia de razão e racionalidade, tal qual a conhecemos, sem a modernidade. Também estaríamos pensando de acordo com Quijano (1992). Na análise do autor peruano, essa correlação é assinalada de maneira explícita, modernidade e razão nascem juntas, como peças de um encadeamento que sustentam a mesma realidade:

Durante o mesmo período em que se consolidava a dominação colonial europeia, foi-se constituindo o complexo cultural conhecido como a racionalidade/modernidade europeia, o qual foi estabelecido como um paradigma universal de conhecimento e de relação entre a humanidade e o resto do mundo. Tal coetaneidade entre a colonialidade e a elaboração da racionalidade/modernidade não foi de nenhum modo acidental, como o revela o próprio modo em que se elaborou o paradigma europeu de conhecimento racional²³. (Quijano, 1992, p. 14, tradução própria).

Quijano destaca que a emergência da coexistência entre racionalidade e modernidade não foi um evento imprevisto, mas, sim, de uma interconexão profunda. O complexo cultural designado como racionalidade salienta a promoção da razão europeia como paradigma universal de conhecimento. Tendo como paradigma a razão universal importada da Europa, a esteira cultural, de conhecimento e saberes dos povos que foram subalternizados pelo processo de colonização e que, posteriormente, foram rearticulados de acordo com a colonialidade de poder, foram metamorfoseados em objetos de estudo. Essa metamorfose que resume os saberes em áreas de investigação corroborou para a constituição da epistemologia moderna em sua dimensão hegemônica. Como exemplo desse fenômeno, temos “a observação e descrição da gnosiologia ameríndia pelos missionários espanhóis no século 16 como afirmação do ocidentalismo; o orientalismo, nos séculos 18 e 19, quando o ocidentalismo já estava estabelecido; e estudos de área, no século 20” (Mignolo, 2020, p.278) que foram indispensáveis para a solidificação de outras áreas do universo científico.

²³ Original em espanhol: “Durante el mismo período em que se consolidaba la dominación colonial europea, se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la racionalidad/modernidad europea, el cual fue establecido como um paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo. Tal coetaneidad entre la colonialidad y la elaboración de la racionalidad/modernidad no fue de ningún modo accidental, como lo revela el modo mismo, em que se elaboró el paradigma europeo del conocimiento racional.” (Quijano, 1992, p. 14).

O pano de fundo por trás do funcionamento desse processo de metamorfose em que ocorre apropriação, subjugação e objetificação cultural é um jogo de perspectivas. Mignolo (2009), como semiólogo que é, salienta que no composto do ideal de racionalidade e da razão universal está a fórmula (i) *locus* de enunciação, (ii) enunciado e (iii) enunciador. O que ocorre é o seguinte: todo conhecimento é um conhecimento situado, i.e., é um conhecimento “em relação a algo” e possui remetente, destinatário, causa e contexto sócio-histórico. Essa fórmula pode ser perfeitamente sobreposta à manufatura do ideal de conhecimento universal aos moldes propostos pela hegemonia europeia. A pergunta levantada pelo autor é a seguinte: “Por que a epistemologia eurocentrada escondeu suas próprias localizações geo-históricas e biográficas e conseguiu criar a ideia de conhecimento universal, como se os sujeitos conhecedores também fossem universais?” (Mignolo, 2009, p. 26). A própria indagação já, contém em si, parte da resposta. Poderíamos expor assim: a epistemologia eurocentrada, por conseguir esconder suas próprias localizações, conseguiu criar a ideia de conhecimento universal. Esse giro é essencial para compreendermos a proposta de racionalidade e razão universal europeia como força motriz da modernidade/colonialidade.

Vejamos: se, como foi dito, o conhecimento é situado, possui uma delimitação causal e dispõe de um remetente e um destinatário que são contornados por determinado contexto, como poderia haver uma proposta que celebre uma razão universal? Caso fosse comprovada tal proposta haveria uma implicação bastante específica: a eleição de um destinatário/ receptor igualmente universal. Mas o que ocorre não é isso. A perspicácia que resultou na pulverização massiva da racionalidade aos moldes promovidos pelo arsenal hegemônico europeu foi o que Mignolo vai chamar de “ilusão da epistemologia do ponto zero” (Mignolo, 2009, p. 29):

A suposição básica é de que o conhecedor está sempre implicado, geopolítica e corpo-politicamente²⁴, no que é conhecido, embora a epistemologia moderna (por exemplo, a húbria do ponto zero) tenha conseguido ocultar ambos e criar a figura do observador separado, um buscador neutro da verdade e objetividade que, ao mesmo tempo, controla as regras disciplinares e se coloca em uma posição privilegiada para avaliar e ditar. (Mignolo, 2009, p. 29).

Conhecedor, aqui, é o mesmo que enunciador, quem executa a análise e profere o discurso. Para o autor, o conhecedor está sempre implicado em sua pesquisa, isto é, atravessa o seu objeto pois, *a priori*, em sua investigação, já realiza recortes específicos, com metodologias

²⁴ Ao afirmar que o conhecedor está implicado geopolítica e corpo-politicamente, Mignolo quer dizer que o conhecimento está sempre situado, i.e., parte de um sujeito – de carne e osso – e possui uma finalidade, o que significa dizer que há uma malha contextual, sociopolítica, histórica etc., por trás de cada elucubração.

e objetivos igualmente específicos. Em outras palavras: tem intenção. Portanto, não há, em termos absolutos, essa “neutralidade” enfatizada como qualificadora da epistemologia moderna. O que ocorre como consequência dessa tentativa é a promoção de um *locus* de enunciação privilegiado. Privilegiado pois arroga para si essa neutralidade artificial, o que gera a ilusão de haver uma “epistemologia do ponto zero”. A partir desse *locus* privilegiado, o enunciador fica envolto numa aura de inquestionabilidade justamente por ser “neutro”, no entanto, como decorrência dessa suposta neutralidade o conhecedor/enunciador acaba por ficar revestido de uma autoridade que lhe faculta o manuseio das regras, podendo, assim, avaliar e ditar.

A partir desse *locus* de enunciação privilegiado, há o pavimento necessário para a invenção de novas categorias e conceituações que serão como as artérias do repertório da modernidade/colonialidade, os registros epistemológicos e as chaves hermenêuticas, indispensáveis, e utilizados sobretudo nos processos de classificação e hierarquização, como por exemplo a díade conceitual *anthropos* e *humanitas*²⁵ que serviu de fundamento para a lógica da racialização. Não há indivíduos que sejam ontologicamente inferiores, o que há são classificações que estabelecem critérios para que alguns sejam ficcionalmente categorizados como superiores (Mignolo, 2017, p. 18).

O que tal apontamento nos informa? A modernidade/colonialidade, precisa ancorar-se em um terreno sólido que lhe viabilize a autoridade de julgamento. Há de se ter um respaldo cognoscível que lhe outorgue a validação do próprio ato de julgar. Os ditames de certo e errado não são externos, mas são a própria medula da modernidade. Explico-me: a o conjunto de códigos de saberes²⁶ não pode ser apenas explicado linearmente, “estar fora”, mas deve ser autocentrado, “estar dentro”. Quando a modernidade detém a própria matriz de conhecimento, é fiadora da razão, detém o senhorio da verdade, portanto, consuma em si todo o conjunto de condições que possibilita a própria hermenêutica da realidade, isso é, os modos de acesso do sujeito ao mundo. Desse modo, o que é ou não verdade, o que é ou não ciência, o que é ou não viável, são ilhas do que se constitui como arquipélago da modernidade. O que não está nesse arquipélago, portanto, está simplesmente fora do mapa. Não é sequer considerado.

²⁵ Mais à frente, na última parte do capítulo, exporemos a díade conceitual de modo mais detalhado. Nos servirá de auxílio na explanação quando formos tratar da desobediência epistêmica como forma de resistência e resposta à epistemologia da colonialidade, proposta por Mignolo. Mas, adiantando, para facilitar a compreensão do parágrafo: a conceituação de *anthropos* e *humanitas* é a representação dos entroncamentos da subjetividade e seus desdobramentos: o primeiro é traz a ideia de “outro”, do diferente; o segundo traz a ideia do “si-mesmo”, ou seja, o *anthropos*/ outro é estabelecido a partir do *humanitas*.

²⁶ A ciência; a jurisprudência; o código de ordem moral e ética; e até o que é assumido e tomado como certo e errado cotidianamente.

Ao ser a portadora do “cetro da razão”, i.e., por ocupar o *locus* privilegiado da administração das esferas da epistemologia e da hermenêutica, portanto, por ser aquela que predispõe as condições de possibilidade para que algo se enquadre dentro do contorno do que é ou não é considerado como verdade, a modernidade passa a ser a plataforma que condiciona a manifestação de toda e qualquer tipo de relação (Quijano, 1992, p. 16). Todo o universo de existência pessoal e subjetiva: a relação de um sujeito consigo mesmo, isso é, o que ele entende de si, os seus desejos, o seu horizonte de possibilidades pessoais, as projeções futuras etc., são caminhos pavimentados pela modernidade e direcionados, ainda que invisivelmente, pela lógica da colonialidade²⁷.

E não apenas: por ser a condicionante do conjunto de particularidades de um indivíduo, ela passa a predispor as condições de toda uma gama maior de relações. Se o modo pelo qual o sujeito se relaciona consigo mesmo é moldado na – e pela – plataforma da modernidade/colonialidade, todas as suas outras relações encaixam-se e são medidas nessa – e por essa – mesma métrica: relações familiares, entre amigos, de trabalho, cívicas e para além, até mesmo relações geográficas (o modo com que o indivíduo se relaciona com sua cidade) e com a natureza.

Desse modo, podemos refletir que há no *modus operandi* da modernidade um engenho que articula em via de mão dupla as esferas do genérico e do particular. Uma via que conecta a formatação da sociedade e o modo de ser do sujeito, i.e., toda a malha de relações estabelecida entre o indivíduo e toda alteridade partícipe da existência, em que os horizontes (subjetivos, intelectivos, culturais) já estão estabelecidos por estarem ancorados em registros epistêmicos e chaves hermenêuticas predispostas pela modernidade/colonialidade de acesso à realidade. No entanto, essa lógica de operacionalidade não é sem fundamentos e as implicações práticas desse encadeamento são consideráveis: ao ocultar e silenciar as narrativas locais, infiltrar-se nas tradições e ser a matriz do conhecimento e da verdade, a modernidade estabelece unilateralmente o conjunto de ideias que movem o engenho social, pois

²⁷ Panotto, em seu livro “*Descolonizar o saber teológico da América Latina: religião, educação e teologia em chaves pós-coloniais*”, faz uso de um termo interessante. Ao expor a questão da modernidade e do conhecimento, o autor assinala que na lógica de dualismos típica da modernidade (sujeito-objeto/ certo-errado), há a vigência da construção de um “sujeito universal como plataforma antropológica eurocêntrica da modernidade” (Panotto, 2019, p. 45). Esse sujeito universal como plataforma antropológica é operacionalizado como critério de legitimação ou deslegitimação de outros tipos de subjetividade. Há, portanto, uma similaridade expressiva entre essa representação assinalada por Panotto e o conhecedor/enunciador europeu que parte de uma “epistemologia do ponto zero”, apontado por Mignolo, o que, a meu ver, pode ser utilizado como uma chave de leitura: esse sujeito é o conhecedor/enunciador que parte do *locus* privilegiado e arroga para si uma neutralidade ilusória no enunciado do conhecimento.

Em torno da ideia de modernidade (no período de 1500 a 2000) está um discurso que promete felicidade e salvação através da conversão, progresso, civilização, modernização, desenvolvimento e democracia de mercado. Este discurso está ligado à lógica da colonialidade que circunscreve a progressão da modernidade dentro de todos os domínios usados para categorizar e classificar o mundo moderno: político, econômico, religioso, epistêmico, estético, étnico/racial, sexual/ gênero subjetivo²⁸. (Mignolo, 2018, p. 142, tradução própria).

Portanto, não há fio sem nó. A formatação de subalternização e domínio se entrelaça de um modo rebuscado, o que dificulta um enfrentamento direto. Não é à toa que a modernidade/colonialidade é uma máquina de moer histórias. Ao ter acesso e governo das fontes que produzem as matérias epistêmicas e hermenêuticas, a modernidade, gerida por sua face mais sombria, a colonialidade, cria todo um repertório de conhecimentos e significados, de símbolos e mediações que se configura como a bagagem que acompanha os sujeitos ao disporem das possibilidades de aplicação da própria vida. Por exemplo: o que é tido como verdade ou não-verdade, louvável ou vergonhoso, desejável ou não desejável, podem ser, desse modo, construtos conjugados com projetos maiores que subjugam saberes e afetos e ocultam histórias locais. O arsenal hegemônico cultural da Europa implantado no subsolo das histórias das sociedades não-europeias é transformado em um objeto que seduz (Quijano, 1992, p. 13), o ideal europeu é uma meta, um desejoso estilo de vida, um modelo-de-ser louvável e ambicionado.

Como bem delineou Mignolo: “ A modernidade passou a significar um horizonte, o horizonte em direção ao qual a modernização e o desenvolvimento nos conduziam – a todos nós, no planeta²⁹” (Mignolo, 2018, p. 118). Infelizmente, esse horizonte idealizado que prometeu modernização e desenvolvimento, até o momento, não passou de uma manobra falida e dispendiosa cuja as promessas estão em lado diametralmente oposto ao da realização. Ao prometer salvação, levou à ruína. Ao proferir o progresso, trouxe o crepúsculo. Ao recitar a felicidade, conduziu o sorriso à cova. Ao elevar o estandarte de uma razão universal, massacrou a pluriversalidade dos saberes e ao defender uma história única, transformou histórias locais em não-histórias. As variadas tradições, ontologias menores, saberes e os multifacetados modos

²⁸ Original em inglês: “Surrounding the ideia of modernity (in the period 1500 to 2000) is a discourse that promises happiness and salvation through conversion, progress, civilization, modernization, development, and Market democracy. This discourse is tied up with the logic of coloniality, which circumscribes the progression of modernity within all the domains used to categorize and classify the modern world: political, economic, religious, epistemic, aesthetic, ethnic/racial, sexual/ gender subjective.” (Mignolo, 2018, p.142).

²⁹ Original em inglês: “Modernity came to signify a horizon, the horizon toward which modernization and development were driving us—all of us, that is, on the planet”.

de habitar o mundo sofrem do atentado de serem lançados para baixo do tapete da existência. Modos de acesso à realidade deixam, simplesmente, de existir.

Por fim, a modernidade é uma ficção (Mignolo, 2018). A ficção da verdade universal, da racionalidade pura, da epistemologia do ponto zero. A modernidade é a ficção do homem vetruviano. No entanto, diante do paradigma de supremacias, desponta no horizonte nebuloso um raio que expõe e enfrenta as manobras de inviabilização e domínio: a crítica decolonial.

1.3 Uma nova forma de pensar o mundo: a epistemologia decolonial

Após termos compreendido as propriedades que caracterizam a colonialidade, sem as quais não poderíamos adentrar na biblioteca de estudos da decolonialidade, como por exemplo as diferenças e os pontos de contato entre colonialidade e colonialismo, o *modus operandi* da matriz colonial de poder – sua operacionalidade, funcionalidade e teleologia – e sua tessitura de muitos fios nas insígnias de múltiplas frentes de ação como a colonialidade de ser, do saber, da memória e do espaço, assinalando-a, ainda, como a face mais sombria da modernidade. E termos, também, percorrido os caminhos expositivos que evidenciam questões imprescindíveis e tangentes ao próprio complexo moderno, problematizando as noções de conhecimento e verdade, evidenciando um vínculo profundo entre os fenômenos da colonialidade/modernidade e racionalidade, podemos dar o passo seguinte e nos familiarizarmos com o repertório proposto pelos estudos decoloniais.

Como vimos, tendo a colonialidade se instaurado no seio da cultura, os sistemas de produção de conhecimento e de decodificação e interpretação ficam comprometidos e são reformulados de acordo com o perfil da matriz colonial de poder. Assim sendo, como consequência desse processo, as lentes através das quais o sujeito acessa, averigua e interpreta o mundo ficam comprometidas desde a própria gênese e obedecem às estruturas de poder que a moldaram. É, justamente, em meio a essa configuração epistemológica e hermenêutica de via única, disposta pela modernidade, que emerge a epistemologia decolonial: na fissura entre a arsenal hegemônico europeu e o repertório de saberes vilipendiados pelo processo colonial e soterrados pelas formas de operação da modernidade.

A decolonialidade, portanto, é a pedra lançada contra o calcanhar da colonialidade. É a força direcionada como resposta à sequência de abusos que subalternam a existência dos povos subalternizados. Com a emergência do colonialismo e da colonialidade e seus respectivos paradigmas estratégicos de dominação, emergiu também a resistência e a repulsão (Walsh, 2018, p. 17). Ao explorar os limites entre o colonialismo e a colonialidade, contornar suas

semelhanças e diferenças e expor seus esquemas de funcionamento, a decolonialidade desnuda a modernidade revelando-a apoiada na colonialidade cultural (Quijano, 1992, p. 14), na matriz colonial de poder. Por isso, podemos afirmar que até mesmo o conceito de “colonialidade” é, em sua gênese, um conceito que desponta do repertório da epistemologia decolonial. Pois, foi formulado no complexo dos estudos decoloniais e corresponde, portanto, a determinada ordem: “Seu principal impulso é iluminar o lado mais sombrio da modernidade³⁰” (Mignolo, 2018, p.111).

Ao realizar tal desnudamento, ao expor o que estava encoberto, possibilitam-se caminhos para que sejam desenvolvidas críticas pertinentes. É justamente por meio do questionamento do entroncamento entre colonialismo, colonialidade, modernidade e racionalidade que o pensamento decolonial exprime a sua insubordinação. Para Mignolo, “o conceito de colonialidade abriu a reconstrução e restituição de histórias silenciadas, subjetividades reprimidas, línguas e conhecimentos subalternizados pela ideia de Totalidade definida sob o nome de modernidade e racionalidade³¹” (Mignolo, 2010, p. 14). Na interpelação do *modus operandi* da modernidade, a decolonialidade antevê uma expectativa de luta e resistência, uma insubordinação ao que estava solidificado dentro das perspectivas colonizadoras, novos registros de acesso ao mundo e novas modalidades de ser. Como bem sinalizou Gonçalves³², as elaborações estratégicas dos pensadores decoloniais e “a concepção decolonial se dá a partir da tomada de consciência de uma condição de subalternidade epistemológica” (Gonçalves, 2021, p. 25).

Sendo assim, o primeiro passo da equação decolonial é perceber-se dentro da lógica da colonialidade. Mapear a imersão de todas as frentes de uma tradição cultural dentro do projeto moderno de globalização, de “ocidentalização”, e rememorar fazendo reviver as histórias conscientemente ocultadas pela modernidade. No entanto, o processo de crítica ao *status quo*, de tornar viabilizado o que foi inviabilizado, de superação das condições de vulnerabilidade e de “re-humanização” dos que foram desumanizados passa, impreterivelmente, pelo crivo de uma nova proposta epistemológica, um novo repertório epistêmico que não seja necessariamente fechado nos contornos hegemônicos e impostos pela matriz colonial de poder, mas repensados a partir dos indivíduos que foram colonizados. Essa caracterização da

³⁰ Original em inglês: “Coloniality is a decolonial concept. Its main thrust is to illuminate the darker side of modernity” (Mignolo, 2018, p. 111).

³¹ Original em espanhol: El concepto de colonialidad ha abierto la reconstrucción y restitución de historias silenciadas, subjetividades reprimidas, lenguajes y conocimientos subalternizados por la idea de Totalidad definida bajo el nombre de modernidade y racionalidad” (Mignolo, 2010, p.14).

³² Alonso Gonçalves é teólogo e filósofo brasileiro de orientação decolonial. Em seus trabalhos explora os temas da decolonialidade, religião e política.

decolonialidade pelo viés de uma inauguração de proposta epistemológica e hermenêutica se justifica pela funcionalidade e operacionalidade próprias à colonialidade, i.e., como vimos, enquanto a concepção do colonialismo se circunscreve mais à esfera de dominação territorial e política num fenômeno datado, a colonialidade faz referência à perenização do imaginário do mundo colonial/moderno que, por articular-se em torno da ideia de racionalidade/razão, possui, necessariamente, um conjunto epistêmico e hermenêutico próprio³³ responsável por subalternizar e ocultar a pluriversalidade de saberes no decorrer de seus processos de elaboração.

Diante desse epistemicídio colonial, corolário da administração compulsória da racionalidade pela colonialidade/modernidade, Mignolo aponta a opção decolonial embasada no desprendimento epistêmico que, por sua vez, não consiste num abandono ou ignorância de toda a biblioteca de conhecimento já institucionalizada na história imperial do Ocidente³⁴, mas em “aprender a desaprender”, i.e., numa reformulação e novos pensares de pessoas e sociedades que foram inviabilizadas, ocultadas, subalternizadas e discriminadas (Mignolo, 2008, p. 290). Vejamos: se a responsável pela criação de paradigmas que resultaram na hierarquização dos povos e das gentes, na subalternização de saberes e na confecção de uma suposta cosmovisão universal foi a instrumentalização da racionalidade moderna pelas vias da colonialidade na manufatura de uma razão universal, de uma verdade única hegemônica europeia, a resposta decolonial para tal imbróglio consiste num afastamento consciente dos elos da racionalidade moderna com a colonialidade (Mignolo, 2010), o que Panotto vai mencionar como “uma estratégia de desapego, que inclui a desnaturalização de conceitos e os campos conceituais da colonialidade” (Panotto, 2019, p.47).

Desse modo, ao promover certo afastamento e desnaturalização dos conceitos e dos campos conceituais dispostos pelo arsenal da racionalidade moderna fundamentado pela matriz colonial de poder, há a vigência de uma aberta para que se desenvolvam perspectivas não-eurocêntricas e epistemologias plurais o que resulta no desmantelamento da colonialidade de saber que, segundo seus critérios particulares, estabelece hierarquias que influenciam na produção e validação de conhecimento.

³³ Ao propor o conceito de colonialidade, o complexo de estudos da decolonialidade se posiciona contra a concepção que concebe o colonialismo unicamente como fenômeno limitado, datado e superado na esteira da história. Em outras palavras: as práticas de subjugação do colonialismo foram transferidas para a colonialidade que as assumiu por registros multifacetados e perspicazes, e.g., colonialidade de saber, de gênero, da memória etc.

³⁴ “Dessa maneira, por “Ocidente” eu não quero me referir à geografia por si só, mas à geopolítica do conhecimento” (Mignolo, 2008, p. 290).

Podemos apontar como desdobramento desse desprendimento, a proposta decolonial de Mignolo no conceito de desobediência epistêmica que consiste em “desvincular-se da ilusão da epistemologia do ponto zero” (Mignolo, 2008, p.290), o que significa e se desdobra na valorização de uma proposta epistemológica que rejeite conscientemente o panorama hegemônico que se autodeclara como ponto de partida e referência para o conhecimento e marginaliza outras formas de saberes que não passem pelos seus critérios estabelecidos como válidos. A desobediência epistêmica aponta que mudar apenas o conteúdo da conversa não é suficiente, mas, antes, é preciso mudar os termos pelos quais a conversa se ancora, ou dito de outra maneira: “enquanto controvérsias e interpretações continuam dentro das mesmas regras do jogo (os termos da conversa), o controle de conhecimento não é trazido à tona” (Mignolo, 2009, p. 28). É mister que se desnude o cerne moderno/colonial de controle de conhecimento, portanto, reconhecer o *locus* desde onde são formuladas as enunciações é imprescindível para uma epistemologia que se diz decolonial.

A desobediência epistêmica encontra recepção na figura do *anthropos*, do “outro”, isso é, nos indivíduos que estanciam lugares não-europeus e que sofreram nos processos de colonialismo e de colonialidade/modernidade por terem seus respectivos acervos culturais reduzidos a lugares de não-pensamento. O *anthropos/outro*, por sua vez, é um termo pertencente ao universo da modernidade concebido e articulado em função da criação de um *humanitas*, de um “si mesmo”. A disposição do binômio constituinte dessa relação é formulada nos contornos da epistemologia da colonialidade e exemplifica adequadamente os processos de construção e validação de conhecimento e a atmosfera hermenêutica que concede ferramentas de interpretação do mundo às sociedades colonizadas:

O “outro”, entretanto, não existe ontologicamente. É uma invenção discursiva. Quem inventou o “outro” senão o “mesmo” no processo de construir-se a si mesmo? Tal invenção é o resultado de um enunciado. Um enunciado que não nomeia uma entidade existente, mas que a inventa. O enunciado necessita um (agente) enunciator e uma instituição (não é qualquer um que pode inventar o *anthropos*); mas para impor o *anthropos* como “o outro” no imaginário coletivo é necessário estar em posição de gerenciar o discurso (verbal ou visual) pelo qual se nomeia e se descreve uma entidade (o *anthropos* ou “o outro”), e conseguir fazer crer que esta existe. (Mignolo, 2017, p. 18)

Essa dicotomia semântica entre “si mesmo” e “outro” é fundada, não à toa, na lógica de dominação da modernidade. O que se evidencia na exposição de Mignolo é que o “outro” é uma construção discursiva e não uma entidade que possua uma existência ontológica intrínseca. É um elemento concebido no processo de autoafirmação do “mesmo”, i.e., é o fruto decorrente

de um enunciado, um ato de linguagem que não possui uma correspondência estrita com a realidade pois não apenas nomeia uma entidade, mas, antes, a inventa. Ao instituir o “mesmo”, o “outro” surge como substrato das projeções e construções identitárias do “mesmo”. Assim sendo, o enunciado – a atividade de nomear e descrever – não é neutro pois exige um agente enunciativo específico que precisa ocupar um lugar de enunciação igualmente específico, que lhe conceda autoridade de coordenação e validação.

