



## DESAFIOS DECOLONIAIS ÀS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

### *DECOLONIAL CHALLENGES TO RELIGIOUS STUDIES*

### *DESAFÍOS DECOLONIALES A LAS CIENCIAS DE LA RELIGIÓN*

**Frederico Pieper \***

Universidade Federal de Juiz de Fora.  
Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião.  
Juiz de Fora, MG, Brasil.  
E-mail: [fredericopieper@gmail.com](mailto:fredericopieper@gmail.com)  
ORCID: [0000-0001-5590-2202](https://orcid.org/0000-0001-5590-2202)

#### RESUMO

Recentemente, tem sido realizada a crítica ideológica aos principais conceitos das Ciências da Religião. Contudo, essa mesma crítica não é feita em relação à própria noção de ciência. Pelo contrário, estas críticas revelam a estreita ligação entre as Ciências da Religião e uma concepção de modernidade e de ciência. O objetivo deste artigo é mostrar como a radicalização desta crítica através de teorias decoloniais leva à abertura a outras epistemologias, o que desafia alguns pressupostos assumidos pelas Ciências da Religião. A questão central é: a abertura a outras racionalidades implicaria a dissolução das Ciências da Religião em várias teologias regionais? Por outras palavras, até que ponto a resistência a esta radicalização decolonial através da afirmação de abordagens científicas e sociais da religião, observada em certas tendências contemporâneas das Ciências da Religião, revelaria um desafio trazido pelas teorias decoloniais às Ciências da Religião? Para encaminhar esse problema, este artigo está dividido em três seções. Na primeira parte, aponta as principais características do que se entende por decolonial, tomando como referência o pensamento de Walter Dignolo. Na segunda parte, o artigo destaca a estreita ligação entre as Ciências da Religião e os valores epistemológicos modernos. Finalmente, o artigo levanta algumas questões e implicações que advêm da viragem decolonial para as Ciências da Religião.

**Palavras-chave:** Colonialidade; Ciências da Religião; Teologia; Teorias Decoloniais.

#### ABSTRACT

*In recent times, an ideological critique of the main concepts of religious studies has been carried out. However, that same criticism is not made in relation to the very notion of science. Rather, these critiques reveal the close connection between religious studies and a conception of modernity and science. The purpose of this article is to show how the radicalization of this criticism through decolonial theories leads to openness to other epistemologies, which challenges some assumptions made in religious studies. The central question is: would opening up to other rationalities imply the dissolution of religious studies into many regional theologies? In other words, to what extent*

---

\* Doctorate and master's degree in Religious Studies from the Methodist University of São Paulo. Doctorate in Philosophy from the University of São Paulo.

would the resistance to this decolonial radicalization through the affirmation of scientific and social approaches to religion, observed in certain trends in current religious studies, reveal a challenge brought by the decolonial theory to religious studies? To address this problem, this article is divided into three sections. In the first part, it points to the main features of what is understood as decolonial, adopting the thought of Walter Dignolo as a reference. In the second part, the article highlights the close connection between religious studies and modern epistemological values. Finally, the article raises some questions and implications that come from the decolonial turn toward the field of religious studies.

**Keywords:** Coloniality; Religious Studies; Theology; decolonial theories.

## RESUMEN

Recientemente se ha hecho una crítica ideológica a los principales conceptos de las Ciencias de la Religión. Sin embargo, esta misma crítica no se hace en relación con la noción de ciencia. Por el contrario, estas críticas revelan la estrecha conexión entre las Ciencias de la Religión y una concepción de la modernidad y de la ciencia. El objetivo de este artículo es mostrar cómo la radicalización de esta crítica a través de teorías decoloniales conduce a la apertura a otras epistemologías, que cuestionan algunos supuestos asumidos por las Ciencias de la Religión. La pregunta central es: ¿la apertura a otras racionalidades implicaría la disolución de las Ciencias de la Religión en diferentes teologías regionales? En otras palabras, ¿hasta qué punto la resistencia a esta radicalización decolonial a través de la afirmación de enfoques científicos y sociales de la religión, observada en ciertas tendencias contemporáneas en las Ciencias Religiosas, revelaría un desafío traído por las teorías decoloniales a las Ciencias Religiosas? Para responder a esta pregunta, este artículo se divide en tres secciones. En la primera parte, señala las principales características de lo que se entiende por descolonial, tomando como referencia el pensamiento de Walter Dignolo. En la segunda parte, el artículo destaca la estrecha conexión entre las Ciencias de la Religión y los valores epistemológicos modernos. Finalmente, el artículo plantea algunas interrogantes e implicaciones que surgen del giro decolonial hacia las Ciencias de la Religión.