Portanto, ao dividir a humanidade entre os grupos de *humanitas*/si mesmo e *anthropos*/outro, o segundo grupo é automaticamente inserido em categorias que correspondam a benefícios para o próprio complexo de dominação e retroalimento os seus processos de silenciamento, marginalização e subordinação. O que Mignolo sugere é que o *anthropos*/outro perceba que ele só é *anthropos* em relação com o *humanitas*/si mesmo, i.e., perceba que a categoria que o subalterniza na qual ele é inserido e pela qual é, também, definido não passa de um substrato inventado de um processo discursivo. Para o autor argentino, pela desobediência epistêmica, os sujeitos que sofreram com os esquemas de dominação, ainda que não possam evitá-los, compreendam os contornos nos quais estão inseridos e passem a não obedecer, necessariamente, aos seus mecanismos, sendo capazes de criar novos conjuntos epistêmicos próprios que condigam com a suas realidades. A decolonialidade não se propõe a ser um novo universal que dite uma verdade absoluta subvertendo e desconsiderando a ordem previamente estabelecida, mas, ao contrário, é uma alternativa distinta (Mignolo, 2017). A opção decolonial é, portanto, a chave que abre e dispõe de novas perspectivas no horizonte do sujeito e que inaugura novas possibilidades de construção de mundo pois, de acordo com Mignolo, pretende “substituir a geo-e a política de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geo-política e a política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades etc., que foram racializadas” (Mignolo, 2008, p. 290). Assim sendo, a opção decolonial passa por um sujeito subalternizado que percebe a sua condição, dá-se conta dos mecanismos de dominação que o envolvem e que recusa a pensar a si mesmo como um mero objeto, como o desfecho de um processo, como o *anthropos* a partir de uma lógica de subordinação ao *humanitas*, mas escolhe pensar a partir de si mesmo e por si mesmo.

Ao optar pela desobediência epistêmica, pelo desprendimento da racionalidade universal europeia e pela valorização e resgate da pluriversalidade de saberes, duas concepções da esteira epistêmica/hermenêutica dos estudos decoloniais podem ser elucidados: a diferença colonial e a gnose liminar/pensamento fronteiriço. Para Mignolo (2020), diferença colonial e gnose/pensamento liminar são termos interconectados e de vital importância para o fazer do

pensamento e fazer decolonial. A diferença colonial consiste na categorização do planeta, numa forma de narrar as histórias e de definir a cronologia, segundo os parâmetros do imaginário colonial/ moderno:

A diferença colonial é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença colonial é o espalho onde as histórias locais que estão inventando e implementando projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta. (Mignolo, 2020, p. 10).

Na diferença colonial são estabelecidos critérios que acabam por validar e definir questões relativas e particulares dos povos subalternizados. O autor exemplifica a diferença colonial ao lembrar que os missionários espanhóis do século XVI, julgavam a capacidade e inteligência dos povos tendo como preceito a dominação ou não da escrita alfabética³⁵. Ou seja, o preceito estabelecido pelos missionários espanhóis e sua consequência efetiva, o julgamento da capacidade cognitiva, têm como consequência a colaboração na construção do que vimos como imaginário colonial/moderno³⁶. No espaço fundado pela diferença colonial as classificações e validações são processadas por meio da transformação de diferenças em valores. Estipula-se uma diferença que se transforma em valor que se transforma em norma e passa a reger o *modus operandi* da própria sociedade. No entanto – e isso é de vital importância para a lógica do raciocínio aqui apresentado – o próprio processo de transformação de valores acaba por ressaltar contrastes e revelar a si mesmo. A diferença colonial acaba atuando como uma fronteira, um entre-lugar, uma zona de encontro, tensão e confronto entre as histórias locais

³⁵ Ver Projetos Globais, histórias locais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar (Mignolo, 2020, p. 23).

³⁶ Trago aqui para reforçar as dinâmicas do que Mignolo nomeia como diferença colonial a autora maori Linda Tuhiwai Smith, que em seu livro *Decolonizing methodologies: research and indigenous people* explica: “Uma das supostas características dos povos primitivos era que não poderíamos usar nossas mentes ou intelectos. Não podíamos inventar coisas, não podíamos criar instituições ou história, não podíamos imaginar, não podíamos produzir nada de valor, não sabíamos como usar a terra e outros recursos do mundo natural, não praticávamos o ' artes da civilização. Ao não termos tais virtudes, desqualificámo-nos, não apenas da civilização, mas da própria humanidade. Por outras palavras, não éramos “totalmente humanos”; alguns de nós nem éramos considerados parcialmente humanos.” (Smith, 2012, p. 26). Ora, vejamos: dado a conceituação de diferença colonial sobreposta ao trecho da autora, podemos apontar de maneira bastante expressiva (i) o choque de diferentes tradições e culturas; (ii) a relação bivalente entre *humanitas* e *anthropos* e (iii) diferenças que, conduzidas até a extremidade do discurso pelo *loci* de enunciação privilegiado são transformadas em categorias e normas que promovem subalternização. Apesar da descrição do ponto de vista hegemônico ser ilusória (não é porque os colonizadores desconsideravam as artes, invenções, história etc., indígena que elas não existiam, muito pelo contrário, a descrição falseadora só revela a falta de competência analítica da parte do enunciadador), a marginalização e o massacre eram efetivos.

proclamadas como superiores dentro do recorte dos projetos globais e as histórias locais que na lógica da colonialidade são subalternizadas.

Desse modo, a diferença colonial evidencia um choque de mundos e acaba por assinalar que, mesmo nos processos de supressão e ocultamento, há uma fissura na hegemonia onde se escondem pluriversos, repertórios de saber, registros de acesso ao mundo, línguas, chaves epistemológicas e hermenêuticas díspares que são dissonantes àquelas proclamadas como universais. Se há algo universal, portanto, é a pluralidade. Enquanto, em concordância com a pena dos missionários espanhóis que descrevia os povos originários, havia progresso e avanço, na perspectiva das tradições subalternizadas, o que ocorria era genocídio, epistemicídio e massacre cultural. A história única não é tão única assim.

Para Mignolo, levar em conta a diferença colonial é um *conditio sine qua non* para a efetivação de qualquer elucubração e crítica que se proponha decolonial. Ao exemplificar sua posição, o autor explora as articulações das teorias pós-modernas e as estratégias desconstrucionistas³⁷. Ao considerar o colonialismo como objeto de estudo sem evidenciar a dimensão da diferença colonial epistêmica e, conseqüentemente, a emergência da epistemologia e hermenêutica decolonial em articulação com o despontamento do pensamento liminar, os estudos acabam por serem enquadrados em críticas eurocêntricas ao eurocentrismo. Isso ocorre pois há um ponto cego significativo nas críticas modernas da modernidade: a desconsideração do que está marginalizado, i.e., o ponto de vista das vozes periféricas.

A importância de se considerar a diferença colonial nos apontamentos críticos ao sistema colonial/moderno e ao imaginário do mundo colonial/moderno pode ser compreendida se tomarmos a seguinte exposição do autor: “a diferença colonial cria condições para situações dialógicas nas quais se encena, do ponto de vista subalterno, uma enunciação fraturada, como reação ao discurso e à perspectiva hegemônica” (Mignolo, 2020, p.11). Assim sendo, a diferença colonial pavimenta o caminho para que situações dialógicas que transcendam as coordenadas do poder hegemônico sejam elaboradas o que sugere um novo ponto de partida hermenêutico. É desse contraste inerente à diferença colonial que se emerge a gnose liminar/pensamento fronteiro.

Para Mignolo, a concepção de pensamento/gnose liminar e gnosiologia liminar consiste na possibilidade de se poder expressar um tipo de conhecimento que está para além do conhecimento moderno delimitado pela cultura hegemônica. A expressão “liminar” faz alusão

³⁷ Ressalto aqui que para Mignolo, mesmo que haja uma desatenção à diferença colonial, os estudos pós-modernos, pós-estruturalistas e a crítica moderna da modernidade não deixa de ser empreendimentos importantes da esteira de análises do imaginário do mundo moderno.

justamente ao local em que emerge: a fronteira. Essa fronteira não corresponde à uma fronteira física, mas, sim, corresponde a um lugar metafórico, uma fronteira simbólica que ao mesmo tempo que delimita o espaço do pensamento liminar e o espaço do repertório de conhecimento hegemônico e excludente.

Sua operacionalidade se dá no deslocamento do *locus* de enunciação que parte do cerne da epistemologia moderna para o conhecimento que emerge do repertório das histórias locais subalternizadas. Em termo simples, trata-se de trazer as margens ao centro da discussão. No entanto, é crucial destacar que não se trata de uma exclusão da epistemologia moderna, mas “a gnose liminar constrói-se *em diálogo com* a epistemologia *a partir de*³⁸ saberes que foram subalternizados nos processos coloniais” (Mignolo, 2020, p. 34). Isso significa dizer que a gnose liminar realiza um giro epistêmico e emerge no horizonte da modernidade como a inauguração de um novo *locus* de enunciação que exprime a razão subalterna e promove um resgate das vozes que foram silenciadas nos processos de colonização. Esse movimento de deslocamento epistêmico não implica numa rejeição do *status quo* ou apenas numa descentralização da produção e validação do conhecimento, mas também numa recaracterização da paisagem intelectual e numa reconfiguração imagética da narrativa histórica pois abre espaço para que perspectivas e expressões anteriormente marginalizadas sejam incorporadas no panorama de interações culturais e de intercâmbio epistêmico e hermenêutico.

Assim sendo, a concepção de pensamento/gnose liminar e gnosiologia liminar consiste na possibilidade de revisitação e evidenciação de um tipo de conhecimento que está para além do conhecimento hegemônico delimitado pela cultura hegemônica e racionalidade moderna:

A gnose liminar, enquanto conhecimento em uma perspectiva subalterna, é o conhecimento das margens externas do sistema mundial colonial/moderno; gnosiologia marginal, enquanto discurso sobre o saber colonial, concebe-se na intersecção conflituosa de conhecimento produzido na perspectiva dos colonialismos modernos (retórica, filosofia, ciência) e do conhecimento produzido na perspectiva das modernidades coloniais na Ásia, África, nas Américas e no Caribe. A gnosiologia liminar é uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento, a partir das margens internas do sistema mundial colonial/moderno (conflitos imperiais, línguas hegemônicas, direcionalidade de traduções etc.), quanto das margens externas (conflitos imperiais com culturas que estão sendo colonizadas, bem como as etapas subsequentes de independência ou descolonização). (Mignolo, 2020, p. 33).

Desse modo, ao realizar a crítica sobre a produção e validação de conhecimento nos paradigmas da modernidade, a gnose liminar patenteia as margens internas e externas do

³⁸ Grifos do autor.

sistema mundial colonial/moderno e revela não apenas as questões relativas aos conflitos imperiais, mas também a resiliência e a fertilidade das perspectivas subalternas. A gnose liminar é uma expressão significativa do modo de se pensar de maneira decolonial. É o pensamento que se constrói na fricção com a epistemologia hegemônica, mas a partir dos saberes subalternizados e que, nas palavras de Panotto, “evoca a pluralidade e a diversidade das dinâmicas entre os espaços de experiência e os horizontes de expectativas inscritos no espaço colonial/moderno” (Panotto, 2019, p.48). É o indivíduo que interpelado pela retórica da colonialidade, subverte a ordem vigente e reconhece e busca outras formas de saber. Desse confronto, surgem novos lugares de enunciado, novas descrições e, portanto, novos registros de acesso à realidade e aos fenômenos que a compõe. É o pensamento/gnose liminar que possibilita as articulações que tencionam as categorias de universal e particular.

Por fim, a novidade da gnose liminar é sua recusa em ser subserviente à epistemologia moderna o que significa dizer que enquanto a lógica moderna se estabelece sob o eixo de sujeito e objeto, que encontra correspondência em suas diversas divisões conceituais, o pensamento decolonial opera por outra lógica. Abrange não apenas o ato de pensar³⁹ como meio possível de se alcançar um conhecimento factível, mas toda a integralidade do ser-humano e das alteridades partícipes da existência.

³⁹ Como por exemplo o “cogito, ergo sum” de Descartes.

2 TENDÊNCIAS DO CONCEITO DE RELIGIÃO E A CONCEPÇÃO DO CRISTIANISMO EM WALTER MIGNOLO

Me falaram de um deus. Deus em branco. Deus que faz de flores, pedras. E de pedras, compreensão.
Hilda Hilst

A relação entre religião e modernidade constitui uma esfera de estudos dinâmica e desafiadora que se destaca por estar em evolução constante respaldada por debates e estudos que ora parecem caminhar na mesma direção, ora em direção diametralmente contrária. Este segundo capítulo da presente dissertação propõe-se a investigar as interações presentes na concepção de religião na perspectiva da modernidade, o que irá exigir uma averiguação aprofundada do imbróglio inerente às delimitações do conceito de religião considerando abordagens que se aproximam do objeto por registros multifacetados e consideram aspectos complexos em seus recortes e enfoques, o que conduz os rumos das pesquisas por topografias díspares.

No entanto, um primeiro e importante passo já foi dado. No primeiro capítulo discorreremos sobre o *modus operandi* da matriz colonial de poder e suas interações intrincadas com o fenômeno da modernidade ressaltando sua relação umbilical com a racionalidade/razão universal pelas lentes da hegemonia do mundo e imaginário colonial/moderno. Por fim, culminamos num respiro esperançoso, numa abertura de horizontes significativa proporcionada pela aproximação da epistemologia decolonial o que aponta para caminhos plurais que promovem resgate de saberes e de experiências. Não obstante, no decorrer desse segundo capítulo observaremos ainda os desdobramentos dos mecanismos de produção de conhecimento da modernidade na formulação de categorias e conceitos, e suas consequências na chave do que se concebe como religião.

Antes que nossos esforços nos conduza por um estreitamento entre religião e colonialidade e antes que nos lancemos a averiguar a articulação da religião e mais especificamente do cristianismo na obra de Mignolo, a análise toma como ponto de partida o próprio conceito de religião. Parece-nos de vital importância que se promova um devido delineamento da matéria que está a viabilizar a própria pesquisa. Sendo assim, a primeira seção de nosso estudo, “Delimitação do conceito de religião”, faz jus ao seu nome. Iremos mergulhar na delimitação do conceito de religião, evidenciando os prismas pelos quais o fenômeno tem sido interpretado, desde abordagens mais cautelosas até aquelas mais críticas e de vanguarda. O objetivo é traçar um panorama crítico que nos possibilite transitar pelas mudanças de

perspectivas e que evidencie as nuances implícitas à definição de religião. Para tanto, é indispensável que façamos uso de pesquisas e da pequena assembleia de autores da área que abordem o tema, tais como Daniel L. Pals, Talal Asad, Mircea Eliade, Wilfred C. Smith, Frank Usarki, Frederico Pieper bem como outros.

Num aprofundamento temático, a terceira e última seção do presente capítulo, intitulada "A abordagem da religião e o cristianismo em Walter Mignolo", nos conduzirá por uma análise detalhada das reflexões do autor acerca da natureza da religião e do papel crucial que ela desempenha na construção identitária de células sociais. Além disso, a intenção é não apenas explorar o que Mignolo concebe como religião, mas também examinar as implicações de suas ideias quando conduzidas ao limite. Mignolo, através de suas análises, desafia as perspectivas convencionais de narrativas cristã, principalmente em contextos coloniais, desse modo, nossa análise intende destacar o papel proeminente do cristianismo em sua obra, constituindo um ponto focal que entrelaça momentos do cristianismo aos projetos globais. O objetivo é, assim, proporcionar uma visão abrangente e crítica das contribuições de Mignolo para o entendimento da religião nos perímetros da decolonialidade e ao questionar os contornos de suas análises, busca-se não apenas compreender as nuances da abordagem mignoliana à religião, mas também antecipar e examinar as possíveis ramificações de suas concepções quando levadas às suas fronteiras conceituais.

Destarte, crê-se que ao investigar as dinâmicas que envolvem a concepção de religião na modernidade, este capítulo não apenas explanará sobre os imbróglis conceituais, mas, antes, promoverá pavimento para reflexões críticas sobre os pontos de contato entre religião, colonialidade e decolonialidade. Desse modo, a análise desses temas viabilizará uma compreensão mais aprofundada e matizada da dinâmica da religião na modernidade.

2.1 Delimitação do conceito de religião

O imbróglis que se estende no horizonte de uma tentativa de delimitação do conceito de religião dá-se devido à própria complexidade do que se entende como o objeto do fenômeno. Quando se diz religião, o que se está a dizer afinal? Apesar da aparente obviedade do termo, as tentativas de conceituação, por esbarrarem em elementos de difícil articulação dentro de panoramas metodológicos estimulam debates acalorados dentro do universo dos estudos

religiosos⁴⁰. As investidas de busca por um conceito genérico acabam por cutucar um vespeiro vultuoso pois atravessam linhas fronteiriças de outras esferas de estudo como a antropologia, história, psicologia, ciências sociais entre outras. Se de um lado há teorias mais tradicionais na abordagem do termo, por outro, há aquelas que atravessam teorias pós-modernas e decoloniais e a conduzem as críticas aos seus limites o que podem refletir em consequência radicais, como no abandono do termo religião que tem como corolário a destituição da cátedra das Ciência da Religião no universo acadêmico. Se não há objeto de estudo efetivo, como pode haver a reinvidicação da formalização de uma disciplina?

No entanto, crê-se que apesar da existência das discussões fervorosas que parecem apontar, por vezes, para ruas sem saída, há perspectivas consideráveis na conceituação de religião – sejam elas a favor da permanência do termo, sejam elas a favor de reformulações conceituais e até aquelas mais radicais que defendem abandono do conceito – que podem possuir desdobramentos e implicações significativas na disposição de novas articulações epistêmicas e assentamento de lugares hermenêuticos que contribuem para a reinterpretção de estudos pregressos e para a formulação de pesquisas vindouras.

Nessa arena de disputas conceituais, emergem distintos grupos de vertentes teóricas que podem ser destacadas por oferecem perspectivas específicas sobre a problemática aqui abordada. Daniel L. Pals (2019), em seu livro *Nove teorias da religião*, delinea uma linha que abrange estudiosos da religião e de outras áreas que contribuíram significativamente para o desenvolvimento do tema: a religião como alienação para Karl Marx, a religião e suas semelhanças com as neuroses na abordagem psicanalítica de Freud, a religião como sistema cultural para Clifford Geertz, a religião em seu aspecto *sui generis* para Mircea Eliade, entre outros. Assim, Pals evidencia as consequências dos estudos com base em suas orientações⁴¹ e no caráter reducionista ou não-reducionista⁴². Nessa parte do trabalho, concentraremos nossa

⁴⁰ E não apenas dos estudos religiosos, como veremos no decorrer na pesquisa. Para citar dois: Talal Asad, antropólogo árabe-saudita, e Émile Durkheim, sociólogo francês, faz contribuições valiosas à área dos estudos da religião.

⁴¹ O autor assinala cinco orientações dominantes nos estudos de teorias da religião: (i) orientação humanista; (ii) orientação psicológica; (iii) orientação sociológica; (iv) orientação político econômica; (v) orientação psicológica. E explica: “Em cada caso, o adjetivo define o tipo de axioma-guia que dirige as investigações daqueles que trabalham dentro de sua frouxa estrutura” (Pals, 2019, p. 358). Isso significa dizer que um estudo da religião de orientação psicológica, por exemplo, ao utilizar ferramentas de análise próprias do universo metodológico da psicologia e psicanálise podem acabar por reduzir a religião a um substrato de sua área e, nas entrelinhas, caso as abordagens à religião sejam sempre promovidas por outras áreas que não a dos estudos religiosos, destitui-se do que se considera como religião particularidades que lhes são próprias que a distingue de outras manifestações fenomênicas.

⁴² Outro pesquisador que assinala o caráter reducionista e não-reducionista dos estudos da religião é Mircea Eliade. Em *Crise e Renovação* (1965), ao problematizar a questão de tibieza que aparentemente envolve os acadêmicos da religião, o autor assinala que caso os pesquisadores que se dedicam a estudar os aspectos da religião propriamente dita e que, portanto, possuem metodologias adequadas de aproximação ao objeto, deixarem-se

atenção em apontar para o estado da questão nos estudos contemporâneos, averiguando as teorias que defendem a permanência ou abandono do termo e observar das opções, qual melhor se encaixa na articulação de nossa pesquisa, respondendo sobre a intrincada malha de relação que se dá entre a religião e a modernidade.

Um das análises mais enfáticas e incontornáveis à concepção de religião se dá pela análise de sua formatação com os estratagemas inerentes à modernidade. Como vimos no capítulo anterior, a modernidade é coordenada por um complexo epistemológico e hermenêutico próprio que lhe outorga o direito de produzir e validar o conhecimento. Se quisermos puxar ainda as elucubrações promovidas pela crítica decolonial⁴³, podemos lembrar a problemática que envolve o *locus* de enunciação. Esse *locus* privilegiado da modernidade se desdobra na capacidade de coordenação da realidade respaldado pela noção de racionalidade universal e idealização de uma razão única. Em outras palavras, a modernidade é o berço que embala os conceitos que serão instrumentalizados como os critérios de organização das esferas sociais. Assim sendo, concordamos com Tostes e a tomamos como ponto de partida: “Se reconhecermos que a colonialidade está entrelaçada com todos os aspectos da vida e do pensamento, devemos compreender que o conceito de religião no mundo moderno também está incorporado no pensamento colonial ocidental” (Tostes, 2023, p. 124).

Há, a partir de então, uma objeção: apesar do termo religião ter passibilidade social e ser usado sem grandes entraves no senso comum, suas raízes etimológicas apontam para um período pretérito. Se assim o for, poderíamos considerar o que chamamos de religião na contemporaneidade o mesmo que se chamou de religião na Roma de Cícero (106 a.C.), por exemplo? Azevedo⁴⁴ e Pieper⁴⁵, cientistas da religião, discorrem sobre a situação do conceito na Roma antiga e sua repercussão na esteira da história, passando por escritores tais como Cícero (106 d.C.), Lactâncio (240 d.C.) e Agostinho (354 d.C.), e o antropólogo Asad em *A construção da religião como uma categoria antropológica*⁴⁶ coloca em xeque a precisão do termo.

constranger pelas críticas que desconsideram a religião como um fenômeno autônomo, em pouco tempo, o autor diz, “leremos livros em que as realidades religiosas serão explicadas em termos de traumatismo de infância, organização social, conflito de classes etc.” (Eliade, 1965, p. 90).

⁴³ Desde aqui, já assumo que a análise a ser efetivada quanto à delimitação do conceito de religião fará uso da epistemologia decolonial, tendo em vista que há, no repertório de estudos da decolonialidade, ferramentas interessantes de aproximação à modernidade.

⁴⁴ Ver *A procura do conceito de religião: entre o relegere e o religare* (Azevedo, 2010).

⁴⁵ Ver *Religião: limites e horizontes de um conceito* (Pieper, 2019).

⁴⁶ Interessante que no próprio título do artigo podemos notar que já se evidencia o que Pals chama de orientação antropológica.

Vejam os brevemente o modo com que a questão se distendeu o que nos servirá de auxílio para compreender o traslado que ocorreu ao conceito de religião o longo do tempo. As raízes que proporcionaram sentido ao termo religião emergem de dois solos distintos, cada com um com sua contribuição específica na tessitura de significação que se desenvolveu: (i) na balança entre *relegere* e *religare* e na apropriação do termo por parte de escritores cristãos (ii) e no deslocamento contextual promovido pela modernidade. *Relegere* e *religare* são vocábulos presentes no repertório de textos da Roma antiga e oferecem insights proveitosos sobre as origens e nuances do conceito. O primeiro termo, *relegere*, faz referência ao modo adequado de se portar diante dos cultos, a uma disposição correta a ser ter para com os deuses (Pieper, 2019) e o segundo termo, *religare*, é já uma pequena alteração, quando o termo já havia sido atravessado pelo cristianismo da época, e traz a denotação de uma ligação com Deus (Azevedo, 2010)⁴⁷. Já a crítica de Asad vai relativamente de encontro com essas variações. Para o autor, até mesmo dentro da esteira do cristianismo as configurações que propiciam um entendimento do que é religioso, cambiaram. Ao abordar as relações entre poder e verdade na perspectiva agostiniana e contrastar com seus desdobramentos no cristianismo medieval, Asad evidencia:

as configurações de poder têm certamente variado profundamente na cristandade de um período para o outro – dos tempos de Agostinho, passando pela Idade Média, até o atual Ocidente capitalista industrial. Os padrões religiosos de disposições e motivações, bem como as possibilidades de conhecimento e verdade religiosa têm variado e sido condicionados por esses fatores. Até Agostinho sustentara que, apesar de a verdade religiosa ser eterna, os meios para se assegurar o acesso humano a ele não o são (Asad, 2010, p. 268).

O que podemos extrair da colocação preambular? Ao assinalar as interações entre poder e verdade, evidencia-se que as estruturas de poder exercem uma influência profunda nas dinâmicas religiosas que afetam as disposições, motivações e até mesmo a consideração do que pode ser tomado por conhecimento ou não. Em outras palavras: se algumas peças constitutivas da moldura da religião forem alteradas, a própria paisagem religiosa muda. Ainda nessa lógica, ao problematizar o acesso humano ao repertório disposto pela religião e as considerações que

⁴⁷ Há dois comentários interessantes que advêm dos artigos de Cristiane A. Azevedo e Frederico Pieper. A autora, ao explicar a mudança de *relegere* para *religare* aponta que o pano de fundo por trás da transformação do conceito está uma tentativa de explicitar etimologicamente que se *relegere* é uma piedade, i.e., o modo correto de se portar nos cultos pagãos, *religare* representa a ligação com o Deus monoteísta cristão: “o novo significado que ganhou o vocábulo é decorrente da necessidade da qual falávamos antes de distinguir a religião dos romanos antigos e seus deuses da agora ‘verdadeira’ religião e seu único deus.” (Azevedo, 2010, p. 94). Já o autor assinala que há na mudança de ênfase um aspecto significativo: enquanto *relegere* traz uma conotação mais social, *religare* aponta para a ligação entre ser humano e Deus.

se estendem na lógica binária, do que deve ser excluído e do que deve ser celebrado, do que deve ser denunciado e do que deve ser incluído etc., Asad assinala que “não foi a mente que se moveu espontaneamente em direção à verdade religiosa; foi o poder que criou as condições para que esta verdade fosse experimentada” (Asad, 2010, p.268). Se considerarmos que a mente se move à uma verdade religiosa, estamos considerando ambos os fenômenos, a mente e a verdade religiosa. No entanto, segundo o autor, não é assim que as coisas funcionam. A verdade religiosa é condicionada por elementos externos que a possibilitam, retirando-se esses elementos, a verdade é desmontada; modificando esses elementos, a verdade é igualmente modificada. Diante dessa problemática, pode-se esboçar a seguinte inquirição: (i) se o conceito de *religare* tal qual o conhecemos está intrinsecamente vinculado ao advento da massificação do cristianismo em Roma, que estabeleceu a ideia de um Deus único e de uma modalidade – a religião – que conecte a realidade divina às experiências humanas, (ii) o que faz parecer que o conceito de religião está interligado à própria ideia de cristianismo e (iii) se na plataforma dos eventos históricos, não há precisão conceitual que delimite nem mesmo o cristianismo (que apesar da perpetuação do termo, sofreu alterações bastante significativas em suas disposições internas e motivações ao longo dos séculos), como que podemos querer traduzir os multifacetados fenômenos de culto e piedade das diversas tradições num único conceito de religião? Não seria um empreendimento demasiadamente ambicioso de querer passar um camelo num buraco de agulha?

Ainda na esteira crítica, voltemos mais especificamente à modernidade e vejamos as tensões que viabilizaram a erupção da tentativa de sobrepor o conceito de religião à diversidade fenomênica das tradições. Ao delinear a modernidade como horizonte epistêmico que configura o conceito da religião, Pieper assinala que “a religião não é algo ‘natural’, mas aparece numa configuração histórica bastante precisa, visando atender certas demandas⁴⁸” (Pieper, 2019, p. 33). O apontamento sugere que a o conceito surge de determinada plataforma contextual e, portanto, é uma categoria socialmente construída. O que isso significa? Vejamos: parte da operacionalidade da modernidade consiste na subdivisão de fenômenos sociais em esferas autônomas e distintas, cada uma com seus próprios regulamentos internos. Essa abordagem fragmentada evidencia contornos claros que delimitam áreas específicas, como por exemplo as

⁴⁸ Em concordância com a perspectiva de Pieper, podemos reutilizar o Asad, que afirma que a modernidade europeia foi o berço da construção da religião, o autor assinala: “As primeiras tentativas sistemáticas de produzir uma definição universal da religião foram feitas no século XVII, após a fragmentação da unidade e da autoridade da Igreja de Roma e as consequentes guerras religiosas que dividiram os principados europeus” (Asad, 2010, p. 270). Se concordarmos com ambos os autores, podemos concluir que já na gênese do conceito de religião tal o qual utilizado contemporaneamente, há implicações de alcance de certos objetivos.

noções de arte, cultura, política ou de economia. Não é diferente com o conceito de religião que obedece aos mesmos princípios. Na modernidade, o fenômeno é identificado, nomeado e estabelecido dentro de um contorno conceitual que o delimita e delimita, por fim, suas extensões de atuação dentro do sistema. A chave de compreensão para esta dinâmica está na independência relativas dessas esferas que são reguladas por um complexo maior que denominamos por “sociedade”. Dentro desse quadro, “a religião não teria o direito de intervir na esfera pública, mas, deveria se contentar em ser questão de consciência de cada um, restringindo-se ao âmbito privado” (Pieper, 2019, p. 19). Essa restrição entre público e privado já é bastante característica da organização social moderna. O que ocorre é que mesmo estando delimitadas em esferas específicas, essas áreas se interseccionam umas com as outras, i.e., possuem pontos de contato. Ao promover o estreitamento condicionado desses complexos independentes, se evidencia uma dinâmica de controle da canalização dos efeitos desses contatos. Assim, por exemplo, a mistura entre religião e política dentro de determinadas fórmulas gera um substrato de influência mais domínio das disposições e motivações. Essa dinâmica não acontecia na Grécia antiga, por exemplo. Os contornos dessas esferas não eram delimitados de maneira tão rigorosa, como por exemplo a religião cívica⁴⁹. As consequências desses arranjos são outras formas de sociedade.

Seguindo nessa mesma linha de religião e modernidade, Arnal, pesquisador dos estudos religiosos, explica que o termo “religião” condiz mais com a lógica da modernidade do que, necessariamente, com as questões levantadas por teóricos do estudo da religião:

“Religião” é uma aglomeração artificial de comportamentos sociais específicos, cuja base de distinção de outros comportamentos sociais é uma função das características específicas da modernidade. Em particular, a modernidade política, fundamento do Estado-nação à sombra do Iluminismo, baseia-se na negatividade em sua organização e autocompreensão. Ou seja, o estado como concebido pela modernidade serve ao propósito de criar uma estrutura na qual os indivíduos que são imaginados para constituir o estado (ou seja, os cidadãos) estejam melhor preparados para perseguir e criar seus próprios significados, para serem livres da agressão dos outros, para que possam buscar e realizar tudo o que consideram ser seu próprio interesse particular e egoísta. Assim, o papel (negativo) do estado é proscriver meios (isto é, se e na medida em que esses meios interferem nas auto-realizações inconstantes dos outros), em vez de prescrever fins (o que representaria uma orientação positiva). E a questão do significado, a especificação e busca de objetivos específicos (isto é, a geração de valores positivos) deve ser deixada inteiramente à *escolha subjetiva do indivíduo*⁵⁰. (Arnal, 2013, p.59)

⁴⁹ Ver *Mito e religião na Grécia antiga* (Vernant, 2018).

⁵⁰ Original em inglês: “‘Religion’ is an artificial agglomeration of specific social behaviors, whose basis of distinction from other social behaviors is a function of the specific characteristics of modernity. In particular, political modernity, the foundation of the nation-state in the shadow of the Enlightenment, is predicated on

É verdade que o apontamento do autor parece contrastar com uma ideia hegemônica do que se assume como religião e ir contra o argumento que buscar evidenciar um caráter *sui generis* da religião pois ao fazer esse recorte do conceito em relação à modernidade, há uma sugestão de que a categoria é mais heterogênea do que homogênea, mais particularista e menos universal. Mas, vejamos, apesar de ser interessante a sugestão de separação da sociedade em esferas distintas o que parece favorecer certa autonomia, há, na ideia, certos limites. O que não podemos esquecer é que essa articulação da religião e sociedade está inserida no complexo epistêmico e hermenêutico da modernidade, o que é o mesmo que dizer que o campo, a bola, as regras e jogo são todos geridos pela colonialidade. Portanto, definir a religião como uma “aglomeração artificial de comportamento sociais” é, no mínimo, excluir a problemática da diferença colonial. Por mais que o conceito possa ser um tanto frouxo, essa simplificação parece jogar para baixo do tapete a complexidade e riqueza das particularidades de tradições religiosas. Não estaríamos criticando a modernidade e seus conceitos com ainda mais modernidade?

David Chidester, por exemplo, em suas abordagens, tem como cerne de sua crítica ao termo religião o panorama do colonialismo. O autor aponta para o uso do conceito de religião como critério para legitimar a dominação colonial e hierarquizar o arsenal cultural de povos subalternizados. Assim, os povos que eram considerados como “sem religião” eram naturalmente inferiores. No outro lado da mesma moeda, há a bifurcação simbólica causada pela própria aplicação do conceito em definir religião de um lado e religiões do outro: “Obviamente, a descoberta de uma ausência de religião implicava que os comentadores europeus em situações coloniais operavam com uma definição implícita de religião, uma definição que era certamente informada por pressupostos cristãos sobre o que contava como religião⁵¹” (Chidester, 2007, p. 428). Assim, o conceito que possui uma aplicabilidade abrangente é carregado de conotação cristã europeia e utilizado para demarcar um “nós e eles”. “Religião” é o cristianismo, “religiões” são as outras, i.e., as religiões de matriz afro, as religiões

negativity in its organization and self-understanding. That is to say, the state as conceived by modernity serves the purpose of creating a frame-work in which the *individuals* who are imagined to constitute the state (i.e., citizens) are best poised to pursue and create *their own* meanings, to be free from the aggression of others so that they may seek and realize whatever it is they may regard to be their own particular, selfish self-interest. Thus, the (negative) role of the state is to *proscribe* means (i.e., if and to the extent that those means interfere with the desultory self-realizations of others), rather than to prescribe ends (which would represent a positive orientation). And the question of meaning, the specification and pursuit of specific goals (i.e., the generation of positive values) is to be left entirely to the *subjective choice of the individual*.” (Arnal, 2013, p. 59).

⁵¹ Original em inglês: “Obviously, the discovery of an absence of religion implied that European commentators in colonial situations were operating with an implicit definition of religion, a definition that was certainly informed by Christian assumptions about what counted as religion” (Chidester, 2007, p. 428).

indígenas, as religiões da Índia⁵². O que fazemos com o conceito, portanto? Há algum fenômeno que pode ser caracterizado como religião ou devemos concordar que “o interessado em religiões *particulares*, de um ponto de vista antropológico, deveria, portanto, partir desse ponto: abrir o conceito abrangente com o qual ele ou ela traduz religião em elementos heterogêneos de acordo com suas características históricas” (Asad, 2010, p. 278)?

Wilfred Cantwell Smith (2006) em seu livro *O sentido e o fim da religião*, partindo de uma investigação histórica e diante do imbróglio que distende de um lado a pretensa universalidade do conceito e do outro lado a sua ineficiência em resumir uma gama plural de fenômenos (que possuem contexto social e histórico específico e características singulares) o que acaba por dificultar qualquer ancoragem numa mesma categoria, propõe o abandono do termo e sua substituição por fé e tradição cumulativa⁵³. Para o autor “os fenômenos que chamamos de religiosos existem sem dúvida alguma, mas a noção de que constituem em si uma entidade distintiva talvez seja uma análise injustificada” (Smith, 2006, p. 29) o que evidencia certa frouxidão no conceito de religião que acarreta mais problemas do que traz soluções. No entanto, utilizo o próprio autor para levantar uma pergunta referente à substituição do conceito. Smith afirma: “Primeiro, há palavras que as pessoas usam. Segundo, há os conceitos em suas mentes; e as palavras são as expressões mais ou menos efetivas desses conceitos. Terceiro, há o mundo real; e os conceitos são expressões mais ou menos adequadas de aspectos desse mundo” (Smith, 2006, p. 280).

Vejamos: se as palavras são as expressões mais ou menos efetivas dos conceitos e os conceitos são as expressões mais ou menos adequadas do mundo, se mudarmos as palavras e os conceitos estaremos, automaticamente, mudando o que o autor chama de mundo real? Se há um fenômeno que podemos indicar como religioso, por mais que, na perspectiva de Strenski, ele não possua uma entidade distintiva, ao substituímos os termos, mudaremos o fenômeno? Não

⁵² Outro autor que problematiza a ideia de religião e religiões, sendo o singular uma referência ao cristianismo e o plural uma referência às outras religiões é Michael Pye em *Refletindo sobre a pluralidade de religiões* (2001). Ao falar sobre o estudo de religiões comparadas, Pye assinala que há duas linhas de pesquisa que se destacam, a escola que considera o estudo da religião e das religiões e a escola que estuda sobre a história das religiões. A primeira linha tende a colocar o cristianismo em primeiro plano e os outros seguimentos religiosos num plano secundário, já “a linha de pensamento que emana da ‘história das religiões’ vê todas as tradições religiosas como igualmente disponíveis na história cultural humana desde o princípio. (Pye, 2001, p. 29).

⁵³ Deixo aqui a própria explicação do autor sobre o que há de ser a fé e tradição cumulativa em sua abordagem: “Com o conceito de ‘fé’ quero denotar fé pessoal. Tentarei elucidar isso no próximo capítulo. Por ora, deixemo-lo significar a experiência ou o envolvimento religioso interior de uma pessoa em particular, o impacto causado nela pelo transcendente, suposto ou real. Com a expressão ‘tradição cumulativa’ quero indicar o conjunto de dados objetivos públicos que constituem o depósito histórico, por assim dizer, da vida religiosa passada da comunidade em questão: templos, escrituras, sistemas teológicos, tipos de dança, instituições legais e outras instituições sociais, convenções, códigos morais, mitos etc., qualquer coisa que pode e é transmitida de pessoa para pessoa, de geração em geração e que um historiador pode observar” (Smith, 2006, p. 145).

seria trocar seis por meia dúzia? Strenski, diante desse debate, ao propor a permanência do conceito faz um observação interessante:

Por outro lado, argumentarei que o tema e o conceito de religião são inevitáveis. Não precisamos temer usá-lo, mesmo que as gerações anteriores de estudiosos tenham enfatizado demais a religião. “Acho que estou certo” em assumir esta posição porque todas as palavras se originam em algum lugar específico, e “religião” não é exceção. A origem da palavra “religião” no Ocidente não a desqualifica de uma aplicação ampla e intercultural tanto quanto a origem árabe da palavra “álgebra” a torna inútil entre culturas⁵⁴. (Strenski, 2015, p. 228).

Destarte, a analogia ao comparar a palavra religião com a palavra “álgebra” é especialmente esclarecedora. O autor sugere que assim como a palavra árabe não a torna inútil em contexto interculturais, o mesmo princípio deve valer para o conceito de religião. A comparação, portanto, aponta para a capacidade dos termos linguísticos, uma vez inseridos no senso comum, transcenderem suas origens específicas e serem aplicáveis de um pouco mais genérica. Ao assumir que o termo de religião não deve ser temido, Strenski assinala a importância de reconhecermos certa inevitabilidade da aplicabilidade dos conceitos. A concepção de conceitos não corre de maneira isolada de necessidades práticas, há na natureza dos conceitos certa retroatividade: ao mesmo tempo que emergem de contextos históricos, inauguram e viabilizam outros eventos, assim devemos, antes de qualquer reação mais acalorada diante das problemáticas que envolvem os conceitos, observar por qual razão eles são acionados em sua finalidade de promover sentidos (Pieper, 2019).

Dito isso, não estou afirmando que devemos considerar a permanência de todo e qualquer conceito a ferro e fogo. É verdade que no decorrer do tempo, os eventos podem ser transformados, as palavras podem ser cambiadas e os conceitos reformulados. Mas, especificamente no caso de nossa pesquisa, creio que em vez de evitarmos o conceito de religião devido a sua origem etimológica e seus troços na calçada da história, devemos estar cientes de seu contexto e aplica-lo de maneira sensível e reflexiva. Ademais, as possibilidades oriundas das críticas circulam num terreno arenoso pois parece que as opções são sempre taxativas: ou não se considera o fenômeno dito religioso e o reduz como substrato de alguma outra área ou o considera por debaixo dos panos ou o considera de modo absoluto e fecha-se os olhos para sua

⁵⁴ Original em inglês: In order hand, I shall argue that the subject and concept of religion are unavoidable. We need not fear using it, even if earlier generations of scholars overemphasized religion. I "think I am right" to take this position because all words originate in some particular place, and "religion" is no exception. The origin of the word, "religion" in the West no more desqualifies it from broad, cross-cultural application that than Arabic origin of the word "algebra" makes it useless across cultures. (Strenski, 2015, p. 228)

intersecção com outros fenômenos. Mas, vejamos: caso a primeira proposta seja eleita, o quanto que se perde pelo caminho? Ao destituir a religião de seu caráter autêntico, inutiliza-se todas as ferramentas metodológicas de acesso e inquirição. Assim como há repertórios de aproximação próprios à psicologia, há repertórios próprios à ciência da religião. E mais, não acabaria se efetivando um triste estreitamento do horizonte do repertório de saberes da humanidade?

Por fim, me parece que falta ainda na maioria das análises relativas ao conceito de religião uma pitada da epistemologia promovida pelos estudos decoloniais. Por mais que sejam pertinentes, por vezes, as críticas parecem andar em círculos. Deveríamos assimilar mais da gnose liminar e desenvolver abordagens que se articulem entre a epistemologia e os saberes subalternizados.

2.2 A abordagem da religião e do cristianismo em Walter Mignolo

Após termos realizado uma explanação relativa à problemática inerente à delimitação do conceito de religião, apontando para os debates que estão em vigência e que envolvem as teorias da religião e, em nossa perspectiva, termos assinalado para a permanência do conceito desde que seu uso se formule dentro de devidos enquadramentos críticos que reconheçam seus limites e os seus contextos de aplicabilidade e, ainda mais, termos proposto que haja de modo mais veemente uso de ferramentas dispostas pela epistemologia advinda dos estudos decoloniais, nos empenharemos em efetuar uma incursão pelas complexas conexões que se estabelecem entre a religião e a colonialidade, utilizando as averiguações relativas ao tema delineadas por Mignolo, desvelando as relações intrincadas que marcaram esses encontros.

A justificativa para essa incursão se assenta na compreensão de que a religião não é uma entidade isolada, mas se constitui na relação com outras esferas e possui desdobramentos significativos no seio social pois, em sua operacionalidade, fornece e distribui cartas significativas que passam a compor o repertório epistêmico e hermenêutico. Ao ser parte constituinte desse conjunto que promove sentidos e interpretações, possui implicações diretas nos modos com que se sustentam narrativas e conseqüentemente nas disposições e motivações dos sujeitos em ampla escala.

Se considerarmos a colonialidade em sua arquitetura multifacetada e seus desdobramentos na colonialidade de saber e colonialidade do ser, para citar dois exemplos, assumimos que seus alcances também se dirigem às expressões religiosas. Portanto, ao explorar as correlações entre religião, cristianismo e colonialidade, estaremos analisando como que a

crisandade dispôs na esteira dos avanços coloniais, ferramentas de subalternização e como que as práticas religiosas diversas foram impactadas pelos encontros coloniais.

Veremos, portanto, a problemática que consiste nas interpelações relativas ao modo com que Mignolo trata ou deixa de tratar as temáticas da religião e como que o cristianismo, de maneira mais específica, emerge em seus trabalhos, levando em consideração que as inquisições ao fenômeno religioso são indispensáveis para uma compreensão ampla da colonialidade e, conseqüentemente, interfere na devida inserção do tema nos desenvolvimentos dos estudos decoloniais. Se há correlações intrincadas entre a esfera da religião e o estabelecimento do edifício da modernidade, cremos que para uma compreensão ampla da colonialidade/modernidade, explanações sobre as práticas religiosas e suas teorias são imprescindíveis.

De início podemos já assinalar que ao nos debruçarmos sobre os trabalhos de Mignolo e estabelecermos um mapeamento do modo com que o autor costura as matérias da colonialidade, de um lado, e do cristianismo e das religiões, de outro, podemos observar alguns pontos importantes que serão evidenciados no decorrer do presente tópico: (i) o cristianismo foi o estopim dos avanços coloniais fornecendo substrato simbólico e epistêmico, portanto está vinculado umbilicalmente à colonialidade; (ii) a teologia cristã funcionou como plataforma que condicionou as possibilidades de engendramento de conceitos, categorias e, conseqüentemente, de hierarquizações; (iii) o cristianismo, entrelaçado ao avanço progressivo da colonialidade, promoveu o ocultamento dos *locus* de enunciação; (iv) pode-se considerar que a concepção do homem universal proposto pelo repertório da colonialidade/modernidade provém de narrativas cristãs e (v) o universalismo da modernidade responsável por fecundar os avanços da subalternização e ocultamento dos povos dominados é irmão gêmeo de certa perspectiva de universalismo dentro do repertório cristão.

Ao delinear as linhas que dão forma e relevo à colonialidade, Mignolo ressalta veementemente a função exercida pelo cristianismo no panorama geral histórico evidenciando o balanço simbólico entre as progressões coloniais e as articulações cristãs. Para o autor, o passo inaugural em direção à formulação do imaginário do sistema colonial/moderno se estabeleceu no que passou para a história como *Orbis universalis christianus* que consistiu numa demarcação geoideológica do planeta tomando como base concepções oriundas do repertório teológico do cristianismo (Mignolo, 2020). Esse primeiro passo foi, posteriormente, o que condicionou as etapas conseguintes da elaboração imagética moderna, como a secularização.

A *Orbis universalis christianus* se processou em duas etapas correlacionadas. A primeira etapa se estabeleceu em conflitos e disputas de territórios e a segunda etapa foi já a

demarcação espacial dos territórios conquistados e eleição de categorias que consolidavam a hierarquização das relações entre povos:

O primeiro impulso para a globalização e a constituição do sistema mundial colonial/moderno surgiu sob o ímpeto do *Orbis universalis christianus*, que foi consolidado com a derrota dos mouros, a expulsão dos judeus e a “descoberta” da América. O segundo momento substituiu a missão cristã pela missão civilizadora, quando um novo tipo de mercantilismo desenvolveu-se em Amsterdã e preparou o terreno para a emergência da França e da Inglaterra, como novas potências imperiais. Se a missão civilizadora foi a versão secular da cristã, a versão religiosa não desapareceu, mas coexistiu com a anterior num papel secundário (Mignolo, 2020, p. 370).

Desse modo, o sonho da *Orbis universalis christianus* possui um valor fundamental pois não representou apenas um evento pretérito cuja data de validade foi vencida, mas, na verdade, o projeto foi reformulado e redirecionado numa versão secularizada, de missão cristã passou a ser missão civilizatória.

Acho importante notar desde já uma nuance significativa que evidencia a importância de um adequado estudo do quadro religioso: Mignolo aponta que a versão religiosa não “desapareceu”, mas coexistiu com a versão secularizada. Vejamos, os eventos não poderiam ter se dado de modo muito diferente. A missão civilizatória surge como resposta contextualizada à versão, à época, vigente, cristã. Com as expansões marítimas, contato direto com uma pluralidade de povos e cosmologias e avanços científicos, as concepções europeias de mundo até então embasadas nas narrativas religiosas cristãs foram, pouco a pouco, sendo revistas e adaptadas como respostas às demandas que emergiam como consequência dos eventos. Portanto, a própria pergunta se estabelece como uma condição de possibilidade das respostas. O fruto não cai muito longe do pé da árvore. Ao entendermos os elementos estruturais da *Orbis universalis christianus*, para dar um exemplo, poderemos, como veremos mais adiante, compreender a dinâmica pretérita que viabilizou o racismo tal qual o conhecemos contemporaneamente.

Maldonato-Torres, filósofo e escritor porto-riquenho, ressalta que com a idealização do projeto *Orbis universalis christianus* se inaugurou uma mudança singular no modo com que se percebia os povos e o espaço: “À medida que iam sendo desenhados os mapas, descritos os povos e estabelecidas as relações entre conquistadores e conquistados, foi emergindo um novo modelo de poder” (Maldonato-Torres, 2008, p. 87). Essas descrições que viabilizam as condições necessárias para a produção de conhecimento e que estabelecem critérios específicos para edificação de cadeias de hierarquias entre os povos encontra recepção originária na matriz

colonial de poder. Vale, aqui, relembrarmos que o conceito colonialidade foi elaborado por Quijano, que assinalou que “um dos eixos fundamentais desse modelo de poder é a classificação social da população mundial em torno da ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial⁵⁵” (Quijano, 2000, p. 533).

Agora, vejamos, as raízes do racismo tal qual o conhecemos na modernidade estão entranhadas na pureza de sangue e na religião (Mignolo, 2018). A ideia de raça, portanto, está estritamente vinculada à concepção de *Orbis universalis christianus*. As demarcações cartográficas e geoideológicas que mudaram radicalmente a concepção de espaço e de relações interculturais tiveram fundamentações epistêmicas e hermenêuticas características. Mignolo aponta para duas camadas ideológicas que estruturam o projeto cristão: a divisão tripartida do mundo nos mapas T/O⁵⁶ e a ideia de pureza de sangue.