**Palabras Clave:** Colonialidad; Ciencias de la Religión; Teología; Teorías decoloniales.

## 1 INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é debater os impactos das teorias decoloniais<sup>1</sup> nas Ciências da Religião no Brasil. As consequências dessas teorias em diferentes campos do conhecimento não podem ser ignoradas. Essas teorias levaram estudiosos a repensar alguns pressupostos teóricos, conceitos e perspectivas. Porém, no âmbito das Ciências da Religião, observa-se certa apatia a essas teorias (há exceções como Joy, 2001; Masuzawa, 2005; Geertz, 2013). No passado, este campo de estudo foi pioneiro (embora não sem algumas limitações) na abordagem de religiões e filosofias não-ocidentais. No entanto, em muitos aspectos, as Ciências da Religião continuam a ser uma ciência moderna. Desde 2000, tem havido debates

---

<sup>1</sup> Os termos decolonial e pós-colonial designam um conjunto de propostas que se aproximam, sobretudo por serem epistemologias do sul. No entanto, decolonial tem sido utilizado em referência ao contexto latino-americano, enquanto pós-colonial refere-se a contextos africanos e asiáticos. Portanto, apesar das semelhanças, esses termos diferem em decorrência dos desenvolvimentos históricos particulares de cada respectiva região.

sobre a pertinência e até mesmo a colonialidade de certas categorias ocidentais, como o sagrado e a religião (Smith, 1998, Fitzgerald, 2000; Arnal; McCutcheon, 2013). Contudo, essa desconstrução não atinge pressupostos epistemológicos, como a própria concepção de ciência. Este artigo pretende focar este tema a partir de uma perspectiva decolonial.

A nossa tarefa é analisar como as proposições epistemológicas das teorias decoloniais desafiam alguns princípios fundamentais das Ciências da Religião. Neste caso, não me refiro apenas a conceitos, métodos ou teorias. Parece-me que algo ainda mais importante está em jogo. As Ciências da Religião surgiram como uma abordagem moderna da religião a partir de uma concepção de secularização, que colocou o fenômeno religioso como objeto de estudo. Quando as Ciências da Religião (em alemão, *Religionwissenschaft*) surgiram como campo no final do século XIX, distinguiram-se da teologia por essa relação específica com o seu tema. Defendo que as teorias decoloniais afetam profundamente esta característica fundamental das Ciências da Religião.

Para isso, o artigo está estruturado da seguinte forma. Primeiro, caracterizo o que se entende por *decolonial* no contexto desta discussão. Minha intenção não é esgotar o assunto, mas destacar alguns aspectos filosóficos que serão úteis para nossos propósitos. Adotarei as ideias de Walter D. Mignolo como referência para definir decolonial como uma crítica do sistema modernidade/colonialidade a partir das fronteiras. Na segunda parte do texto, desenvolvo duas características centrais das Ciências da Religião: a noção de imparcialidade e o agnosticismo metodológico. O objetivo principal é mostrar como as Ciências da Religião estão vinculadas a um conceito moderno de ciência. Mais uma vez, não pretendo apresentar um relato completo das Ciências da Religião, mas apenas destacar esta dependência entre uma abordagem da religião e uma certa concepção de modernidade. Por fim, gostaria de levantar algumas questões no diálogo entre as teorias decoloniais e as Ciências da Religião, particularmente no que diz respeito a esta noção de conhecimento. A pergunta fundamental é: em que sentido a radicalização da crítica através de teorias decoloniais leva à dissolução das Ciências da Religião em teologias? Se sim, quais são os limites e consequências disso?

## **2 MODERNIDADE/COLONIALIDADE E CRÍTICA DECOLONIAL**

A história de vários países ao sul do equador é marcada por lutas e resistências ao longo dos tempos. O colonialismo na modernidade criou uma configuração de poder muito peculiar. A maioria das antigas colônias foi relegada a um lugar hierarquicamente inferior

no sistema mundial<sup>2</sup>. Esta situação não mudou com os processos de independência política e a fundação destes países como nações. Não obstante esta longa história de exploração e resistência desde o século XVI, para este artigo, a decolonialidade ficará confinada às teorias que surgiram no final do século XX num contexto pós-moderno. Politicamente, a pós-modernidade coincide com a ascensão da Nova Ordem Mundial após a queda do Muro de Berlim. Com esses acontecimentos, tornou-se usual não mais o emprego da expressão *Terceiro Mundo*, mas sim *Sul Global*, como nome para esta *esquina* do mundo.