O respaldo teológico que sustentava a expressão cartográfica tripartida dos mapas T/O se encontra no livro bíblico de Gênesis, na narrativa de Noé e de seus três filhos, Jafé, Shem e Ham. Essa narrativa bíblica acabou servindo como subsídio simbólico não apenas para os traços que delimitam as fronteiras geográficas, mas, também, para elaborações ideológicas significativas. A concepção preliminar é que a “divisão cristã tripartida do mundo, em Ásia/Shem, África/Ham e Europa Jafé começou a ser aceita desde o século 16” (Mignolo, 2020, p. 51).

Denys Hay⁵⁷ (1968), historiador britânico, em seu livro *Europe: the emergence of an ideia*, efetua um rastreo das tensões históricas e ideológicas que contribuíram, ao longo do tempo, para a construção e formatação da Europa. O autor afirma que o primeiro sujeito a correlacionar as três partes do mundo aos filhos de Noé foi o historiador judeu Flávio Josefo e posteriormente a questão foi desenvolvida ao limite pelos teólogos cristãos Santo Agostinho e seu contemporâneo, São Jerônimo. Ao tecer comentários sobre a história judaica desde o Dilúvio até a época de Abraão, Santo Agostinho assinala heranças dos filhos de Noé. Para Hay, o método interpretativo do teólogo de Hipona se inicia com uma observação etimológica que,

⁵⁵ Original em inglês: “One of the fundamental axes of this model of power is the social classification of the world’s population around the idea of race, a mental construction that expresses the basic experience of colonial domination and pervades the more important dimensions of global power, including its specific rationality: Eurocentrism” (Quijano, 2000, p. 533).

⁵⁶ Os mapas T/O são mapas tipicamente medievais que dividiam o mundo até então conhecido em Europa, Ásia e África. O desenho cartográfico se configurava num círculo (O) que indicava as águas que envolviam as superfícies terrestres e o “T”, colocado no centro do círculo, que indicava os rios Don e Nilo e o Mar Vermelho que separavam os três territórios. Por vezes, esses mapas também podiam conter signos cristãos, como a Árvore da Vida, o Jardim do Éden e outras cenas bíblicas.

⁵⁷ Deixo aqui assinalado que Mignolo (2020), durante o desenvolvimento de seu livro *Histórias locais, projetos globais* parte sobretudo das exposições de Hay sobre o assunto relativo aos mapas T/O, citando e, por vezes, desenvolvendo as ideias do autor.

se desdobrada, evidencia as articulações iniciais que deram origem às categorias de raça, posteriormente utilizadas como ferramentas de hierarquização e subalternização:

O ponto de partida é a consideração dos significados dos nomes hebraicos: Shem é “interpretado” como o “nomeado”; Jafé é “amplitude” (ampliação); Ham é “caloroso”. Shem é “nomeado” porque de sua semente viria a humanidade de Cristo. Jafé é “amplitude”, adequadamente porque, como nós lemos em Gênesis IX ‘Deus ampliará Jafé e ele habitará nas tendas de Shem. E quanto a Ham, “ele certamente representa o tipo caloroso de hereges, quente não em sabedoria, mas em obstinação⁵⁸’. (Hay, 1968, p. 12).

A análise etimológica dos nomes dos personagens bíblicos já predispõe, de certa forma, as informações que serão aplicadas como critérios para a viabilização ou inviabilização de determinados grupos sociais. Ao atribuir significados simbólicos aos nomes, estabelece-se valor intrínseco às entidades que os representam. Na interpretação teológica de Shem como “nomeado”, sugerindo que de sua árvore genealógica sairia a humanidade de Cristo, há prestígio e benção. A concepção de Jafé como “amplo/amplitude” também é bem-conceituada pois indica avanço, conquista e plenitude. No entanto, na contramão das interpretações notórias dos dois primeiros nomes, ao correlacionar Ham com os hereges, qualificando-o, portanto, como sujeito de pouca sabedoria, há uma conotação bastante negativa. Se Shem é o tronco genealógico privilegiado e Jafé é amplitude e grandiosidade, Ham é vergonha, exílio e restrição; maldição.

Seguindo essa mesma esteira teológica de análise e interpretação da árvore genealógica de Noé e da analogia de seus filhos com determinados povos e territórios, São Jerônimo, sacerdote e teólogo, responsável por uma importante versão latina da Bíblia, além de traduzir os textos sacros, teceu comentários que posteriormente, ao serem disseminados publicamente, passaram a compor o repertório imagético da época e, também, foram cristalizados no arsenal teológico cristão. Hay (1968) assinala que em sua exposição do quadro geral dos capítulos IX e X de Gênesis, o teólogo concatena Shem aos judeus cuja geração povoou a Ásia; Jafé aos gentios, cuja geração prosseguiu para a Europa e à geração de Ham, todo o continente africano.

Desse modo, foi esse escopo teológico baseado em averiguações e desdobramentos sobre a narrativa do personagem bíblico Noé e de seus filhos que serviu como plataforma de

⁵⁸ Original em inglês: “The starting point is a consideration of the meaning of the Hebrew names: Shem is 'interpreted' as named'; Japheth is 'breadth' (enlargement); Ham is 'hot' Shem is named' because of his seed was to come the humanity of Christ. Japheth is 'enlarged', appropriately because, as we read in Genesis ix. "God shall enlarge Japheth and he shall dwell in the tents of Shem". And as for Ham, "he surely signifies the hot brand of heretics, hot not in wisdom but in wilfulness.” (Hay, 1968, p. 12).

fundação dos mapas T/O e, também, como respaldo ideológico para elaborações da “pureza de sangue” e “direito dos povos”. A harmonização posterior desses dois princípios confluiu para a concepção de critérios e categorias de classificação que promoveram e validaram os avanços coloniais e fortaleceram a matriz colonial de poder, Mignolo assinala que no século XVI, “pureza de sangue e a religião cristã foram os dois critérios básicos de avaliação: o primeiro era claramente racial e o segundo, teológico. As diferenças coloniais e imperiais desdobraram-se, transformaram-se e cresceram a partir dessas classificações básicas⁵⁹” (Mignolo, 2018, p. 181, tradução própria).

Podemos assinalar, tomando como estudo de caso a questão que estamos desenvolvendo que parte de interpretações de narrativas bíblicas, a repercussão, magnitude e amplitude que as matérias religiosas assumem. Um único fio do carretel teológico cristão se desdobrou numa diversificada e intrincada rede de ideias, categorias e conceitos. Os mapas T/O, a noção da “pureza de sangue” e, como veremos mais abaixo, as discussões do “direito dos povos” não foram especulações isoladas e ingênuas, mas, ao contrário, tiveram como plataforma originária elementos oriundos do repertório religioso cristão. Assim, ao negligenciar as religiões em seus aspectos mais distintos, em seus respectivos modos de operação, mecanismos e articulações internas, corremos o risco de nos aproximar da possibilidade de submeter alguns tipos de pesquisas a um estado de desnutrição epistêmica e hermenêutica.

É crucial que se reconheça no horizonte dos processos formativos da colonialidade, a interconexão que se estabelece entre todo o conjunto simbólico das crenças religiosas e o desenvolvimento das categorias e conceitos. Vejamos, se as diferenças coloniais tiveram como palanque elucubrações teológicas cristãs, como poderíamos analisar as noções de “pureza de sangue” e “direito dos povos” partindo das discussões e tensões promovidas nos debates religiosos? O que os princípios de “pureza de sangue” e de “direitos dos povos” significam? E quais são suas funções nas fórmulas da matriz colonial de poder? Mignolo (2017), em *Colonialidade o lado mais escuro da modernidade* assinala que:

o fundamento histórico da MCP (e conseqüentemente da civilização ocidental) foi teológico: a teologia cristã é responsável por marcar no “sangue” a distinção entre cristãos, mouros e judeus. Apesar da disputa entre as três religiões ter uma longa história, esta foi reconfigurada desde 1492, quando os cristãos conseguiram expulsar os mouros e os judeus da península ibérica e forçar a conversão daqueles que queriam permanecer. Simultaneamente, a configuração racial entre o espanhol, o índio e o africano

⁵⁹ Original em inglês: “In the sixteenth century, purity of blood and Christian religion were the two basic criteria for valuation: the first was clearly racial, the second, theological. Colonial and imperial differences unfolded, transformed, and grew out of these basic classifications” (Mignolo, 2018, p. 181).

começou a tomar forma no Novo Mundo. No século XVIII, o “sangue” como marcador de raça/racismo foi transferido para a pele, e a teologia foi deslocada pela filosofia secular e pelas ciências”. (Mignolo, 2017, p. 5).

A questão que contorna o princípio de “pureza de sangue”, formalizada na Espanha na primeira metade do século XVI, se estabelece, portanto, numa distinção eleita como necessária para que as fronteiras físicas e subjetivas fossem estabelecidas⁶⁰. Foi o corte hermenêutico necessário para validar a separação entre cristãos, mouros e judeus. A expulsão dos mouros e judeus equivaliu à demarcação das fronteiras externas e internas, tendo como limite o Mediterrâneo e como mecanismo de articulação a concepção do conceito de “converso”. Essas categorizações tinham sentido e implicações consideráveis nos mapeamentos geoideológicos. As diferenças subjetivas, levadas ao limite, evidenciavam os padrões e estruturas hierárquicas, o que era socialmente e ideologicamente aceito ou não. “O ‘converso’ não foi tanto um híbrido como um lugar de medo e passagem, de mentira e terror. As razões para a conversão poderiam facilmente ser tanto convicção profunda quanto mera conveniência social” (Mignolo, 2020, p. 54), destarte, ser “converso” não era sinônimo de ser adequadamente validado e aceito no cerne da tessitura social, era, antes, uma definição separatista que indicava inferioridade e promovia marginalização em massa.

Vale, a essa altura, assinalarmos um ponto importante: com a progressão dos eventos históricos e a expansão marítima, o horizonte colonial das Américas nas delimitações da cartografia simbólica cristã foi um ponto de inflexão, i.e., um evento fundamental que contribuiu para a formação do imaginário do mundo colonial/moderno. Se nos mapas T/O as divisões dos povos se organiza de maneira tripartida em torno da Europa, Ásia e África como territórios ocupados pelos três filhos de Noé e suas gerações posteriores, qual seria o lugar simbólico a ser transferido para as Américas?

Mignolo, aponta para a solução da questão e assinala que como Noé não teve quatro filhos, a América passou a ser reconhecida como uma extensão natural dos territórios de Jafé, i.e., da Europa: “o T/O cristão esteve, desde o início do século 16, invisivelmente inscrito em todos os mapas mundiais onde se ‘veem’ quatro continentes” (Mignolo, 2020, p. 51), ou em outras palavras a emergência do quarto continente não implicou num desprezo do esquema simbólico e cartográfico cristão, mas, antes, representou em sua assimilação de modo invisível.

⁶⁰ É importante notar que no século XVI, a “pureza de sangue” se estabeleceu em contornos definitivamente punitivos; era utilizado como critério de marginalização tanto dos conversos quanto daqueles classificados como “sangue infecto” (judeus, mouros, negros) que, por serem ontologicamente desqualificados, eram impedidos de participação efetiva nas ordens sociais, como a ocupação em cargos públicos e eclesiásticos. (Raminelli, 2015)

Desse modo, uma característica específica da matriz colonial de poder é delineada e simulada nessa coordenação das cartografias: suas articulações ocultas. O imaginário do mundo colonial/moderno se organiza de modo bipartido, com elementos que são visíveis e invisíveis, com o que emerge e se apresenta sobre o solo e o que está camuflado e oculto, como raízes, no subsolo (Mignolo, 2020).

Concomitantemente a esses desenvolvimentos simbólicos e cartográficos, surge as discussões em torno do “direito dos povos”. Diferentemente do critério estabelecido pela “pureza de sangue” que tinha um teor punitivo, as elucubrações que tencionaram os “direitos dos povos” tinham em sua teleologia uma tentativa legal e teológica de elaborar um cânone internacional de direito que posteriormente, no século XVIII, com a secularização, se transformou do “direito dos homens e dos cidadãos” (Mignolo, 2020). Dois apontamentos se fazem importantes: (i) as tensões teológicas na busca por uma resposta frente ao confronto com os ameríndios e a viabilização simbólica da escravização dos africanos e (ii) a investida de se propor um paradigma que abrangesse os povos de maneira universalizada.

Mignolo indica que a problemática que contornava as discussões a respeito do “Direito dos Povos” era referente ao encontro com os ameríndios, o grau de essência humana. Como que se explicaria teologicamente esse povo habitante do quarto continente que não encontrava recepção direta e simbólica nas narrativas bíblicas? O autor explica que: “Os ameríndios eram considerados vassalos do rei e servos de Deus; como tal, não poderiam teoricamente, ser escravizados. Deveriam ser instruídos e convertidos ao cristianismo” (Mignolo, 2020, p. 55). Na contramão dessa brecha ideológica na qual foram inseridos os ameríndios, a escravização dos africanos nas transações do comércio do atlântico era normalmente validada pois no imaginário questão já tinham sido associados ao filho obstinado e tolo de Noé, Ham, portanto, na paleta simbólica cristã, ocupavam um lugar preterido e desqualificado.

Ao desqualificar e subalternizar os africanos tomando como base interpretações teológicas cristãs, o caminho para o comércio humano estava pavimentado e a mão de obra escravizada se estabeleceu. Quijano afirma que na constituição da América no espectro de uma nova forma de poder de vocação global, dois foram os pilares que exerceram a função de cernes fundamentais do novo esquema de poder: um foi a concepção de ideia de raça e “o outro processo foi a constituição de uma nova estrutura de controle de trabalho, dos seus recursos e produtos⁶¹” (Quijano, 2000, p. 533, tradução própria). É seguindo nessa mesma via apontada

⁶¹ Original em inglês; coloco aqui o parágrafo inteiro: “Two historical processes associated in the production of that space/time converged and established the two fundamental axes of the new model of power. One was the codification of the differences between conquerors and conquered in the idea of “race,” a supposedly different

pelo sociólogo peruano que Mignolo assinala que “O imaginário continental cristão foi a condição teológica necessária para a emergência da colonialidade e, portanto, da diferença colonial. A diferença colonial amarrada à narrativa da modernidade renascentista⁶²” (Mignolo, 2018, p. 195, tradução própria).

Ora, ao subalternizar os africanos tomando como base as interpretações teológicas cristãs, abriu-se o caminho para a escravização humana o que representou o combustível dos avanços e do balanço econômico da colonialidade. O critério primevo pode ser encontrado, desse modo, na concepção que determinado povo tem com o Deus cristão. Se a avaliação que averigua o grau de essência humana considerou os ameríndios como servos, ainda que inferiores, de Deus, pelo critério perspectivo que se estabelece num certo caráter de relacionamento entre os sujeitos e a divindade importada da Europa, o mesmo critério, ao ser sobreposto às narrativas correlacionadas aos povos de África os desqualificaram ontologicamente, desconsiderando-os da própria essencialidade humana. Assim sendo, para o imaginário do mundo colonial/moderno que se estabelecia, pior do que ser “converso” nos processos da missão cristã, como no caso dos indivíduos das tradições ameríndias ou dos judeus e mouros que permaneceram no território europeu, é ser amaldiçoado, isto é, ter uma relação falida com o Deus do cristianismo. Se somarmos a hermenêutica teológica aos processos de secularização do Iluminismo e da Europa renascentista respaldados em avanços científicos e novas concepções de saber, temos o que Mignolo ressalta, como vimos anteriormente: as demarcações estabelecidas pelo sangue foram transferidas à pele (Mignolo, 2017), ou em outras palavras: os critérios de subalternização ancorados em diferenças religiosas passam a ser ancorados em diferenças biológicas.

O ponto de virada em que os “direitos dos povos” passa a ser “direito dos homens e dos cidadãos” é marcado pelos primeiros passos da secularização o que significa uma sobreposição de eixos: a missão cristã começa a entregar a bandeira do projeto global para a missão civilizatória. “A missão cristã era postulada como conversão do planeta ao cristianismo,

biological structure that placed some in a natural situation of inferiority to the others. The conquistadors assumed this idea as the constitutive, founding element of the relations of domination that the conquest imposed. On this basis, the population of America, and later the world, was classified within the new model of power. The other process was the constitution of a new structure of control of labor and its resources and products. This new structure was an articulation of all historically known previous structures of control of labor, slavery, serfdom, small independent commodity production and reciprocity, together around and upon the basis of capital and the world Market” (Quijano, 2000, p. 533).

⁶² Original em inglês: “The Christian continental imaginary was the necessary theological condition for the emergence of coloniality, and therefore of the colonial difference. The colonial difference tied up with the narrative of Renaissance *modernity*” (Mignolo, 2018, p. 195);

enquanto a missão civilizadora se entrincheirava no conceito secular de razão, com os direitos de homens e cidadãos” (Mignolo, 2020, p.371).

Sobre a questão das rearticulações epistêmicas e hermenêuticas desenvolvidas na passagem do projeto de missão cristã para missão civilizatória sob a insígnia dos “direitos dos homens e cidadão”, Micheline Ishay, teórica política que desenvolve pesquisas acadêmicas no âmbito dos direitos humanos, nos informa:

A declaração dos Direitos dos Homens no final do século dezoito foi um ponto de virada na história. Significava que a partir de então, nada mais e nada menos do que o Homem e não as ordens de Deus ou os costumes da história deveriam ser as fontes do Direito. Independente dos privilégios que a história concedeu a certos estratos da sociedade ou certas nações, a declaração indicava a emancipação do homem de toda a tutela e anunciava que ele já havia atingido a maioridade. Além disso, havia outra implicação da qual os autores estavam apenas parcialmente conscientes. A declaração dos direitos humanos também pretendia ser uma proteção muito necessária na nova era, onde os indivíduos já não estavam seguros nas propriedades em que nasceram ou seguros da sua igualdade perante Deus como cristãos. Em outras palavras, na nova sociedade secularizada e emancipada, os homens já não tinham certeza destes direitos sociais e humanos que até então estavam fora da ordem política e garantidos não pelo governo e pela constituição, mas por forças sociais, espirituais e religiosas⁶³. (Ishay, 2023, p. 466, tradução própria).

Dessa maneira, a mudança do cerne teleológico da missão cristã para a missão civilizatória foi marcada pela abertura de certos registros que tiveram implicações relevantes na transformação social e, ao longo prazo, nas mentalidades dos sujeitos e nos modos de relação que se estabeleciam com toda a comunidade que é partícipe da existência. A emancipação das normas sociais em relação às ordens religiosas cristãs assinalou um fortalecimento epistêmico nas concepções de conhecimento e ciência. No entanto, apesar dessa mudança aparentar ter sido uma substituição permanente e uma exclusão da missão cristã pelos novos paradigmas vinculados ao conceito secular de razão, não podemos esquecer que os projetos globais, em seu *modus operandi*, são metamorfoseados sob o jugo da colonialidade (Mignolo, 2020). Isso

⁶³ Original em inglês: “The declaration of the Rights of Man at the end of the eighteenth century was a turning point in history. It meant nothing more nor less than that from then on Man, and not God’s command or the customs of history, should be the source of Law. Independent of the privileges which history had bestowed upon certain strata of society or certain nations, the declaration indicated man’s emancipation from all tutelage and announced that he had now come of age. Beyond this, there was another implication of which the framers of the declaration were only half aware. The proclamation of human rights was also meant to be a much-needed protection in the new era where individuals were no longer secure in the estates to which they were born or sure of their equality before God as Christians. In other words, in the new secularized and emancipated society, men were no longer sure of these social and human rights which until then had been outside the political order and guaranteed not by government and constitution, but by social, spiritual, and religious forces” (Ishay, 2023, p. 466).

significa dizer que as aspirações da missão cristã não foram extintas, mas foram a plataforma originária da missão civilizatória, e seus sentidos e elementos mais próprios foram rearticulados dentro de novas molduras secularizadas.

Mignolo assinala um ponto importante que evidencia a influência dos signos oriundos do repertório teológico cristão que emergiu com a edição do “direito dos homens e dos cidadãos”. O autor afirma que o novo tipo de direito representou “o imaginário atuante dentro do próprio sistema, buscando a ‘universalidade’ do homem tal como era vista numa Europa já consolidada e possibilitada pelas riquezas que fluíam do mundo colonial de oeste a leste, através do Atlântico” (Mignolo, 2020, p. 55). Mas, vejamos, o que isso significa?

Gerrit W. Gong (1984), autor do livro *Standart of “civilization” in international society*, ao expor as tensões que contribuíram para a emergência da secularização, aponta que as pretensões universalistas promovidas pela secularização e pela ideia de civilização beberam sobremodo em fontes conceituais desenvolvidas pela teologia cristã. A concepção bíblica de pulverização das “boas novas” foi assimilada nos contornos de uma categoria universal que pode recepcionar uma diversidade de outras ideias e entidades. O autor explica: “As aspirações universais cristãs foram facilmente transformadas na noção de uma civilização universal que poderia progredir ao aderir princípios científicos. O progresso na direção da civilização viria à medida que as leis da física, química e biologia fossem aplicadas⁶⁴” (Gong, 1984, p. 51, tradução própria). Isso significa dizer o elemento de universalização do cristianismo foi elevado a uma noção de categoria, e essa categoria foi, posteriormente, aplicada à outras esferas pelos processos de secularização na missão civilizatória sob o sinal da razão.

Mignolo, que parte da mesma linha de pensamento, assinala o problema da universalização no seio da teologia cristã foi o que validou epistemologicamente o projeto da missão cristã, de conversão dos povos. Se no primeiro estágio do projeto global, na missão cristã, a pulverização universal se daria pela via da propagação dos ideais cristãos, no segundo estágio, i.e., na missão civilizatória, a categoria “universal” foi deslocada do âmbito meramente religioso e aplicada ao conhecimento, a razão e à teoria (Mignolo, 2020). O autor assinala:

O padrão da civilização era uma ideia local envolta em uma pretensão universal, que prolongava as aspirações universal do cristianismo, convertendo-o na história local da ciência, igualmente universal em sua

⁶⁴ Original em inglês: “Christianity's universalist aspirations were easily transformed into notions of a universal civilization which could progress by adhering to scientific principles. Progress toward civilization would come as the universal laws of physics, chemistry, and biology were applied, despite the myriad surface manifestations of the different cultures” (Gong, 1984, p.51)

autopercepção. O progresso foi, então, o aliado da civilização para organizar o planeta de forma linear e hierárquica. O progresso absorveu a missão salvadora espacial (que não estava implícita na ideia do próprio progresso) dominante pelo menos até meados do século 18, tanto no mundo católico, como no protestante. A conceitualização da linguagem e do conhecimento dependia da ideologia geral da missão civilizadora e do modelo de civilização. O estágio atual de globalização tem o poder do mercado como seu objetivo final. Esse objetivo pode dispensar os valores atribuído à civilização, pois o objetivo de expandir o mercado não prevê a conversão dos povos ao cristianismo ou à cidadania (Mignolo, 2020, p. 378)

Desse modo, para Mignolo o engendramento do cristianismo pelo recorte da nova fase do projeto global na expressão de missão civilizatória ampliou os horizontes epistêmicos e hermenêuticos favorecendo a elaboração de novos conceitos e categorias. Se na missão cristão o programa se baseia no propósito de uma pretensão salvação universal, por exemplo, no novo modelo civilizatório a salvação passa a ser regida pelo baluarte de progresso. Progresso civilizatório, progresso científico, progresso das humanidades. A disseminação e estabilização do escopo ideológico desses programas no cerne das culturas subalternizadas foi concatenado, posteriormente, na outra fase do projeto global, a tentativa de transforma o planeta num mercado global.

Mas, vejamos um ponto importante. No primeiro capítulo, ao dissertarmos sobre as características mais particulares e o *modus operandi* da matriz colonial de poder, assinalamos que uma das articulações mais elementares, responsável pelo êxito da difusão da epistemologia e hermenêutica da modernidade, com suas funções de elaboração e validação do conhecimento, foi a problemática que circunda os lugares de enunciação. Afirmamos que na colonialidade, se promoveu a ilusão de uma epistemologia “do ponto zero”, isso é uma epistemologia que porta o cetro de uma hipotética razão universal que assim é considerada pois afirma ser neutra, isto é, que esconde o conhecedor enquanto sujeito, em suas dimensões geopolíticas e corpopolíticas, i.e., as suas composições biográficas particulares (Mignolo, 2017), atrás de uma cortina de fumaça de um conhecedor igualmente universal; que esconde o lugar de enunciação, portanto, oculta o lugar de onde parte com seu enunciado.

Em *Desafios coloniais hoje*, Mignolo (2017), ao citar o livro *Pele negra, máscaras brancas* de Franz Fanon, faz um comentário importante. O autor diz que quando Fanon, no final de seu livro, relaciona o ato de pensar ao corpo⁶⁵, se desnuda as implicações do *loci* de enunciação, i.e., o corpo negro em sua condição biográfica, implicado no processo de conhecimento, contextualizado por suas histórias locais e assinalado pela colonialidade. Na

⁶⁵ “Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona” (Fanon, 2008, p.191).

mão contrária dessa delimitação que leva em consideração as circunstâncias do sujeito que se propõe a questionar, a inquerir e a fazer ciência, está o ocultamento do *loci* de enunciação da ciência moderna. No entanto, para o autor argentino, essa tentativa de tornar invisível os pontos de partida epistemológico possui um sujeito, é uma peça dentro de uma engrenagem maior, corresponde a agenda de um projeto.

Vamos rebobinar a fita: se o primeiro projeto global foi a *Orbis christianus universalis* com demarcação de territórios pelo mapa T/O que preteriu povos – e forneceu critério ideológico para a escravização de pessoas – por respaldo de interpretações bíblicas e posteriormente, à medida que os cartógrafos iam demarcando territórios antes não conhecidos, assimilou as Américas ao filho de Noé, Jafé, i.e., a uma extensão ao ocidente de Europa; que sob o baluarte da missão cristã desenvolveu concepções que hierarquizavam os povos como a “pureza de sangue” e o “direito dos povos” e com os avanços coloniais e as novas demandas, nos processos de secularização foi sendo metamorfoseada no novo estágio de missão civilizatória, levando consigo seu repertório ideológico, como por exemplo a categoria de “universalidade”. As raízes para o ocultamento do *loci* de enunciação e da estruturação da epistemologia do “ponto zero” se encontram nos solos da teologia cristã e, posteriormente, com o deslocamento da plataforma religiosa para a científica, com a mudança de “Deus” pelo conhecimento, no egocentrismo científico. Mignolo afirma:

Como é bem sabido, as políticas teo- y ego-lógicas do conhecimento se basearam na supressão tanto da sensibilidade como da localização geohistórica do corpo. Foi precisamente essa supressão o que tornou possível que a teo-política e a geopolítica do conhecimento fossem proclamadas universais. (p.16-17).

Assim sendo, enquanto a epistemologia e hermenêutica dos estudos decoloniais assumem e tornam visíveis a geopolítica e a corpo-política do pensamento, a teologia cristã e a egologia (cartesianismo) ocultam (Mignolo, 2017). É por essa razão, para dar um exemplo, que Mignolo, ao inquerir até mesmo sobre a Declaração dos Direitos Humanos demonstra ter um pé atrás. Se a Declaração dos Direitos Humanos tal como chegou até nós nos dias de hoje, vem de discussões que emergiriam da missão civilizatória e por consequência da missão cristã, i.e., se estão fundamentadas sob o solo epistêmico da colonialidade que se autoproclama universal, é bem possível que nas coordenações internas da declaração estejam vivos modelos ocidentais de civilização pretéritos (Mignolo, 2020), que reforçam as diferenças coloniais.

Gostaria, ainda, de elucidar, com um último exemplo, a relação entre a colonialidade e o cristianismo pelas implicações do trabalho de Santo Agostinho. Mignolo aponta que nas

leituras do Livro Sagrado, “Santo Agostinho presumia os princípios metafísicos de uma unidade original, a partir da qual se poderia explicar a pluralidade e multiplicidade das coisas” (Mignolo, 2020, p. 341). O ponto de acesso a essa unidade original é ilustrado em seu livro *Confissões*, em que o teólogo situa a si mesmo, a sua mente, história e subjetividade em relação a Deus. Desse modo, ao narrar a si mesmo diante de Deus, inaugura-se um arquipélago de narrativas que no limite, são exemplos de pequenas frações de multiplicidades atravessadas. Há o indivíduo, o indivíduo em relação a outro indivíduo, o contexto histórico, a língua, os modos de habitar o mundo vigentes à época etc., todos sendo desdobramentos dessa unidade original que é acessada pela mente, pelo indivíduo.

Ao encontrarem-se nessa esteira epistêmica e hermenêutica, a Europa colonial e a colonialidade herdaram para si todo um conjunto teológico e filosófico de referências. Desse modo, esse indivíduo representado por Santo Agostinho que acessa a unidade primeva e perscruta as multiplicidades que dela provém, concede lugar de acesso para a entidade descendente, o pensamento europeu. Não são os ameríndios ou os africanos que herdaram o carretel teológico cristão, portanto, não são eles que se relacionam com essa realidade. O que lhes cabe é, na fórmula social verticalizada, se posicionarem como aqueles que aceitam passivamente o que a mente europeia narra como substrato da sua conexão com a unidade original. Com o processo de secularização, Deus ou a unidade original é deslocado em função da Razão. Se Santo Agostinho é diante de Deus, Descartes é diante de si mesmo. Mudam-se os atores, mas permanecem os papéis. Novamente, quem acessa essa Razão são os herdeiros do antigo carretel teológico e filosófico, afinal, são eles que possuem as chaves de compreensão. Não à toa Mignolo assinala que,

a geopolítica e a corpo-política (entendidas como a configuração biográfica de gênero, religião, classe, etnia e língua) da configuração de conhecimento e dos desejos epistêmicos foram ocultadas, e a ênfase foi colocada na mente em relação ao Deus e em relação a razão. Assim foi configurada a enunciação da epistemologia ocidental, e assim era a estrutura da enunciação que sustentava a matriz colonial (Mignolo, 2017, p. 6)

Para o autor, a concepção de cristianismo está intimamente entrelaçada aos processos coloniais. Aliás, o cristianismo se configurou como o primeiro estágio dos projetos globais: “Do projeto da *Orbis universalis christianus* aos padrões de civilização na virada do século 20, até o projeto atual de globalização (mercado global), os projetos globais têm sido o projeto hegemônico para o gerenciamento do planeta” (Mignolo, 2020, p. 46).

Por fim, para nosso autor, por mais que o mundo colonial/moderno esteja, hoje, vivendo em sua configuração de Mercado Global, as etapas anteriores permanecem presentes, mesmo que invisivelmente, sob o subsolo do imaginário do mundo moderno, sendo que o berçário ideológico, por mais que os nomes, as regras de jogo e as teleologias desse projeto hegemônico possam ser alternadas, permanecerá sendo o estrado do cristianismo e seu complexo teológico e filosófico.

3 A EPISTEMOLOGIA MODERNA E O DESPREZO PELO FENÔMENO RELIGIOSO: REPENSANDO A ABORDAGEM DA RELIGIÃO NOS ESTUDOS DECOLONIAIS

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial

Ailton Krenak

Chegamos, enfim, ao terceiro e último capítulo de nossa dissertação. Após termos, no primeiro capítulo, adentrado nas águas dos estudos decoloniais, delineando as dimensões históricas e os entraves epistêmicos e hermenêuticos que compõe as estruturas da modernidade/colonialidade, ressaltando características particulares e o *modus operandi* da matriz colonial de poder, com seus mecanismos de subalternização e ocultamento das memórias, dos espaços, dos seres e de todo o arquipélago de tradições, evidenciando, portanto, o palanque de onde emerge a crítica decolonial e termos, também, assinalado complexos epistêmicos da decolonialidade propostos e desenvolvidos por nosso autor, Walter D. Mignolo, como, por exemplo, os conceitos da diferença colonial e a gnose liminar/pensamento fronteiriço; e, posteriormente, dando seguimento à proposta inicial da presente pesquisa, no segundo capítulo, nos debruçamos sobre a problemática que envolve o conceito de religião, sinalizando algumas possibilidades diferentes de chave de acesso ao termo, indicando que das hipóteses vigentes, a que parece mais viável e interessante é consideração do conceito desde que sua utilização seja efetivada de maneira crítica e contextualmente situada e, na segunda parte do segundo capítulo, termos realizado um panorama de modo a apresentar a concepção do cristianismo e, de modo bem sutil, da religião, na obra de Mignolo, vamos, para concluir, destacar o que nos pareceu ser algumas ausências no pensamento do autor de modo a realizar um contraponto com sua elucubração.

Sendo assim, agora é o momento de realizarmos um giro. O nosso giro dar-se-á da seguinte forma: efetuiremos uma costura crítica entre (i) o complexo epistêmico proposto pelos estudos decoloniais, como por exemplo a diferença colonial e a gnose liminar, (ii) a concepção do cristianismo como um projeto global, (iii) a maneira com que a temática da religião é (pouco) abordada nas laborações de Mignolo e (iv) as questões relativas às intersecções entre secularização e a esfera religiosa tendo como pano de fundo os entroncamentos e coordenações que são típicos da modernidade.

Como vimos no capítulo anterior, a perspectiva pela qual Mignolo acessa o cristianismo é sempre dentro dos contornos da colonialidade, i.e., o cristianismo e seus desdobramentos no

quadro de uma missão cristã representou o primeiro estágio de um projeto global que, com o decorrer do movimento da esteira da história, foi se desdobrando e se articulando em outras estágios e modalidades. Como o próprio autor aponta: “não é difícil enxergar que atrás do mercado, com o objetivo de um projeto econômico que se tornou um fim em si mesmo, existem a missão cristã do colonialismo moderno inicial (Renascença) e a missão civilizadora da modernidade secularizada” (Mignolo, 2020, p.46). Assumimos que dentro do recorte que o autor se predispõe a realizar em suas pesquisas, as análises e informações são muito bem concatenadas. Se seguirmos a linha de pensamento de Mignolo, é inegável a afirmação de que o repertório teológico e filosófico cristão esteja postulado na medula da colonialidade. No entanto, nos parece que em alguns momentos, por reduzir e associar estritamente o cristianismo a um projeto global de poder, o autor aparenta ter certo “ranço” e deixa a desejar explicações que poderiam ser mais concisas. Não seria interessante considerar, também, outras possibilidades de análise da teologia e do cristianismo, como as desenvolvidas por Dussel (2013)? Não há uma problemática epistemologicamente fértil na questão levantada pelo autor quando se pergunta como que a “religião dos oprimidos” se transformou no “cristianismo triunfante”? Que poderia, inclusive, incrementar a biblioteca de estudos decoloniais? E mais, será que Grosfoguel (2016) não acabou por apontar uma chave hermenêutica ao separar o cristianismo da cristandade, indicando que essa delimitação pode ter implicações significativas?

Para além das demandas das polêmicas cristãs, inquirio ainda sobre uma notável ausência. Mignolo, para dar dois exemplos, em *Histórias locais, projetos globais* (2020) trata longamente sobre questões relativas às articulações de subalternização epistêmica na literatura e nos saberes; e em *The darker side of the Renaissance* (2003), discorre sobre a colonialidade da memória, das línguas e dos espaços. No entanto, apesar de tratar em seus trabalhos sobre uma miríade de registros das culturas e de falar sobre o cristianismo, o autor pouco se pronuncia sobre as demais religiões. Portanto, cabe nos perguntarmos sobre o que Mignolo acaba por perder em sua análise quando não trata de modo mais detalhado o assunto da religião e por qual razão o pesquisador deixa de fora tal abordagem? Seria ainda resquícios da secularização colonial ou frutos da laicidade em seu labor?

Para investigarmos as questões aqui apontadas, o terceiro capítulo se divide em três seções que se articulam entre si. Na primeira seção, intitulada “O desprezo da religião como uma herança da epistemologia moderna” buscaremos as origens históricas e filosóficas que contribuíram e fundamentaram o atual menosprezo pela religião, assinalando como que se deu a construção no campo das ciências que torna como incompatível a razão e religião.

Observaremos como que essa dicotomia se desenvolveu e como que essa percepção é fruto de desenvolvimentos epistêmicos da própria modernidade.

Na segunda seção do presente capítulo, “A religião como recurso cultural emancipatório”, buscaremos compreender como que a religião se insere nas dinâmicas culturais e como que contribui e influencia na emancipação individual e coletiva. Assim, destacaremos a função da religião nos caminhos formativos e de expressão da identidade cultural, examinando de que maneira as narrativas e práticas religiosas podem atuar como recurso de empoderamento ao proporcionar certa abertura de horizonte hermenêutico ao fornecer aos indivíduos, conjuntos de signos e significados.

Por fim, na terceira e última parte do terceiro e último capítulo, “Pensando na fronteira: o estudo da religião inserido nos estudos decoloniais” adentraremos num território, como o próprio título da seção informa, fronteiro: destacaremos a intersecção entre o estudo da religião e os princípios fundamentais da crítica decoloniais, sinalizando uma perspectiva analítica que sugere a indispensabilidade das averiguações dos estudos da religião nos labores dos estudos decoloniais. Exploraremos, portanto, o conceito de fronteira como um ponto de convergência entre a pluralidade de tradições de pensamentos, assinalando-a como um lugar simbólico que proporciona encontros de diferentes perspectivas e saberes.

Pretendemos, assim, destacar como que uma aplicação das abordagens decoloniais pode enriquecer e questionar o estudo da religião e as narrativas religiosas e vice-versa. Crê-se que o diálogo entre ambos campos de estudo pode ser significativo e instrumental por confluir para a inauguração de uma compreensão mais holística e contextualizada das religiões.

3.1 O desprezo da religião como uma herança da epistemologia moderna

As interações entre religião e conhecimento têm sido o tema de uma plêiade de discussões ao logo dos últimos 500 anos. A Renascença, com seu renovado interesse pelas artes e pelas ciências deu as cartas que serviriam aos jogos dos anos subsequentes, estabelecendo as bases que marcariam as reflexões futuras. É notável que não poderia ser diferente: ao enfrentar o desafio que se organiza em torno da problemática da religião e do conhecimento, a modernidade está, de certa forma, lidando com um problema que ela mesma gerou.

Como vimos no capítulo anterior, o termo “religião” é relativamente recente no compêndio lexical da humanidade, o que sinaliza para uma evolução gradativa das tensões e argumentações que atravessam as concepções e os movimentos históricos ao longo do tempo. Além disso, a barreira que se situa entre a religião e o conhecimento não é uma mera

casualidade, mas, sim, um substrato das articulações e formatações que estavam sendo geridas, teleologicamente inclinadas, para automatizar as esferas sociais dentro dos contornos específicos da própria modernidade (Pieper, 2015).

Num primeiro estágio, as discussões contornavam a tentativa de eleição de uma religião como verdadeira. Havia, assim, a religião dos católicos e a religião dos protestantes; o cristianismo e as religiões, a religião natural e ainda as demais religiões do mundo. Em cada estágio uma ênfase diferente, mas sempre uma mesma fórmula: preferir uma (ou umas) em relação a outra. Por exemplo, ao falar sobre as implicações da utilização do conceito no plural, Smith aponta: “Considero significativo que a expressão ‘religiões do mundo’ tenha sido usada pela primeira vez em um tratado em que essas são apresentadas como tais com o objetivo de refutá-las” (Smith, 2006, p.51). A expressão, portanto, era utilizada numa gangorra em que de um lado a religião/fé cristã se elevava enquanto do outro lado, as demais religiões do mundo eram menosprezadas.

Com os desdobramentos de eventos históricos, i.e., o cartesianismo, Revolução Francesa, Iluminismo e cientificismo do século XX, foram-se solidificando tendências cada vez mais secularistas que encontraram recepção do positivismo comtiano. Panotto, ao tratar do movimento secularista que foi desqualificando e varrendo a religião para debaixo do tapete da ciência, aponta:

A ideia de progresso e a divisão entre Igreja e Estado fomentada em épocas pós-medievais, trouxeram a ideia de que as culturas ocidentais pouco a pouco se livrariam do "fetichismo" da religião através do desenvolvimento tecnológico, urbano e geopolítico. Os preconceitos presentes nessa visão sustentavam que as religiões, de um lado, respondiam ao pensamento mágico (portanto, falso) que reinava no século anterior e, por outro lado, incorporavam a representação das culturas "primitivas" que foram descobertas e exterminadas através do empreendimento colonialista. Em resumo, tudo se encaminhava para as três etapas propostas por Augusto Comte: passar do estado tecnológico ao metafísico, e, finalmente, ao científico. (Panotto, 2020, p. 17).

Desse modo, o que houve foi o seguinte: se no primeiro degrau, a discussão circundava a propagação do cristianismo no estandarte da missão cristã e no segundo degrau, com os avanços coloniais, com o contato e confrontos com outros povos e suas respectivas tradições, o eixo argumentativo foi deslocado para a eleição do cristianismo como religião verdadeira em detrimento das outras expressões religiosas, no terceiro degrau, com o desenvolvimento da missão civilizatória e dos ideais de progresso, com a ascensão da razão como critério emancipatório e após terem tomado as demais culturas como objetos de estudo numa relação

de subalternização verticalizada, foi-se delineando em torno da ideia de religião, certo parecer fetichista. Vejamos, abaixo, alguns momentos significativos da evolução dessa concepção.

Em seu *Curso de filosofia positiva*, publicado pela primeira vez em 1842, Comte (1978) elabora a teoria dos três estados. O autor informa que conforme sua doutrina fundamental “quaisquer de nossas especulações estão inevitavelmente sujeitas, quer no indivíduo, quer na espécie, a passar sucessivamente por três estados teóricos diferentes, que as denominações habituais de teológico, metafísico e positivo” (Comte, 1978, p.42). Assim, o primeiro estado, teológico, é constituído por três registros: o fetichismo, o politeísta e o monoteísta. É caracterizada pela especulação imagética, projeção de vida anímica a outros elementos da natureza e invenção de narrativas que expliquem os acontecimentos externos. O segundo estágio, metafísico, representa uma pequena evolução do teológico. Semelhantemente à teologia, a metafísica empreende seus esforços na tentativa de explicar a natureza mais própria e íntima dos seres, no entanto, em vez de utilizar chaves de interpretação de um campo sobrenatural, ela faz uso de entidades e abstrações; também conhecida como ontologia. O terceiro e último estágio, o positivismo, representa a maturidade do espírito humano. É marcado pela verdadeira observação: “Reconhece de agora em diante como regra fundamental, que toda proposição que não seja estritamente redutível ao simples enunciado de um fato, particular ou geral, não pode oferecer nenhum sentido real e inteligível” (Comte, 1978, p. 47). O terceiro estágio reflete, dessa forma, a postura epistemológica e metodológica característica do positivismo: as proposições que não podem ser reduzidas a enunciados factuais carecem de sentido real, são invalidadas. A ênfase no caráter reducionista reflete a busca por fundamentação empírica e observacional no processo de construção do conhecimento em detrimento de explicações metafísicas que são tidas como demasiadamente abstratas.

Seguindo nessa mesma esteira reducionista, podemos citar como exemplos as elucubrações desenvolvidas por Freud, Durkheim e Marx a respeito da religião. Freud (1996) em *O futuro de uma ilusão*, considera a ilusão como qualidade básica da religião. Para o autor, a religião surge da necessidade humana de lidar com a vulnerabilidade, incerteza e angústia diante do desconhecido e de situações ameaçadoras. Durkheim (2000) em *As formas elementares da vida religiosa* relata a religião como uma instituição fundamental para a manutenção e coesão social, uma fonte que fornece sentido e estabilidade. Já para Marx a religião se insere no escopo das tensões das classes. Pals explica que para os três autores a religião pode ser rastreada até um denominador comum, que em suas abordagens eles seguem uma linha funcionalista com conclusões reducionistas, e tece uma análise interessante: “Isso não diz respeito apenas a explicar um aspecto da religião enquanto outras teorias explicam

outros aspectos. A premissa desse funcionalismo é que ele descobriu o que é básico e fundamental” (Pals, 2019, p.163). Destarte, ocorre algo semelhante ao proposto por Comte: as proposições devem ser reduzidas a enunciados factuais. Isso significa dizer que para os três autores, a religião pode ser retratada ao ser reduzida, pode ser acessada apenas pelo critério de sua funcionalidade, seja esse critério a neurose, a sociedade ou a luta de classes.

Desse modo, podemos observar que o século XX é marcado por um tempo de cultivo das sementes de ideais que foram lançadas nos séculos posteriores. As concepções que foram sendo elaboradas e reelaboradas desde a Renascença, dos progressos coloniais, da Revolução Francesa e Industrial e do Iluminismo culminaram, na esfera da religião, para a queda dos deuses. Se antes as práticas religiosas eram as responsáveis por fornecer uma cosmovisão aos sujeitos, com o progresso da modernidade e a secularização, a religião “perde o lugar outrora atribuído a ela de amálgama da sociedade, de fonte última de sentido e de valores, de unidade capaz de conceder coesão aos fragmentos da vida” (Pieper, 2002, p.131).

Charles Taylor (2007), filósofo canadense, em seu livro *Secular Age*, ao se perguntar sobre o que significa afirmar que vivemos numa era secular, desenha um esquema que aponta para três possibilidades de entendimento do que se chama de secular e secularidade: (i) a secularidade pública; (ii) a negação das crenças religiosas; (iii) a crença religiosa compreendida como uma opção entre muitas outras opções.

A secularidade pública se articula na plataforma dos espaços públicos, consiste no que Taylor (2007, p.2, tradução própria) aponta como o um “esvaziamento da religião das esferas sociais autônomas⁶⁶”. Isso significa dizer que essas esferas sociais autônomas típicas da modernidade (política, economia, educação etc.) não possuem suas respectivas operacionalidades, funcionalidades e teleologias tendo como base qualquer referência a Deus ou a algum sistema de crenças. O autor explica: “as considerações sobre as quais agimos são internas à ‘racionalidade’ de cada esfera – máximo ganho dentro da economia, o maior benefício para o maior número na área política, e assim por diante⁶⁷” (Taylor, 2007, p. 2, tradução própria). Há, portanto, uma referência às esferas do público e do privado e à laicização que é consequência da emergência de desenvolvimentos políticos⁶⁸.

⁶⁶ Original em inglês: “emptying of religion from autonomous social spheres” (Taylor, 2007, p.2).

⁶⁷ Original em inglês: “the considerations we act on are internal to the “rationality” of each sphere—maximum gain within the economy, the greatest benefit to the greatest number in the political area, and so on” (Taylor, 2007, p.2).

⁶⁸ Panotto em *Religiões, política e estado laico: novas abordagens para o contexto latino-americano*, faz um aponta interessante sobre dinâmica separatista de religião e política: “A separação dessas duas áreas não foi sempre parte do imaginário social e, além disso, podemos dizer que foi funcional para muitos elementos da empresa moderna, como mostram alguns estudos sobre os processos de colonização, onde tal diferenciação servia, por

A secularização como negação das crenças religiosas possui um caráter mais existencial, consiste na quebra de confiança nas crenças e práticas religiosas, i.e., na escolha deliberativa em que pessoas escolhem não mais se relacionar com Deus ou pertencerem a uma tradição religiosa pautadas no palanque do cientificismo e racionalidade moderna.

A terceira forma de secularização consiste nas condições da crença. Apesar da separação entre religião e as outras esferas autônomas ser um substrato proveniente do *modus operandi* da modernidade, como bem assinalou Panotto (2020), a pluralidade religiosa também o é. Nesse sentido, caminha Taylor. A crença religiosa passou a ser um entre outros produtos sugeridos no mercado da modernidade. A fé, dessa forma é um elemento opcional, que está lançado no mundo à mercê do arbítrio dos sujeitos.

No mesmo palanque hermenêutico de Taylor, José Casanova, sociólogo da religião espanhol, afirma:

Esta naturalização da “incredulidade” ou “não-religião” como condição humana normal nas sociedades modernas corresponde aos pressupostos das teorias dominantes da secularização, que postularam um declínio progressivo das crenças e práticas religiosas com a crescente modernização, de modo que quanto mais sociedade moderna, tanto mais secular, isto é, menos “religiosa”, ela deveria se tornar⁶⁹. (Casanova, 2013, p.31, tradução própria).

Assim sendo, nesse contexto, é possível de ser observar uma tendência notavelmente proeminente de associar a secularização como um processo intrínseco à modernidade. Essa associação se deve à premissa central de que à medida que as sociedades avançam nos parâmetros da modernização que abrange a disseminação da racionalidade, o progresso científico e as descobertas tecnológicas, menos espaço é outorgado ao fenômeno religioso nas novas configurações do cenário social. A religião começa a ser compreendida como um atraso e retrocesso por não é capaz de acompanhar as rápidas rearticulações e mudanças promovidas pelas equações modernas. Por conseguinte, pouco a pouco, a religião vai sendo esvaziada de sentido e enfraquecida tanto numa perspectiva macro, na malha da sociedade como um todo, quando na perspectiva micro, aquela relacionada diretamente ao indivíduo.

exemplo, para a despolitização das culturas e religiosidades locais e também para a legitimação de uma cosmovisão moderna e ocidental sobre a vida e os processos sociais” (Panotto, 2020, p. 20).

⁶⁹ Original em inglês: “This naturalization of “unbelief” or “non-religion” as the normal human condition in modern societies corresponds to the assumptions of the dominant theories of secularization, which have postulated a progressive decline of religious beliefs and practices with increasing modernization, so that the more modern a society the more secular, that is, the less “religious”, it is supposed to become. That decline of religious beliefs and practices is a relatively recent meaning of the term “secularization” is indicated by the fact that it does not yet appear in the dictionary of most modern European languages” (Casanova, 2013, p.31)

Esse círculo narrativo que sugere que a secularização esteja posta numa relação peculiar com a modernidade é consequência da promoção da racionalidade e dos avanços científicos à postos e papéis significativos. No recinto da sociedade em geral essa dinâmica implica num desvitalização política à medida que os valores e normas passam a emergir cada vez mais de um terreno secularizado, temos a laicidade por exemplo; por outro lado, no recinto particular, como consequência da laicidade, há a pluralização religiosa que infere ao sujeito a possibilidade de arbitrar livremente sobre ter ou não uma religião.

Entretanto, é importante observar que essa correlação não se desenvolve, necessariamente, de maneira linearizada ou não significa que, impreterivelmente, a modernidade significa na secularização, como Pieper (2020, p.145) afirma “é plenamente possível, portanto, utilizar as tecnologias mais avançadas sem abdicar da crença na intervenção de espíritos, demônios etc.”. Deve-se ter no horizonte uma compreensão mais ampla, dado que a relação entre modernidade e secularização é um fenômeno com nuances particulares e, portanto, é situado, ou seja, se insere nos moldes de determinado contexto. Fatores culturais, históricos e sociais são vetores que influenciam na velocidade e nas formas com que determinada sociedade passa por esse processo.

Casanova, por exemplo, assinala que essa relação estabelecida entre modernidade e secularização pode ser analisada de uma plataforma que compreende que a questão transcende um mero declínio religioso automático. Há, para o autor, uma paleta de gradações que deve ser levada em conta nas análises:

Gostaria de sustentar que a secularização, no sentido de ser “desprovido de religião”, não acontece automaticamente como resultado de um processo de modernização, mas precisa antes de ser mediada fenomenologicamente por alguma outra experiência histórica particular. A secularidade autossuficiente, isto é, a ausência de religião, tem mais chances de se tornar a posição normal tomada como certa se for experimentada não simplesmente como uma condição irreflexivamente ingênua, apenas como um fato, mas na verdade como o resultado significativo de um processo quase natural de desenvolvimento⁷⁰. (Casanova, 2013, p.32, tradução própria).

O que se destaca no apontamento do autor é que apesar de, muitas vezes, ser compreendida como uma qualidade intrínseca à modernidade, a secularização existe análises

⁷⁰ Original em inglês: “I would like to maintain that secularization in the sense of being “devoid of religion” does not happen automatically as a result of a processor modernization, but rather needs to be mediated phenomenologically by some other particular historical experience. Self-sufficient secularity, that is, the absence of religion, has a better chance of becoming the normal taken-for-granted position if it is experienced not simply as an unreflexively naïve condition, as just a fact, but actually as the meaningful result of a quasi-natural process of development” (Casanova, 2013, p. 32).

que levem em conta certas nuances. É crucial para Casanova que se reconheça que a secularidade não desponta como uma condição ingênua, automática, mas está imersa em construtos específicos que a intencionam dentro de outros programas. A percepção de que a sociedade moderna, ao passar pelos sucessivos avanços científicos e tecnológicos, resulta numa entidade automaticamente desprovida de religião é questionada à luz da perspectiva de que a secularidade, para que seja efetivada, é articulada como um fenômeno historicamente e epistemologicamente mediado.

Assim sendo, a secularidade autossuficiente, marcada pela ausência de sentido religioso não pode ser considerada de maneira ingênua, mas, sim, como um fenômeno que emerge como resultado de processos que possuem teleologia própria. Ao afirmar que para que a secularização seja mais facilmente aceita há de se ter um repertório fenomenológico por trás que lhe concatene determinado sentido, Casanova se aproxima da temática que desenvolvemos nos capítulos anteriores dessa dissertação: a colonialidade como o lado mais escuro da modernidade. De acordo com a citação, a secularidade, para o autor, é gerida por complexos que articulam fatores históricos, sociais e culturais dentro de um contorno epistêmico, i.e., deve-se criar uma narrativa que publique a secularidade não como um “fato dado”, mas como um avanço, um progresso, um desenvolvimento. Destarte, a secularização não é um destino inevitável, é, antes, uma construção mediada que corresponde a ao cronograma de determinada agenda social.

Nesse ponto da análise, gostaria de começar a desenvolver os primeiros passos de nosso giro, como sinalizado e proposto na introdução do presente capítulo. Como anteriormente destacado, é possível de se observar que Mignolo aborda de maneira relativamente menos proeminente e notável a temática da religião em seus trabalhos. Apesar de aprofundar e desenvolver as matérias do tempo, do espaço, das línguas e da memória – que, diga-se de passagem, são elementos intrinsecamente articulados dentro do contexto religioso⁷¹ – pouco destaca das implicações da religião nos perímetros dos estudos decoloniais. Quando o tema da religião emerge em seus escritos, duas abordagens predominam: (i) a religião cristã, especificamente, é desenvolvida dentro dos contornos da colonialidade, notadamente vinculada aos projetos globais sob a bandeira da missão cristã; e (ii) às demais religiões sobra a singular análise de que foram subalternizadas pelos avanços coloniais.

Assim sendo, (i) o cristianismo ocidental é tomado funcionalmente como um engenho que objetivava uma hegemonia global. Inclusive, em *Histórias locais, projetos globais* (2020), ao explanar sobre alguns pontos da filosofia de Dussel, Mignolo chega a declarar que

⁷¹ Para mais informações ver, por exemplo, *O sagrado e o profano* de Mircea Eliade (2018), *A criação do sagrado* de Walter Burkert (2001) e *O erotismo* de George Bataille (2020).

apesar⁷²de alguns pontos de sua filosofia serem discutíveis por fazerem uso de metáforas provindas do repertório do cristianismo, há, sim considerações importantes⁷³; e em *Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado em identidade política* (2008), ao explanar sobre características do conjunto epistêmico decolonial, o autor afirma que “o pensamento decolonial rejeita, desde o início, qualquer possibilidade de novos resumos universais que irão substituir os existentes (liberais e seus ‘neos’, marxistas e seus ‘neos’, cristãos e seus ‘neos’ ou islâmicos e seus ‘neos’)” (Mignolo, 2008, 321). Vejamos bem, é certo que parte da crítica decolonial faz frente, justamente, à tendência de universalização da modernidade (razão universal, o homem universal etc.), essa é a proposta. No entanto, me parece que ao assumir o cristianismo única e exclusivamente pelo viés de um projeto global, muitas coisas podem acabar se perdendo pelo caminho.

Para aplicarmos algumas ferramentas dos estudos decoloniais, é fundamental que se reconheça que os fenômenos, incluindo as religiões de modo geral e o cristianismo de maneira específica, apresentam fronteira tanto internas quanto externas que vão sendo reformuladas de acordo com os movimentos da esteira histórica. Essa perspectiva revela-se como um elemento indispensável para um estudo analítico e crítico que busca compreender de modo abrangente as dinâmicas inerentes aos fenômenos.

Ao se falar de fronteiras internas, sugere-se que dentro das próprias práticas religiosas existem tensões, divergência, pontos de contato que merecem ser considerados por seres constituintes dos eventos. Ignorar ou negligenciar essas fronteiras (internas e externas) significa em perder uma parte distintiva do fenômeno religioso. Considerá-los, por outro lado, é abrir-se para uma análise sensível que viabiliza uma compreensão abrangente que leva em consideração a complexidade das práticas religiosas e suas interações com outros contextos, como os sociais e políticos.

Quando aplicamos essa chave analítica ao cristianismo, percebemos que a distinção entre cristianismo e cristandade, como aquela assinalada por Grosfuguel em *As estruturas do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios ao longo do século XVI*, é particularmente elucidativa. Ao afirmar “Observe que faço uma distinção entre cristandade e cristianismo. Cristianismo é a tradição espiritual religiosa. Cristandade é quando o cristianismo se transforma em uma ideologia

⁷² Grifo meu.

⁷³ Ver capítulo IV: *Os estudos subalternos são pós-modernos ou pós-coloniais? As políticas e sensibilidades dos lugares geográficos* (p. 232)

utilizada pelo Estado” (Grosfuguel, 2016, p.28), o autor destaca uma fissura interna dentro da própria tradição cristã e essa fissura é determinante para a compreensão desse tradição.

Essa distinção entre a dimensão de uma tradição espiritual-religiosa e a instrumentalização ideológica para fins de governo evidencia não apenas as articulações internas do fenômeno, mas sinaliza para a importância de se estar atento para essas tensões: quando incorporado ao baluarte de ideologias estatais, o repertório de um complexo religioso pode introduzir dinâmicas que distorcem, inclusive, a mensagem original da tradição. O fenômeno religioso passa a sofrer uma série de reformulações que podem, inclusive, ir contra ele mesmo. Não estou, no entanto, defendendo uma ingenuidade das religiões ou do cristianismo, de modo mais específico, diante dos eventos históricos, mas estou tentando apontar que essas nuances e tensões ao serem consideradas, ampliam o horizonte epistêmico e hermenêutico e podem proporcionar abordagens mais robustas e amplas dos objetos.

Para finalizar, quanto às análises da religião nos trabalhos de Mignolo, ao não estender de maneira mais aprofundada o assunto, o que me parece é que o autor ainda herda certa tendência da epistemologia moderna. O que estou dizendo é o seguinte: num panorama geral dos avanços coloniais temos a missão cristã, a missão civilizatória, o desenvolvimento e o mercado global (Mignolo, 2020). Cada etapa corresponde a uma etapa do projeto hegemônico, são histórias locais elevadas à estatura de projetos globais. Se no primeiro estágio a teleologia circundava a conversão dos povos e o critério era a relação entre os sujeitos e o Deus cristão, na segunda etapa, com o deslocamento da ênfase religiosa pelos avanços da racionalidade, o critério era medido pelo homem universal e o racionalismo científico e universal. É o que o autor chama de teopolítica e egopolítica. No entanto, com os avanços científicos e tecnológicos, o repertório epistêmico e hermenêutico foi sendo ajustado de acordo com as demandas que iam surgindo e com os novos objetivos traçados. A colonialidade de poder foi sendo formulada como o lado mais escuro da modernidade. Desse modo, como vimos, a colonialidade recebe o conjunto filosófico e teológico cristão e o reformula nos ideais de razão. Concomitantemente as correntes de secularização vão sendo desenvolvidas. Portanto, embora possa parecer haver uma distinção entre o cristianismo e a secularização, podemos problematizar se a secularização não é, ela mesma, de certa forma, herdeira desse cristianismo colonial, rearticulado em ideais universais da razão. Se num primeiro momento desejou-se converter os sujeitos, num segundo momento, com a propaganda civilizatória as narrativas se articularam em torno de um esvaziamento da dimensão religiosa sob a égide de um projeto de desenvolvimento, como apontou Casanova (2013).

Desse modo, a secularização, pulverizada por uma narrativa apoteótica, pode ser ainda mais um dos tentáculos da matriz colonial de poder: uma vez metamorfoseada o repertório da religião cristã colonial pela coroa da razão universal e dos progressos científicos e tecnológicos, todos os demais repertórios e expressões religiosas devem seguir o mesmo caminho.

3.2 A religião como recurso cultural emancipatório

Após termos realizado um delineamento do quadro geral das questões que envolvem a problemática da secularização, assinalando sua intrínseca relação com a modernidade e apontando para o movimento de enfraquecimento da religião como uma suposta consequência dos avanços da racionalização, do cientificismo e progresso tecnológico no panorama do desenvolvimento civilizatório; e termos indicado que, nos trabalhos elaborados por Mignolo, a ausência de maiores elucubrações sobre o tema da religião pode ser indício de certa herança da epistemologia moderna. E, ainda, termos também sugerido que por mais que o cristianismo seja tomado na perspectiva de um projeto global, há de se considerar as fronteiras internas e externas dentro de sua própria constituição para que não se acabe por jogar o bebê fora junto com a água da banheira, buscaremos, sem desconsiderarmos as más implicações que podem surgir de uma administração enviesada dos artificios religiosos, na continuidade desse capítulo, empreender uma análise que nos proporcione compreender a religião em sua modalidade de recurso cultural emancipatório.

Primeiramente, é mister que examinemos o que significa dizer “emancipatório” nesse contexto específico. Nossa pesquisa procura se aprofundar na delineação do panorama da colonialidade, explorando sua operacionalidade, funcionalidade e teleologia, como vetores fundantes da epistemologia decolonial. É crucial ressaltar que, sem os avanços coloniais, a própria crítica decolonial não teria uma base substantiva para existir, um porquê de ser. Inclusive, delineamos que o próprio termo “colonialidade” é emergente dos estudos decoloniais, i.e., que ao se nomear explicitamente os esquemas de subalternização epistêmica e hermenêutica da matriz colonial de poder, desnudou-se as sombras mais obscuras da modernidade, trazendo à luz o fenômeno que outrora permanecia oculto. Ao trazer à arena das análises a colonialidade, abriu-se caminho e viabilizou-se o desenvolvimento de críticas

Observamos, assim, que a colonialidade age como um agente anestésico sobre as culturas em prol da manutenção e perpetuação de seus próprios esquemas que seguem linhas de projetos globais. É seguindo essa equação que a colonialidade desempenha o papel de histórias locais, como o conjunto de matizes culturais da Europa, à categoria de um projeto

global, sendo que esse projeto global, articulado por mecanismos epistêmicos e hermenêuticos oculta histórias locais dos demais povos, com seus saberes, memórias e modos de habitar o mundo em troca do projeto hegemônico proposto pela matriz colonial de poder (Mignolo, 2020).

Destarte, compreendemos que a colonialidade não apenas molda e reformula as narrativas culturais particulares, mas influencia na forma com que essas narrativas são compreendidas dentro do espectro de marginalização. Portanto, a matriz colonial de poder não apenas anestesia as nuances culturais, mas as instrumentaliza em direção às narrativas dos projetos globais.

Nesse sentido, quando buscamos averiguar o caráter emancipatório da religião, estamos, em outras palavras, analisando se o complexo religioso pode ser um registro que promove resistência à colonialidade. E, se sim, de que maneira essa resistência se desenvolve e como que promove um “resgate de vozes”, i.e., uma revitalização do que estava apagado diante das forças hegemônicas que marginalizam as culturas.

Vejamos, é preciso, portanto, que partamos de algum lugar. Por mais redundante que possa parecer, para que a religião tenha um caráter emancipatório é preciso que, antes ela seja alguma coisa. É verdade que, como vimos no capítulo anterior, há um imbróglio extenso que envolve a determinação do conceito de religião, se há um fenômeno *sui generis*, se o que chamamos de religião é um substrato menor e proveniente de outra esfera etc., mas, por fim, assumimos que das opções apresentadas, a que nos parece mais interessante é a permanência do conceito – o que implica na concepção de que de fato há alguma coisa que podemos apontar e nomear como religião – desde que seu uso seja realizado de modo consciente e crítico. Sem mais delongas, observemos o seguinte esquema proposto pelo antropólogo Clifford Geertz em seu livro *A interpretação das culturas*:

Uma religião é: (1) um sistema de símbolos que actua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (Geertz, 2008, p. 67).

De início, podemos assinalar que na conceituação de religião proposta pelo autor, há uma perspectiva abrangente sobre os entroncamentos do complexo religioso. Geertz propõe uma definição que vai além de especificismos reducionistas. É claro que a definição já é uma redução, toda definição assim o é, mas nesse caso não subtrai da religião certo caráter autêntico numa equação que a relacione com qualquer outra esfera, antes, funciona como um resumo que

mapeia a topografia religiosa para que se proporcione uma compreensão mais abrangente *do*⁷⁴ fenômeno religioso.

O autor começa por destacar a religião como um “sistema de símbolos” que possui implicações significativas na experiência de existência humana. Em sua proposta, símbolos são “formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças” (Geertz, 2008, p. 67). Certo, mas o que isso significa?

Diferentemente de dados biológicos que já vêm inscritos no sistema corpóreo e que determinam um quadro de funcionalidades específicas das entidades, os símbolos são fonte de conteúdo extrínseco (Geertz, 2008). Ou em outras palavras, enquanto um animal, possui em seu código genético as suas predisposições situacionais, como por exemplo, quais tipos de alimento devem ser evitados e quais devem servir como subsídio, quais tipos de lugar devem ser habitados e quais são inóspitos, quais tipos de outros animais são amigáveis e quais representam perigo pôr poderem o tomar como presa, os seres humanos, para além de possuírem o repertório genético, também se consultam com conjuntos de significados que são extrínsecos a ele. Um cachorro já nasce sabendo ser um cachorro, um homem ou uma mulher, não.

É nesse sentido que os símbolos são fonte de conteúdo extrínseco. O ser humano aprende a ser humano por estar inserido em determinado complexo cultural, que por sua vez, é estruturado em complexos simbólicos menores. Para explicar, o autor dá o exemplo do castor. O castor, para construir um dique não precisa de nada que lhe seja extrínseco além do lugar e do material (galhos, troncos, folhas), isso ocorre pois ele já tem intrinsecamente estabelecido o seu modo adequado de agir. O mesmo não acontece com o homem/mulher. O ser humano não possui, inscrito em seu repertório genético, o modo adequado de construir uma casa, por exemplo. Ele precisa acessar a informação do que é uma casa e de como construí-la em modelos que lhe são externos. Esses modelos de saberes (o que é uma casa e como construí-la; o que é um alimento e como adquiri-lo etc.) vão se relacionando uns com os outros e formam redes extensas de significados. Podemos ainda destacar que quando afirmamos que um modelo de saber informa *o que é* a coisa e o outro *como*⁷⁵ usá-la, se observarmos atentamente, podemos delimitar duas categorias.

Ambas as categorias possuem delimitações de esfera prática e essa esfera prática é o que vai isolar os símbolos de outras modalidades de instrução: a prática da primeira categoria é a prática de produzir sentidos enquanto a prática da segunda categoria é a prática de – para usar,

⁷⁴ Grifo de ênfase.

⁷⁵ Grifo de ênfase.

en passant, um termo heideggeriano – pre-ocupação, i.e., um modo de se ocupar com a coisa, de estar-com a coisa, indica funcionalidade.

Geertz assinala que são os modelo *de* e modelo *para*⁷⁶. Enquanto os modelo *para* indicam modo de fazer e de se ocupar, sejam modos mais ou menos automatizados, os modelo *de* caminham na composição de nas palavras do autor:

Os modelos *de* processos – linguístico, gráfico, mecânico, natural etc., que funcionam não para fornecer fontes de informações em termos das quais outros processos podem ser padronizados, mas para representar esses processos padronizados como tal, para expressar sua estrutura num meio alternativo – são muito mais raros [...] A percepção da congruência estrutural entre um conjunto de processos, atividades, relações, entidades e assim por diante, e um outro conjunto para o qual ele atua como um programa, de forma que o programa possa ser tomado como uma representação ou uma concepção – um símbolo – do programado, é a essência do pensamento humano. A intertransponibilidade dos modelos *para* e dos modelos *de*⁷⁷ que a formulação simbólica torna possível é a característica mais distinta de nossa mentalidade. (Geertz, 2008, p.70).

Desse modo, é nessa linha argumentativa e pelo delineamento da operacionalidade do complexo simbólico que o autor assinala que os símbolos são vetores de cristalização, i.e., que fixam o substrato das experiências em formas perceptíveis. Ao serem cristalizadas e organizadas em códigos, as nuances e matizes da vida humana são passíveis de transmissão, podem ser compartilhadas e interpretadas coletivamente. É justamente esse processo que, ao longo prazo, concretiza os sentidos em eixos simbólicos maiores: ideias, atitudes, crenças etc. Os símbolos, ao tornarem tangíveis as complexas experiências da humanidade, exercem uma função crucial na transmissão intergeracional de conhecimento, valores e significados culturais.

Agora, façamos um giro e observemos as ênfases simbólicas dentro do espectro religioso: “os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos*⁷⁸ de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade” (Geertz, 2008, p. 66-67). E são os responsáveis por articular a unidade individual social (o sujeito) e o corpo social amplo (a sociedade) nos enquadramentos de uma cosmovisão.

É inegável, portanto, que os símbolos religiosos funcionem como que guardiões da tradição de um povo. É no complexo simbólico religioso, de seus mitos e ritos, que as motivações e disposições, os modos de habitar o mundo, as fórmulas de relação interpessoais e

⁷⁶ Grifo de ênfase.

⁷⁷ Grifos do autor.

⁷⁸ Para o autor, o *ethos* de um povo é seu conjunto de disposições e motivações (ver p. 86).

os conjuntos epistêmicos e hermenêuticos são transmitidos, portanto, um símbolo religioso é uma chave de acesso à realidade significativa. Semelhantemente à essa linha de interpretação dos símbolos, Nogueira, cientista da religião brasileiro, em seu texto *Linguagens religiosas: origem, estrutura e dinâmicas*, ao correlacionar questões estéticas às questões religiosas assinalada que o complexo simbólico arte/religião “constitui numa forma privilegiada de modelização do mundo. Ele não só expressa o mundo, mas transforma, adapta, traduz e constrói a percepção do mesmo segundo suas próprias regras. Nesse sentido a religião se comporta como linguagem, linguagem da cultura” (Nogueira, 2021, p. 453).

Por conseguinte, o complexo simbólico da religião emerge como uma força poderosa na própria construção e interpretação do mundo e, portanto, situa-se como um elemento central na experiência humana. Ao ser correlacionada a um complexo simbólico, a religião não apenas expressa concepções sobre os deuses, demônios etc., mas abre horizonte de sentido e assume uma posição transformadora, responsável por moldar complexos menores e maiores, i.e., percepções individuais e coletivas por meio de símbolos, narrativas e rituais. Dessa forma, nos símbolos estão depositadas identidades, valores e fórmulas de relações sociais, significados que trazem robustez à própria experiência de vida por fornecer alento às questões existenciais.

Agora, pode-se inquirir, onde se pretende chegar com essa explanação? Vejamos, começamos a presente subseção do terceiro capítulo alegando que dentro das dinâmicas da colonialidade/modernidade, a religião, no cenário de subalternização das tradições pelos projetos hegemônicos, poderia exercer o papel de um recurso emancipatório, o que foi assinalado como um movimento de resgate de vozes silenciadas como, por exemplo, a consideração de saberes marginalizados e revitalização de modos de habitar o mundo que foram excluídos por não corresponderem às agendas epistêmicas e hermenêuticas da modernidade. Os símbolos religiosos das tradições que sofreram com os avanços coloniais, conseqüentemente, também foram vilipendiados e substituídos. Dada a explanação realizada acima, de que os símbolos são os vetores que cristalizam as experiências e a transformam em códigos passíveis de transmissão e, portanto, funcionam como registros importantes de acesso à realidade e do conjunto de memórias de determinada tradição, estou propondo que ao realizarmos um retorno às fontes simbólicas religiosas, há de se encontrar uma miríade de potências hermenêuticas, epistêmicas e de cosmovisões escondidas.

Essa miríade de possibilidades arquivadas na religião, podem, pela operacionalidade simbólica, trazer à tona novas disposições, motivações e concepções de mundo. Portanto, estou alegando que a concepção da religião como recurso emancipatório é um desdobramento do pensamento liminar, é um colocar-se na fronteira, compreender o contexto atual sobreposto às

matizes históricas e pretéritas e “esperançar” projeções sobre o próprio horizonte futuro. Pode-se ainda perguntar: mas esse movimento de resgate dos repertórios subalternizados também equivale à religião cristã, dado que seu conjunto de sentidos foi instrumentalizado nos processos coloniais? Sim, eu diria. Se usarmos o conceito de fronteiras, do modo como proposto nesse capítulo, podemos concluir que apesar de parte do repertório cristão ter sido utilizado como estandarte de uma missão global, o cristianismo (ou melhor, os cristianismos) foi instrumentalizado pela cristandade (Grosfuguel, 2016) no decorrer dos séculos numa espécie de autofagia. O cristianismo triunfante colonial não é o mesmo que o cristianismo periférico. Será que nada podemos tirar das elucubrações teológica latino-americana, por exemplo? Seriam, elas não decoloniais por partirem de um conjunto de símbolos cristãos? Podemos, quem sabe, observar numa análise futura, qual a dimensão epistemológica e hermenêutica de um cristianismo dos silêncios, i.e., a parte da religião cristã que reside nas margens do sistema.

Por fim, gostaria de finalizar a presente parte usando como ilustração que exprime o caráter emancipatório da religião como guardião do repertório cultural, algumas provocações delineadas por Luiz Antônio Simas, historiador brasileiro que escreve sobre características bem particulares do contexto do Brasil.

Em seu livro *O corpo encantado das ruas* (2019), Simas faz um verdadeiro passeio pelos sabores e texturas das narrativas culturais brasileiras. O autor costura o imaginário popular assinalando elementos que atravessam os limites sociais em que foram engendrados e sempre deixa em aberto questões sobre quando o sagrado sacraliza o profano e quando o profano profana o sagrado. Por exemplo: se um sujeito beber um copo de cerveja na porta de uma igreja, a cerveja está sendo sacralizada ou templo profanado?

Nos capítulos seis e sete, *Imaginação percussiva* e *Qual é o povo que não Bate o seu tambor*, Simas problematiza a intersecção entre o samba e as religiosidades brasileiras de matrizes afro-ameríndias. O autor explica que dentro do escopo dessas religiões, os tocadores de tambores rituais devem se alfabetizar musicalmente nos ritmos certos de cada divindade. Por exemplo, o ritmo da batida de Oxóssi é diferente do ritmo da batida de Omolu. Simas aponta para duas questões a partir da identificação dos batuques om os orixás e dos tambores do samba: (i) que as batidas religiosas invadem a avenida durante o carnaval, ou seja, são deslocadas do espaço religioso para o espaço comum, no entanto, apenas quem é alfabetizado na pedagogia dos batuques. O autor assinala que esse deslocamento do ritmo sagrado para uma festa num espaço profano acontece porque “as escolas de samba e terreiros são, em larga medida, extensões de uma mesma coisa: instituições associativas de invenção, construção, dinamização e manutenção de identidades comunitárias” (Simas, 2019, p. 25). Nesse sentido, o ritmo

expresso na figura do tambor costura e faz reviver uma plêiade de sentidos que a diáspora negreira fragmentou. E (ii) ao contar a origem do surdo de terceira utilizando no samba, Simas relata que o instrumento que serve para realizar algo como uma síncope, i.e., para marcar batidas irregulares entre as marcações regulares, simboliza e necessita de uma “imaginação percussiva” pois a batida se assemelha ao movimento de Exu, é imprevisível e disruptivo. Partindo dessa confluência entre as marcações irregulares do surdo de terceira e o movimento disruptivo de Exu, Simas problematiza:

Nada mais distante da “imaginação percussiva” que a vida que andamos levando, enjaulados em hospícios de concreto, desencantados do mundo, condecorados com tarjas pretas. Parecemos eufóricos desmedidos ou silenciosos deslocados. Educados numa lógica normativa, somos incapazes de atentar para culturas que subvertem ritmos, rompem constâncias, acham soluções imprevisíveis e criam maneiras de preencher os vazios. (Simas, 2019, p. 21).

O que podemos observar dessas articulações elaboradas pelo autor é que o *loci* de enunciação de sua crítica encontra-se na plataforma de sua experiência religiosa e das interlocuções da gramática do complexo da religião com sua experiência pessoa com as rodas de samba. É a religião, portanto, que fornece repertório de sentido e força para resistência. A crítica, inclusive, se direciona aos padrões de lógica normativa, i.e., aqueles que vêm herdados pela matriz colonial de poder. Nesse exemplo, torna-se clara a dimensão da religião como recurso emancipatório, que desnuda os esquemas que foram estabelecidos pelos avanços coloniais. Inclusive, vale ainda ressaltar que Simas, partindo da dinâmica do surdo de terceira e dos movimentos de Exu, aponta no horizonte epistêmico o conceito de “imaginação percussiva” que, se assimilado, poder vir a servir como uma chave hermenêutica singular que foge do conjunto conceitual hegemônico ocidental e nega a o *loci* moderno do “ponto zero” que arroga para si neutralidade epistêmica. Em seu caso, o enunciado é geo e corpo-politicamente situado: “há no idioma dos tambores um potencial educativo vigoroso de elucidação dos mundos e de interpretação da vida” (Simas, 2019, p.25).

3.3 Pensando na fronteira: o estudo da religião inserido nos estudos decoloniais

Chegamos na terceira e última parte do terceiro e último capítulo. Na presente conjuntura, após termos percorrido pelo repertório epistêmico da decolonialidade, a concepção de cristianismo como primeiro baluarte dos projetos globais em Mignolo, a problemática da

secularização e as implicações da necessidade de um aprofundamento temático pelos estudos decoloniais no território da religião, assinalando que o complexo religioso pode vir a ser um recurso emancipatório por nele residir um arquipélago simbólico que transmite sentido e que gerencia os recursos das tradições, realizemos uma justaposição: a proposta da inquisição é compor um cenário de encontros entre as tendências dispostas nas análises da religião e a proposta epistêmica da decolonialidade.

Para tanto, na presente seção podemos partir de um ponto de tensão que surge quando tomamos a religião como objeto de estudo: a ambivalência do fenômeno religioso. Essa ambiguidade se desdobra de duas maneiras, tanto da religião enquanto um sistema fechado, i.e., suas próprias articulações, operacionalidades, teleologias, quanto quando a religião é tomada como objeto de averiguação por parte dos pesquisadores.

Vejam os seguintes: por um lado temos a análise do pesquisador, por outro temos a experiência direta do fenômeno pelo fiel; por um lado os estudiosos da religião precisam de certo “distanciamento” do fenômeno religioso, por outro lado, sem uma tentativa de compreensão do fenômeno *ad intra*, pode-se cometer certos excessos nas abordagens numa tentativa de querer fazer com que o objeto de estudo atenda as demandas do recorte da pesquisa, dos entraves metodológicos, das finalidades da averiguação etc.

Smith, ao apontar para as dificuldades que podem ser encontradas nos estudos da religião faz a seguinte observação:

o cientista não se deixa intimidar por acusações de irreverência: ele escrutinará tudo o que estiver ao seu alcance, sacrossanto ou não. Mas, [...] ele precisa, por uma questão de integridade, fazer uma pausa: que seu escrutínio de coisas sagradas está viciado pela inadequação inerente do método em relação ao material. Pessoas religiosas acusam que o estudo objetivo da religião omite exatamente a parte importante da religião; analisam-se as exterioridades, mas se desconsidera o âmago da questão, submetendo à análise o único aspecto da história religiosa que pode ser estudada – ou seja, as manifestações mundanas -, enquanto se negligencia, não se compreende ou se é incapaz de lidar efetivamente com a única parcela de significação essencial. (Smith, 20106, p. 17).

Ao se considerar essa ambiguidade entre o estudo realizado pelo pesquisador e a experiência direta do fenômeno pelo fiel, nos deparamos um delicado equilíbrio a ser metodologicamente calculado pelo investigador. Se há de se ter certa imparcialidade diante do objeto de estudo para que se assegure uma análise crítica, rigorosa e objetiva, que evite que projeções desmedidas sejam lançadas nas interpretações, por outro lado, a compreensão *ad intra*

pode ser fundamental para que se reconheça o fenômeno numa perspectiva mais próxima e sensível e que se evite interpretações distorcidas do objeto.

O estudioso da religião, dessa forma, enfrenta um obstáculo metodológico: há de se articular um sistema que possibilite uma análise distanciada sem que se cometa excessos em suas conclusões, i.e., que tente dobrar o objeto para que atenda às próprias demandas ou ainda uma abordagem demasiadamente crítica que esvazie as características muito particulares de determinado complexo religioso, ao mesmo tempo que incorpore uma abordagem mais sensível e que, se possível e/ou necessário, considere a perspectiva *ad intra*. Desse modo é mister que se tenha no horizonte hermenêutico que “a religião simultaneamente liberta e oprime, constrói e destrói, levanta e derruba, fere e cura. Se não for entendida nessa ambiguidade, algo de importante se perde na compreensão da religião” (Pieper, 2015, p. 2024). Se o fenômeno religioso é compreendido pela ambiguidade que lhe é inerente, os receios de se observar um aspecto negativo ou o desejo de se projetar uma aureola de cristal sobre determinado complexo religioso se transforma numa tentativa de equilíbrio e objetividade, num ponderamento necessário para a realização de qualquer estudo, na verdade⁷⁹.

Diante desse imbróglio, uma ferramenta metodológica que pode ser assumida, que é oriunda dos estudos decoloniais e que vimos no primeiro capítulo, é a noção do *loci* de enunciação. Para além de ser um dispositivo que desnuda a ocultação geo e corpo- ideológica da razão universal e do racionalismo científico justamente por assinalar que não há procedimentos epistemológicos e hermenêuticos que partam de um “ponto zero”, o que significa dizer que toda enunciação possui algum grau de “situacionalidade”, i.e., é atravessada por dados biológicos, biográficos, contextuais etc., o *loci* de enunciação como num jogo de espelhos, sugere uma sinceridade intelectual significativa. Por exemplo, foi ao se colocar em

⁷⁹ Acho interessante de se notar como que esse receio ou desejo são preponderantes nos estudos da religião. É verdade que há uma biblioteca de pesquisas tendenciosas, no entanto, quando o objeto de pesquisa é de matéria religiosa essa biblioteca de pesquisas tendenciosas aumenta sobremodo os seus volumes. O que me parece é que emerge dessa tensão de realidades diametralmente opostas em que (i) ou se tem “muitos dedos” para lidar com o assunto (ii) ou o pesquisador chega com o “pé na porta” evidencia o quão forte é a religião em sua função de guardião de sentidos comunitários. Quando a análise aperta para o lado de religião, os que se afeiçoam pelos símbolos daquela determinada tradição parecem quase que levar as considerações para um lado pessoal. E, bem, diante de tudo o que tratamos até aqui na pesquisa, espera-se que se perceba que dificilmente seria diferente. A religião molda cosmovisões e o sujeito se compreende *a partir* dessas cosmovisões. Em críticas muito ferrenhas, quando uma cosmovisão é apontada como danosa, por exemplo, a qualidade parece ser direcionada ao próprio sujeito que participa daquele universo. Quando a análise é muito adoçada ou muito ferrenha por parte do pesquisador, o que parece que se evidencia é a paixão, no sentido de sofrer mesmo, de ser atravessado pelo assunto. No primeiro caso, evidentemente essa relação entre sujeito e religião se deu de maneira positiva ou agradável e pode ser um tanto ingênua ou prepotente; e no segundo caso, a relação se deu por desavença ou desagrado e pode ser igualmente ingênua ou prepotente.

xeque a enunciação que se desvendou que “a modernidade não é um desdobramento ontológico da história, mas a narrativa hegemônica da civilização ocidental” (Mignolo, 2017, p.25).

O que quero dizer é que ao se averiguar não apenas o enunciado, mas a enunciação, i.e., o processo mais amplo de produção de enunciados, e inquirir sobre todos os elementos que compõe essa enunciação como os contextos culturais, sociais, psicológicos e até mesmo a função dos interlocutores no processo de comunicação, pode-se alcançar o equilíbrio almejado entre os dois lados da corda que tencionam a religião, o pesquisador e o religioso. Por exemplo, até mesmo a efervescência de algum religioso diante de determinada análise pode ser considerada como uma hipótese e evidência. E num sentido mais pessoal, o pesquisador parte de um lugar estando devidamente consciente das linhas que o atravessam e assume em suas abordagens as suas tendências, de modo que, caso as conclusões dos estudos as frustrem, essa frustração pode ser aceita de bom grado num quadro de pesquisa científica pois a própria abordagem já será holística e informada.

Outra perspectiva de abordagem é a consideração das fronteiras como espaço de encontro de conhecimentos. Esses conhecimentos que transitam pelas fronteiras são de naturezas diversas, inclusive de natureza religiosa. As fronteiras estabelecem a divisão e o encontro entre o conjunto epistêmico e hermenêutico da colonialidade/modernidade e os complexos religiosos que foram subalternizados ao longo dos processos e dos avanços dos projetos globais. Ao aproximar-se do objeto religioso considerando-se a dinâmica fronteira duas janelas se abrem: (i) observar como que os exercícios da matriz colonial de poder implicaram nas tradições religiosas e (ii) quais são as possibilidades de revitalização dessas mesmas tradições. Por exemplo, no livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, Krenak, escritor indígena brasileiro delinea um aspecto da cosmovisão do povo *krenak* de maneira negativa, i.e., o que se perdeu com os processos civilizatórios:

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos, não só os que em diferente graduação são chamados de índios, indígenas ou povos indígenas, mas a todos, Tomara que estes encontros criativos que ainda estamos tendo a oportunidade de manter animem a nossa prática, a nossa ação, e nos deem coragem para sair de uma atitude de negação da vida para um compromisso com a vida, em qualquer lugar, superando as nossas incapacidades de estender a visão a lugares para além daqueles a que estamos apegados e onde vivemos. (Krenak, 2020, p. 49-50).

Vejam, a crítica e o lamento de Krenak emergem da diferença colonial e sua solução e pensamento não deixam de ser um pensamento fronteiriço. O que fica evidente é que com o choque de cosmovisões e a preponderância do repertório da modernidade/colonialidade as próprias entidades naturais como o rio e a montanha foram despersonalizadas dentro de outro complexo narrativo. Ora, essa despersonalização tem consequências significativas. A depender do sentido que o sujeito denota aos entes da natureza a própria qualidade de relação é modulada, i.e., o modo com que o sujeito se relaciona com o rio, com a montanha ou com uma árvore, por exemplo, é mediado por uma rede de significados, por registros hermenêuticos específicos que limitam ou expandem seu horizonte de compreensão e contornam o seu modo de habitar o mundo. Se o rio e a montanha têm personalidade e pessoalidade, a relação é registrada pela baliza “sujeito-sujeito”, mas, se ao contrário, o rio e a montanha são desnudados de suas respectivas personalidades, a relação é registrada pela baliza “sujeito-objeto”. São horizontes completamente diferentes.

Mignolo assinala que o “fenômeno que os cristãos ocidentais descreviam como ‘natureza’ existia em contra distinção a ‘cultura’; ademais, era concebida como algo exterior ao sujeito humano” (Mignolo, 2017, p.7). Estabelece-se uma dicotomia importante dessa forma de definição. Se cultura e natureza são entidades propostas em lados opostos da equação, ao ser humano cabe a cultura e não a natureza. A natureza é algo que “está lá”, que é despersonalizada. Pode-se rapidamente concluir que com o progresso científico, tecnológico e as alterações no repertório epistêmico e hermenêutico, logo a matriz colonial de poder pôde averiguar a exploração dessas entidades – o rio, as florestas, as montanhas, os animais – que foram esvaziados de certa pessoalidade. Krenak também assinala esse deslocamento de eixo que promoveu a exploração: “fomos alienados desse organismo que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ela é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza” (Krenak, 2020, p.16-17). Uma alteração que pode emergir desse pensamento fronteiriço é a pulverização e revitalização dessa perspectiva na sociedade, que faz parte da cosmovisão dos *krenak*. Essa revitalização pode ter implicações que girarão os registros pelos quais os indivíduos se relacionam com as demais entidades da natureza o que num futuro utópico, talvez, a exploração das matas e dos rios sejam histórias pretéritas.

No âmbito do cristianismo, há uma série de tendências que já estão recorrente emergência. O que citamos no início do capítulo por exemplo, a crítica de Dussel em *Epistemological decolonization of theology* assinala para a notável passagem do cristianismo messiânico, i.e., o cristianismo dos pobres, dos perseguidos, fundamentados na figura do

Messias, para o cristianismo triunfante, associado ao império e quais foram as consequências dessa passagem, que, diga-se de passagem, desembocou com o decorrer do tempo na cultura cristã e no repertório universalista: O Messias crucificado pelos soldados do Império Romano agora era aclamado como o Cristo. Dussel aponta: que o “Messias crucificado pelos soldados do Império Romano agora era aclamado como Cristo: o Cristo que havia perdido a imagem de Isaías de “servo sofredor” para ser Pantokrator: o [Deus] todo-poderoso de as basílicas bizantinas. Cristo é agora o nome do Deus que fundou o Império” (Dussel, 2019, p. 27). Essa percepção de Dussel vai na mesma linha da de Grosfuguel (2016) de considerar o cristianismo e a cristandade como fenômenos relacionados, mas não idênticos. Se levadas ao limite, podem proporcionar não apenas uma crítica decolonial à teologia cristã, mas pode vir a significar uma decolonização da teologia cristã. O que se perdeu em nível simbólico, epistêmico e hermenêutico com essa virada de um messianismo para um cristianismo pretensioso?

Para além dessas sobreposições em que analisamos o repertório de narrativas, símbolos e dinâmicas da religião como chaves decoloniais, podemos inverter as porções da equação e observar em como que a religião pode vir a ser útil e importante dentro das abordagens decoloniais. Como já foi dito anteriormente, acredita-se que uma análise do fenômeno religioso e devida atenção às suas implicações é um elemento *sine qua non*, de vital importância, para as abordagens dos estudos decoloniais. Pois, relativo ao que explanamos na seção anterior, a religião, por ser articulada como conjunto de símbolos, armazena complexos narrativos, de memórias, de linguagem, de formas de se relacionar com o espaço e com as demais entidades que são partícipes da rede de existência, modos de habitar o mundo e insere o sujeito num contorno cosmológico, fornecendo sentido, motivações e disposições que lhe serão a matéria pela qual ele gerará a própria vida.

Por fim, por tudo que foi dito, concluímos em uníssono com Gonçalves (2021, p.58): “A religião é condição necessária na formulação de epistemologias decoloniais, quando assume um lugar hermenêutico, com o propósito de dialogar com os saberes locais, sendo esses saberes os verdadeiros fornecedores de matéria-prima para a elaboração teórica”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegamos, por fim, ao fim. A começar, cremos que nossa dissertação *Decolonialidade e religião: a concepção de cristianismo na proposta decolonial de Walter Mignolo* já traz no próprio título uma coordenada significativa do trajeto que se propôs a caminhar desde o início, pois ao que nos parece nesse momento de conclusão, os trilhos percorridos ao longo dos três capítulos inserem a nossa explanação exatamente no eixo decolonialidade e religião tendo como pano de fundo e enquadramento da pesquisa o modo com que o semiólogo argentino e autor por nós eleito como fornecedor de material para as consultas e o diálogo, Walter Mignolo, concebe o cristianismo ao longo de seus trabalhos.

Ao longo do primeiro capítulo percorremos as sendas da crítica decolonial. Durante o percurso empreendido, abarcamos os meandros do pensamento decolonial desvelando suas ramificações históricas, sociais e culturais assinalando a configuração multifacetada inerente à matriz colonial de poder. Para tanto, foi preciso destacar que a colonialidade não é um fenômeno distinto da modernidade, mas, na verdade, é a parte oculta que a constitui e vitaliza. Destacamos o balanço epistemológico e hermenêutica da colonialidade, assinalando que no complexo do conhecimento moderno, os conceitos são, desde suas respectivas gênese, engendrados numa esteira que corresponde à agenda hegemônica que atravessou o Atlântico.

É justamente por meio da administração dessa plataforma de conhecimento que a colonialidade gerencia a si mesma. Ao elevar uma história local à categoria de história universal, encontrou o pavimento necessário para ocultar, subalternizar e marginalizar as tradições que lhes são alheias e comprimir modos de habitar o mundo que não fazem referência àquele estipulado pela matriz colonial de poder (Mignolo, 2020). Vimos, portanto, que a colonialidade não pode ser resumida num sistema de dominação territorial e político, mas, antes, seus tentáculos são de natureza ideológica e cria fissuras em cosmovisões díspares o que encontra recepção adequada no que a crítica decolonial nomeia como colonialidade de ser.

Em suas duas facetas constituintes, a saber, o conhecer – nas funções de conhecer (epistemologia) e compreender (hermenêutica) – e o sentir – a *aesthesis* – a colonialidade abarca a sociedade desde suas configurações macro, como no exemplo da sociedade enquanto grupo social, e micro, a unidade individual, o sujeito (Mignolo, 2010). Ao esvaziar de significado o repertório cultural dos povos colonizados, a articulação da matriz colonial de poder encontrou o espaço preciso para injetar o seu conteúdo e implodir as tradições desde dentro. Essa implosão, por sua vez ocorre de maneira silenciosa, daí que encontramos a colonialidade como o lado oculto, i.e., que não se vê pois é aparentemente ausente.

Esse modelo implosivo se desdobra de modo silencioso por consequência do domínio antecedente dos arsenais epistêmicos/ hermenêuticos e do domínio dos modos de sentir dos povos que foram marginalizados. O que quero dizer é que, (i) uma vez estando entranhada na plataforma que engendra os conceitos e sendo essa mesma plataforma o critério que averigua, posteriormente, as ramificações e desdobramentos dos saberes e (ii) tendo delimitado as maneiras tidas como “viáveis” para que os sujeitos administrem as próprias vidas, i.e., os pensamentos, as emoções, as relações interpessoais e relações com toda a comunidade que é partícipe da existência, a modernidade/ colonialidade estabelece para si o senhorio de ditar o que é ou não é o conhecimento e o que é ou não é um modo de estabelecer a si mesmo no mundo. Desse modo, os sujeitos sequer percebem que a plataforma da qual eles partem com suas respectivas averiguações é, ela mesma, uma plataforma corrompida e parcializada de acordo com os projetos hegemônicos.

No entanto, frente a essa promiscuidade promovida pela matriz colonial de poder, emerge a crítica decolonial. Se a colonialidade viabiliza a massificação do conhecimento e do sentir por meio de uma história única, a decolonialidade começa por dissecar cada uma das estratégias de dominação e providencia um rompimento epistêmico. Esse rompimento epistêmico, nomeado como a opção decolonial por Mignolo (2017) começa por delimitar e problematizar as questões inerentes ao processo de comunicação e pulverização dos saberes. Isso significa dizer: colocar em xeque o *loci* de enunciação. Ao inquirir sobre a enunciação, i.e., se perguntar sobre o quando, por quê, para quê, as concepções geopolíticas e corpo-políticas do enunciado são desnudadas (Mignolo, 2017). Os contextos, as tendências, os objetivos dos paradigmas modernos que antes estavam ocultos como que por uma parede de fumaça, ficam expostos e evidentes na linha do horizonte. Ao se evidenciar o complexo desse sistema, percebe-se que as categorias que subalternizaram são componentes de uma narrativa inventada, que o *anthropos*, “os outros”, foram definidos por um *humanitas*, que enxerga a si mesmo como ponto de referência absoluto.

A consequência dessa percepção é uma inversão nas regras do jogo. O *anthropos* cessa de submeter-se ao *humanitas*. Uma vez cessado esse esquema de submissão, abre-se caminho para que as vozes e saberes marginalizados sejam reconfigurados em novos centros que não tenham como eixo aquele proposto pela epistemologia fundamentada no solo da modernidade/colonialidade. Se antes, o conhecer e sentir hegemônicos eram o centro que pulverizava seus ditames e tendências, com a emergência de novos complexos de saber, há uma fragmentação dessa hegemonia, e o que antes era dito como regra única e ocupava o primeiro lugar do pódio, passa a ser realocado como uma periferia. É inaugurado, portanto, um novo

movimento dialógico. Como vimos anteriormente, a gnose liminar não emerge como aquela responsável por eliminar o sistema vigente, mas “constrói-se em diálogo com a epistemologia *a partir* de saberes que foram subalternizados nos processos imperiais coloniais” (Mignolo, 2020, p. 34). Desse modo, consideramos que a contribuição de Mignolo para o repertório da crítica decolonial é de vital importância, pois elucida uma funcionalidade que singulariza o pensamento decolonial e se situa como mais um raio de luz no farol da decolonialidade.

No segundo capítulo, seguindo os objetivos iniciais da pesquisa de observar os aspectos recorrentes à religião e a concepção do cristianismo na proposta decolonial de Mignolo, começamos por abordar a problemática inerente à delimitação do conceito de religião. Concluímos que o conceito é sim problemático pois por ora parece ser tomado de modo absoluto e por ora de modo demasiadamente frouxo. No entanto, apesar dos “perigos” de se admitir a permanência do conceito, nos parece uma melhor opção. Talvez, possamos considerar que a pesquisa segue os conselhos de Eliade em seu texto *Crise e Renovação* (1965): diante do emaranhado de discussões e de abordagens reducionistas da religião a categorias de substratos da psicanálise, da economia e *tutti quanti*, posicionamo-nos numa tentativa de inserirmo-nos numa “hermenêutica criativa”. Pensamos, assim como Eliade que se o cientista da religião se intimidar e acanhar diante da matéria com a qual ele mesmo aborda, e pouco tempo a complexidade e riqueza que se articulam em torno e dentro do fenômeno religioso serão explicados em termos inapropriados. É evidente que não estamos defendendo que outras ferramentas de outras áreas possam ser utilizadas como maneira viáveis de aproximação do fenômeno religioso, mas que abordagens diretas à religião são essenciais, desde que considerem os limites do conceito e do fenômeno e o insira dentro de contextos maiores.

Quanto à concepção do cristianismo na obra de Walter Mignolo, assinalamos que para o autor, há uma relação intrínseca entre a esfera da religião cristã e evento do colonialismo e, posteriormente, da colonialidade. O repertório epistêmico e hermenêutico oriundo da plataforma do cristianismo proporcionou a vitalização do complexo da modernidade/colonialidade. Se num primeiro momento o estandarte do projeto global se alinhava na concepção da missão cristã que objetivava a conversão dos povos ao próprio sistema religioso, com os avanços coloniais, metamorfoseou-se em missão civilizatória. A ideia de universalismo permaneceu vigente como contorno, no entanto, a salvação se entranhou nos conceitos de desenvolvimento e progresso típicos dos ideais civilizatórios. Percebe-se assim que apesar do projeto global mudar, por vezes de nomes e de mãos, os processos vão, pouco a pouco, assumindo as camadas anteriores e desdobrando-se em novos horizontes (Mignolo, 2020). Portanto, a missão cristã dos séculos pretéritos não é, ela mesma, um evento pretérito,

mas continua a ser coordenada mesmo que de maneira oculta em novos desenvolvimentos de projetos globais, afinal, a própria matriz colonial de poder funda e gere seus conceitos numa fonte cujas raízes se fundamentos no solo do cristianismo.

Apesar de concordarmos com Mignolo e sinalizarmos a coerência de suas análises, no terceiro capítulo buscamos evidenciar uma ausência em seus labores e problematizar uma questão relativa à sua concepção de cristianismo. Essa ausência que sinalizamos faz referência às poucas problematizações e desenvolvimentos do fenômeno religioso em suas abordagens decoloniais. Em busca por uma resposta para o motivo de tal ausência, expomos as questões relativas à secularização entranhada no palanque da modernidade. Uma vez tendo Deus sido substituído pela Razão moderna, os critérios de averiguação e desenvolvimento de pesquisas e do conhecimento cambiaram. Diante do positivismo moderno, a religião foi sendo varrida para debaixo do tapete por ser considerada, dentro de um complexo de narrativas maior, como desnecessária para os ideais de desenvolvimento e progresso científico e tecnológico. Não estamos dizendo que o autor parte dessa consideração, até mesmo porque há, ainda que poucas, referências sobre a religião em seus trabalhos. No entanto, essas referências são tênues e parecem não perceber a dimensão que pode haver numa intersecção de averiguações entre os estudos decoloniais e os estudos da religião.

Para ressaltarmos essa dimensão, partimos por considerar a religião um recurso cultural emancipatório. Com base nas afirmações de Geertz, explanamos o fenômeno religioso como um complexo de símbolos que transmite valores, conjunto de saberes, línguas, afetos, disposições e motivações e cosmovisões de um povo. Desse modo, a riqueza da religião reside em sua funcionalidade enquanto guardiã do agrupamento cultural das tradições. Se assim for considerada, ao acessar o fenômeno religioso, observando suas articulações internas e problematizando as suas constituições, há a possibilidade de encontro e redescoberta de chaves epistemológicas e hermenêuticas significativas. A interpelação à religião pode promover o resgate de culturas com suas respectivas vozes e saberes que foram subalternizados e marginalizados ao longo dos avanços coloniais, indispensáveis à crítica decolonial.

Quanto ao cristianismo, sugerimos que, apesar de Mignolo aparentar demonstrar certa resistência quanto às abordagens que podem o considerar positivamente, se desenvolva incursões que problematizem o complexo epistêmico e hermenêutico do cristianismo com ferramentas decoloniais. O que seria algo como uma “decolonização” do cristianismo e da teologia cristã. É bem verdade a religião cristã esteve profusamente vinculada às etapas iniciais do colonialismo e que proporcionou material para o desenvolvimento e elaboração posterior da colonialidade, no entanto, se utilizarmos a fronteira enquanto ferramenta metodológica e chave

hermenêutica, podemos assinalar que dentro do próprio cristianismo há marcos fronteiros que tiverem implicações definitivas no desdobramento da religião. Talvez, uma opção seja a divisão de cristianismo e cristandade, tal qual desenvolveu Grosfuguel, mas pode-se ainda elevar a crítica à limites mais longevos e inquerir sobre as implicações que circundaram e que se desenvolveram a partir do momento em que o cristianismo dos oprimidos, ou messianismo, se transformou no cristianismo triunfante, como evidenciado por Dussel. Quais serão os horizontes epistêmicos e hermenêuticos se essas problematizações forem levadas adiante?

Por fim, o que se espera e que se tentou, na medida do possível, com o desenvolvimento dessa pesquisa, foi assinalar a religião como um elemento indispensável às incursões promovidas pelos estudos decoloniais. O fenômeno religioso, por ser um receptor intensivo dos conjuntos culturais, pode ser um baú que esconde um verdadeiro tesouro de conhecimento, epistêmico e hermenêutico, e de *aesthesis*, de sentir e de múltiplos modos de habitar o mundo, que podem, se devidamente considerados e averiguados, desvelar horizontes que estavam, antes, embaçados pela massificação insolente da modernidade/colonialidade.

POSLÚDIO

Prometo não me alongar demais neste último ato da nossa dissertação. O que tínhamos para problematizar a nível de conteúdo já foi feito. Para esse momento, o que eu gostaria de proporcionar é apenas um leve passeio pela pluriversal topografia hermenêutica que reside nos encontros entre distintos universos epistêmicos e hermenêuticos, e suas implicações. Admito que pensei seriamente em deixar de lado esse poslúdio por receio de querer propor uma aproximação inviável, mas creio que a esse ponto que chegamos, após todas as incursões e problematizações realizadas na dissertação, o leitor tem condições de ponderar por si mesmo se estou a cometer algum excesso ou se há, sim, margem para esse pequeno vislumbre de sobreposições.

Assinalo que as fontes que fornecem matéria para essa aproximação provêm de plataformas distintas. De um lado temos o filme *Dersu Uzala*, lançado em 1975, dirigido por Akira Kurosawa. Do outro lado, que proponho como chave hermenêutica, temos o perspectivismo ameríndio explanado por Viveiros de Castro. Sim, eu sei, estamos alargando as fronteiras geográficas e cronológicas em busca de uma aproximação pouco provável. Mas, não nos intimidemos e sigamos adiante. Como disse, o leitor pode avaliar por si mesmo. Nosso objetivo não é converter os elementos a nosso bel prazer, forçando uma sobreposição, antes, é uma tentativa de colocarmo-nos nas fronteiras epistêmicas e hermenêuticas, nas fronteiras de cosmovisões, nos entre-lugares e observar se há algo que pode ser relacionado e se sim, quais são as implicações dessa relação.

Antes de qualquer elucubração mais aprofundada e antes de expormos as cenas que despertaram a nossa intuição para a composição desse poslúdio, vejamos as premissas básicas dos do cenário do filme. O filme é uma coprodução entre a União Soviética e o Japão, baseado nas memórias do explorador russo Vladimir Arsenyev. A história se desenrola na Sibéria Ocidental, onde Arsenyev e sua equipe estão realizando trabalhos topográficos. Ao cruzar a taiga (bioma), o capitão Arsenyev e sua equipe encontra Dersu Uzala, um homem que habita as montanhas, caçador *goldi*. Desse encontro, surge uma amizade improvável. Arsenyev, um homem russo, pai de família, inserido da cultura ortodoxa, topógrafo, da cidade e Dersu Uzala, um caçador, peregrino, bastante alheio ao universo de Arsenyev. No entanto, a beleza reside, justamente, nesse choque de mundos. Ao longo do filme, Arsenyev, apesar de ser um homem da técnica, da ciência, topógrafo, i.e., dotado do repertório necessário para mapear, se orientar e conduzir, é conduzido e chega a depender até mesmo a sua vida ao homem das montanhas,

que apesar de parecer não ser letrado no arsenal civilizatório, é alfabetizado na gramática da natureza. Sem mais delongas, eis as cenas:



Dersu Uzala (1975); figura 1 e figura 2.

O que eu gostaria de evidenciar tendo como base essas cenas é o seguinte: na primeira cena, a equipe de Arsynev está numa cabana para se proteger da chuva. Dersu avisa que é hora de sair pois os passarinhos estão cantando e o sol está aparecendo. Um dos componentes da equipe faz um comentário ao que Dersu responde com essa pergunta retórica: “você nunca ver sol?”. Ora, vejamos, parece que o montanhês está fazendo uma chacota com explorador russo, é evidente que todos ali já “viram o sol”, mas, mais adiante, na próxima cena (a cena abaixo),

entendemos que “ver o sol” surge de uma enunciação bastante distinta da dos exploradores. Para Dersu o sol não é um objeto, é uma pessoa! É dotado de personalidade, de intenção, de interação.

Condorelli (2011), em sua dissertação *Dersu Uzala: hibridação homem-natureza*, assinala

Dersu Uzala manifestou em diversas ocasiões, ao longo das suas travessias pela taiga da região siberiana do Uçuri junto ao destacamento do seu amigo explorador, uma percepção da realidade que não separa o humano e o não-humano e reconhece a natureza comum de ambos. A não-hieraquização dos seres que partilham da sua mesma teia de inter-retroações, da qual o caçador gold se percebe como apenas um dos fios, engloba também os seres não-vivos. (Condorelli, 2011, p. 74-75)

Há, aqui, bastante semelhanças com as provocações de Krenak que vimos no terceiro capítulo, não? Krenak assinala que precisamos aprender a ouvir a voz dos rios e aprender a linguagem da água, pois eles falam (Krenak, 2022) e Dersu, ao apontar para o sol e para a lua, ensina o amigo: “isso é a pessoa mais importante”. Gostaria de fazer uma observação, apesar de não me dispor a desenvolver esse apontamento no momento, mas, interessante perceber a disposição da cena: Dersu ao lado do sol, Arsybyev ao lado da lua e de seu teodolito⁸⁰. Se a lua recebe a luz do sol, a linguagem da técnica precisa ser iluminada pela personalidade das entidades que se dispõe na realidade.

No decorrer do filme, o capitão e topógrafo Arsybyev depende, várias vezes, de Dersu para enfrentar as tensões da natureza e para não se perder no bioma hostil, pois diferentemente do russo, o caçador *goldi* sabe como se portar com a comunidade que é partícipe de sua existência. O modo de habitar o mundo de Dersu Uzala se fundamenta em outra epistemologia e hermenêutica, as chaves que o montanhês utiliza para conhecer e entender o mundo consideram esse mesmo mundo não como um objeto a ser explorado, mas como uma pessoa a ser entendida. Dersu diz: se o sol desaparece, tudo desaparece. O sol é carregado de intencionalidade e nós, assim como devemos aprender com a linguagem dos rios e das águas, devemos aprender o a linguagem do céu, pois se não compreendermos a personalidade das outras entidades que não apenas os seres humanos, e não entendermos a linguagem do mundo, a linguagem da técnica, perde a luz, e não consegue nos levar muito longe.

Há algo bastante próximo dessa chave hermenêutica de Dersu no repertório ameríndio. O perspectivismo explanado pelo antropólogo brasileiro, Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima. Vejamos, o perspectivismo ameríndio participa de um repertório epistemológico

⁸⁰ Teodolito é o aparelho usado pelos topógrafos para realizar as medições.

desenvolvido que desafia as ideias ocidentais já cristalizadas a respeito da realidade, da subjetividade, do conhecimento e da verdade⁸¹. O conceito se refere a uma operacionalidade filosófica específica dos povos ameríndios no que tange a natureza relacionalmental dos entes que compõe o mundo.

Desse modo, o perspectivismo ameríndo aponta para a multiplicidade de compreensões e interpelações diante de uma realidade. Para além da divergência de epistemologias e hermenêuticas presentes nas diversas culturas e tradições – o que contrasta a questão dos valores, moral e verdade –, por exemplo, o perspectivismo tensiona a pluralidade de vias de acesso e de sujeitos a tal ponto de considerarmos como portadores de humanidade não apenas o que, ocidentalmente chamamos de pessoa/ indivíduo, mas toda e qualquer criatura que possua, em seu modo de ser, intencionalidade.

Assim, o perspectivismo contrasta com a noção ocidental de sujeito como eixo de conhecimento e experiência. Mais do que possuidores de humanidade, não apenas os homens e mulheres são “pessoas”, mas “todos os animais e demais componentes do cosmos são intensivamente pessoas” (Viveiros de Catro, 2018, p. 46) o que significa que qualquer ente é passível de se apresentar, se revelar e se “transformar” em uma pessoa:

Esse fato de que a condição de pessoa (cuja forma aperceptiva universal é a anatomia e a etologia humanas) possa ser tanto “estendida” a outras espécies como “recusada” a outros coletivos de nossa espécie sugere, de saída, que o conceito de *pessoa* – centro de intencionalidade constituído por uma diferença de potencial interna – é anterior e superior logicamente ao conceito de *humano*. A humanidade é a posição congênere, o modo reflexivo do coletivo, e como tal é derivada em relação às posições primárias de predador ou presa, que envolvem necessariamente outros coletivos, outras multiplicidades pessoais em situação de alteridade perspectiva. A semelhança ou congeneridade surge por suspensão deliberada, socialmente produzida, de uma diferença predatória dada; ela não a precede. (Viveiros de Catro, 2018, p. 48)

A questão disposta que envolve as qualidades de humanidade e pessoa surgem de um modo relacionamental predatório e que se estende para a possibilidade de intencionalidade. Assim, por exemplo, uma onça em seu modo de se relacionar com o mundo, enxerga um homem ou uma mulher como presa e a si mesma e seus semelhantes como humanos. Desse modo a humanidade se apoia na partilha de um mesmo tipo biofísico, numa corporeidade comum, ou

⁸¹ Para o autor, o perspectivismo faz parte de um tripé, em conjunto com o multinaturalismo ontológico e alteridade canibal. de uma “alter-antropologia indígena é uma transformação simétrica e inversa da antropologia ocidental – simétrica também no sentido de Latour, e inversa também no sentido de *reverse anthropology* de Wagner” (Viveiros de Catro, 2018, p.34)

para os xamãs que são os “diplomatas”, capazes de assumir a perspectiva de outros corpos e vê-los como humanos.

É importante que se tenha em mente que a humanidade na abordagem ameríndia não é, no perspectivismo, necessariamente, referente à espécie, mas sim à condição reflexiva de um sujeito, “os termos ameríndios que costumam ser traduzidos como ‘humanos’ são formas de autodesignação que denotam o lugar da pessoa, colocando em cena o ponto de vista de quem se nomeia.” (Maciel, 2019, p.3). São termos que exprimem o ponto de vista do sujeito, que delimitam para quem ele é humano.

Outro ponto importante para a compreensão do perspectivismo encontra-se na lógica ameríndia que é inversa à lógica moderna. Isto é, se dentro dos parâmetros modernos, para que um ente seja conhecido, deve-se, *a priori*, objetificá-lo, no perspectivismo o que ressoa é justamente o contrário: “o conhecimento verdadeiro visa à revelação de um máximo de intencionalidade, por via de um processo de ‘abdução de agência’ sistemático e deliberado.” (Viveiros de Castro, 2018, p. 51) o que significa que num perímetro de interpretação xamânica, um evento é visto como uma ação ou como uma expressão de estados e intenções de um determinado agente.

Essa inversão lógica possui desdobramentos significativos. Fica evidente a importância de se considerar o outro corpo e a outra cultura, por exemplo. A situação do próprio indivíduo no mundo deve ser balizada pela compreensão da existência da multiplicidade de matizes de intencionalidade, não apenas dos homens e mulheres, mas de todos os outros entes o que, em última instância, encontra recepção no que chamamos de respeito, cautela e cuidado. Ao “pessoalizar” o outro – e não objetificá-lo, meramente – que se deseja conhecer, acaba-se por adentrar numa malha cosmológica que coexiste com aquela reconhecida por si mesmo e pelos seus semelhantes. Conhece-se, portanto, “outros mundos” e ao perceber e conhecer outros mundos, conhece-se melhor o seu próprio mundo e a si mesmo.

Sem Dersu e sua cosmologia nativa, seu modo de habitar o mundo e de se relacionar com a realidade, Arsynev, mesmo dominando a técnica, teria sucumbido às tempestades, ao frio e às demais hostilidades próprias da natureza. No choque de cosmovisões, na pluralidade de saberes e na diversidade de modos de ser e habitar o mundo, há esperança.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE, Chimamanda N. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

AMARO, Flávia R. As subjetividades subalternizadas pela colonialidade do sagrado: contrapartidas críticas e propositivas do campo epistemológica da ciência da religião. **Revista brasileira de filosofia da religião**, Brasília, v.8, n.2, 2021, p. 83 – 102.

AMARO, Flávia R. Um giro epistemológico sobre religião: a decolonialidade do sagrado. **Revista Tel**, Irati, v. 13, n.1, 2022, p. 151- 171.

ANZALDÚA, Glória. **Borderlands /La Frontera: The New Mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 2007.

ANZALDÚA, Glória. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos feministas**, Santa Catarina, v. 8, n.1, 2000, p. 229 – 236.

ARNAL, William; MCCUTCHEON, Russel. **The Sacred is the Profane**. The Political Nature of “Religion”. Oxford: Oxford University Press, 2013.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Caderno de campos**, São Paulo, n. 19, p. 263 – 284.

AZEVEDO, Cristiane A. A procura do conceito de *religio*: entre o *relegere* e o *religare*. **Religare**, Paraíba, v. 7, n.1, 2010, p. 90-96.

BARBIERI, William A. Jr (ed). **At the limits of the secular**: reflections on faith ad public life. Michigan: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 2014.

BARRETO, Raimundo; SIRVENT, Roberto (eds.). **Decolonial Christianities: Latinx and Latin American perspectives**. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2007.

BILIMORIA, Purushottama; IRVINE, Andrew B. (eds.) **Postcolonial philosophy of religion**. Parkville: Springer, 2009.

CASANOVA, José. Exploring the postsecular: three meanings of “the secular” and their possible transcendence. *In*: CALHOUN, Craig; MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (eds.). **Habermas and religion**. Oxford: Polity Press, 2011.

CASANOVA, José. Private and public religions. **Social Research**, v. 59, n. 1, Religion and Politics, 1992, p. 17-57.

CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (eds). **El giro decolonial**: reflexiones para uma diversidade epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidade Central-IESCO, Siglo del Hombre, 2007.

CÍCERO. **Da natureza dos deuses** - Livro II. João Pessoa: Ideia, 2018.

CLARA, Nilton d. S. S. **Enrique Dussel**: filosofia, teologia e libertação. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

CHIDESTER, David. Colonialis. *In*: BRAUN, Willi; McCutcheon, Russel (orgs.) **Guide do the study of religion**. Great-Britan: MPG Books Ltd, 2007.

COMTE, Auguste. **Os pensadores**: Comte. São Paulo: Editora Abril, 1978.

CONDORELLI, Antonio. **Dersu Uzala: hibridação homem-natureza**. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2011

CUNHA, Carlos. **Provocações decoloniais à Teologia cristã**. São Paulo: Terceira Via, 2017.

DUSSEL, Enrique. Epistemological decolonization of theology. *In*: BARRETO, Raimundo; SIRVENT, Roberto (orgs.). **Decolonial christianities: latinx and latin american perspectives**. Nashville: Palgrave Macmillan, 2019.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação**: crítica à ideologia da exclusão. São Paulo: Paulus, 2021.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista sociedade e estado**. n.1, jan./abr 2016, p. 51-73.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1998.

ELIADE, Mircea. **Origens**: história e sentido nas religiões. Coimbra: Edições 70, 1989.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Editora WMF Martins Fonte, 2018.

ENGLER, Steven; STAUSBERG, Michael (eds.). **The routledge handbook of research methods in the study of religion**. Oxon: Routledge Taylor & Francis Group, 2011.

FANON, Fraz. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FITZGERALD, T. **The Ideology of Religious Studies**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão, o mal-estar da civilização e outros trabalhos (1927-1931)** Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GEERTZ, Clifford: **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 2008.

GONÇALVES, Alonso. **O Cristo solitário em busca de companhia**: ensaio de cristologia protestante em perspectiva latino-americana. São Paulo: Editora Recriar, 2020.

GONÇALVES, Alonso. **Revelação e decolonialidade**: subversão teológica e epistemologia decolonial. São Paulo: Recriar, 2021.

GONG, Gerrit W. **The standart of “civilization” in international society**. New Yor: Oxford University Press, 1984.

GROSFUGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista sociedade e Estado**, v. 31, n.1, 2016, p. 25 – 49.

HALL, Stuart. **Formations of modernity**. Oxford –UK, Polity Press; The Open University, 1992.

HAY, Dennys. **Europe**: the emergence of an idea. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2012.

HILST, Hilda. **Da poesia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

HINNELS, John. **The Routledge Companion to the study of religion**. London/New York: Routlegde, 2005.

HOLLANDA, Heloisa B. **Pensamento feminist hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

ISHAY, Micheline R. **The Human Rights reader**: major political essays, speeches, and documents from ancient times to the present. New York: Routledge, 2023.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK. Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LINERA, Álvaro G; MIGNOLO, Walter D; WALSH, Catherine. **Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento**. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2003.

MACIEL, Lucas. Perspectivismo ameríndio. **Enciclopédia de antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de antropologia, 2019. Disponível em <https://ea.fflch.usp.br/sites/ea.fflch.usp.br/files/inlinefiles/Perspectivismo%20amer%C3%ADndio.pdf> Acesso em 10 de janeiro de 2024.

MALDONATO-TORRES, Neslon. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista crítica de Ciências Sociais**, 2008, p.71-114.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MCLEOD, John (ed.). **The routledge companion to postcolonial studies**. Oxfordshire: Routledge Taylor & Francis Group, 2007.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, 2016. p. 1-18.

MIGNOLO, Walter D. Desafios decoloniais hoje. **Epistemologias do Sul**, v. 1, n. 1, 2017. p. 12-32.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF - Dossiê: literatura, língua e identidade**, Niterói, n. 34, 2008. p. 287-324.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica, pensamento independente e liberdade decolonial. **Revista X**, v.16, n.1, 2021, p.24-53.

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

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistêmica**: retórica de la modernidade, lógica de la colonialidad e gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIGNOLO, Walter D. **La idea de América Latina**: la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

MIGNOLO, Walter D; WALSH, Catherine. **On decoloniality**: concepts, analytics, praxis. United States of America: Duke University Press, 2018.

MIGNOLO, Walter D. **The darker side of western modernity**. Global futures, decolonial options. New York: Duke University Press, 2011.

MIGNOLO, Walter D. **The darker side of the Renaissance**: literacy, territoriality and colonization. Michigan: University of Michigan Press, 2018.

MIGNOLO, Walter D. **The politics of decolonial investigations**. Durham: Duke University Press, 2021.

NASCIMENTO, Emerson O. Colonialidade, modernidade e decolonialidade: da naturalização da guerra é violência sistêmica. **Intellèctus**, n.1, 2021. p. 54-73.

NOGUEIRA, Paulo Augusto. Linguagens religiosas: origem, estrutura e dinâmica. *In*: PASSOS, João D; USARKI, Frank (orgs). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2021. P. 443-456.

PALS, Daniel L. **Nove teorias da religião**. Petrópolis: Vozes, 2019.

PANOTTO, Nicolás. **Descolonizar o saber teológico na América Latina: religião, educação e teologia em chaves pós-coloniais**. São Paulo: Recriar, 2019.

PANOTTO, Nicolás. **Religiões, política & Estado laico: novas abordagens para o contexto latino-americano**. São Paulo: Recriar, 2020.

PIEPER, Frederico. Religião: limites e horizontes de um conceito. **Estudos de Religião**, v. 33, n.1, jan/abril, 2019. p.5-35

PIEPER, Frederico. Religião, niilismo e secularização a partir de Gianni Vattimo. *In*: PIEPER, Frederico; ROOS, Jonas. **Pensar a religião: temas e conceitos filosóficos contemporâneos**. São Paulo: LiberArs, 2022.

PIEPER, Frederico. Sobre o conceito de religião. *In*: NOGUEIRA, Paulo Augusto (org.). **Religião e linguagem: abordagens teóricas e interdisciplinares**. São Paulo: Paulus, 2015. p. 373 – 412.

PYE, Michael. Refletindo sobre a pluralidade de religiões. **Numen**, v.4, n.2, 2001, p. 11 – 31.

QUIJANO, Aníbal. Colonidad y racionalidade/modernidade. **Perú – Indígena**, 1992.

QUIJANO, Aníbal. Coloniality of power, Eurocentrism, and Latin America. **Neplanta: views from South**, v.1, n.3, 2000, p. 533-580.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade de poder, Eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005, p. 107 – 130).

RAMINELLI, Ronaldi. **Nobrezas do Novo Mundo: Brasil e ultramar hispânico, séculos XVII e XVIII**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

RAY, Sangeeta; Schwarz, Henry (eds.). **A companion to postcolonial studies**. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

REIS, Raissa ; RESENDE, Taciana. Bandung, 1955: ponto de encontro global. **Esboços**, v. 26, n. 42, 2019, p. 309 – 332.

RIBEIRO, Claudio (org.). **Princípio pluralista e decolonialidade**. São Paulo: Recriar: 2022.

RIBEIRO, Caudio (org.). **Horizontes plurais: espiritualidades, pluralidades e diálogos**. São Paulo: Recriar: 2023.

RIES, Julien. **A Ciência das Religiões: história, historiografia, problemas e método**. Petrópolis: Vozes, 2019.

ROSA, Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.

SAID, E. **Orientalismo**. O Oriente como invenção do Ocidente. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **E se Deus fosse um ativista dos direitos humanos?** São Paulo: Cortez Editora, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo**: a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autênciã, 2022.

SILVEIRA, Emerson Sena da (org). **Como estudar as religiões**: metodologias e estratégias. Petrópolis: Vozes, 2018.

SIMAS, Luiz Antônio. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing methodologies**: research and and indogenous people. New York: Zed Books, 2012.

SMITH, Wilfred Cantwell. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

STRENSKI, Ivan. **Understanding theories of religion**: an introduction. Chichester, UK: John Wiley & Sons, Ltd, 2015.

TAYLOR, Charles. **A secular age**. England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

TOSTES, Angélica. Diálogo e decolonialidade. *In*: RIBEIRO, Claudio (org.). **Horizontes Plurais**: espiritualidades, pluralidades e diálogos. São Paulo: Pluralidades, 2023. p. 115 – 152.

TOSTES, Angélica. Hermenêutica inter-religiosa feminista, superação dos fundamentalismos e diálogo interfés. *In*: RIBEIRO, Claudio (org.). **Princípio pluralista e decolonialidade**. São Paulo: Editora Recriar, 2022. p. 87 – 110.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

WALSH, Catherine. **Interculturalidade, Estado, Sociedad**: Luchas (de) coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya Yala, 2009.

WIRTH, Lauri. Religião e epistemologias pós-coloniais. *In*: PASSOS, João Décio; USARKI, FRANK (orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2013. p. 129 – 142.