Dada esta história recente, em termos intelectuais, as teorias pós- e decoloniais são o resultado e pertencem a um conjunto de elaborações críticas da modernidade. Embora não se limite a elas, entendo que as perspectivas decoloniais derivam parte do seu suporte teórico da desconstrução e do pós-estruturalismo (Morton, 2007, 161-172; Mignolo, 2000, p. 38). Esta ligação é importante para compreender como as teorias decoloniais constroem a crítica da modernidade sustentada por estas tendências. No entanto, também é importante considerar como a hermenêutica decolonial vai além da desconstrução e do pós-estruturalismo. Examinemos estes dois pontos.

Para esta crítica, a modernidade não é apenas um período cronológico da história da humanidade, mas também uma forma de pensar. Uma característica peculiar é que a modernidade é um período autocertificado<sup>3</sup>. Portanto, seu diferencial é a crítica; a modernidade inclusive faz a sua própria crítica e dos seus fundamentos. Por isso, o escritor mexicano Octavio Paz faz as seguintes considerações sobre a expressão *tradição moderna*: “A frase implica mais do que uma contradição lógica e linguística: ela expressa aquela condição dramática da nossa civilização que busca seu fundamento não no passado ou em algum princípio imóvel, mas em mudança” (Paz, 1991, p.08). Se a crítica é a principal característica da modernidade, então como é possível uma verdadeira ruptura com ela? Dito de outra forma, uma vez que a modernidade é principalmente uma crítica de si mesma, será cada abordagem crítica simplesmente mais um movimento dentro deste paradigma?

Para compreender esse aspecto, é importante considerar o caráter autorreferencial da modernidade, atrelado à assimilação/exclusão do outro ou de qualquer transcendência. Ela se organiza numa imanência pura num *jogo de espelhos* narcísico (desenvolvi essa noção em Pieper, 2023a). Para tornar este ponto mais claro, alguns exemplos serão úteis. No

---

<sup>2</sup> Achile Mbembe chamou isso de *não-lugares* ou *terceiros lugares* (Mbembe, 2019).

<sup>3</sup> Jürgen Habermas observa: “A modernidade pode e não irá mais tomar emprestados os critérios pelos quais se orienta a partir dos modelos fornecidos por outra época: ela tem que criar a sua normatividade a partir de si mesma. A modernidade vê-se lançada sobre si mesma sem qualquer possibilidade de fuga” (Habermas, 1987, p.07).

pensamento filosófico, isso pode ser identificado na filosofia kantiana. A *Crítica da Razão Pura* pretendia estabelecer a possibilidade da metafísica, determinando a extensão e os limites da razão. No entanto, Immanuel Kant alerta o leitor que a razão é o seu próprio juiz. Isto significa que a razão deve julgar-se e os seus limites devem ser encontrados a partir de si mesma e não em lugares ou critérios extrínsecos. Em sua proposta, a *Crítica da Razão Pura* é esse tribunal onde a razão é julgada com base em suas próprias leis eternas (Kant, 1999, AXIII). O resultado é um tribunal peculiar onde a razão é, simultaneamente, legisladora, juíza e ré<sup>4</sup>.

Esta autorreferencialidade exclui qualquer possibilidade de transcendência ou qualquer Outro. Ao realizar essa operação, conduz ao niilismo. Na sua leitura da filosofia tardia de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger procura articular dois conceitos-chave: a vontade de poder e o eterno retorno. O conflito entre esses dois conceitos é que, por um lado, a vontade de poder aponta para a liberdade da subjetividade criativa. Por outro lado, o eterno retorno do mesmo indica uma espécie de determinismo no retorno incessante das coisas. Se um conceito destaca a liberdade e o outro o determinismo, então como conciliar estas duas noções chave? Em sua polêmica interpretação, Heidegger entende que é a natureza da vontade de poder que se expande. A vontade quer mais poder. Neste movimento de expansão há momentos de estabilização. Porém, depois disso, o que a vontade quer? A vontade quer ainda mais poder. Ou seja, ela quer mais de si mesma. Assim, a vontade de poder, ao girar em torno de si mesma, implica no eterno retorno do mesmo. Ela quer mais poder para visar mais poder. Neste jogo autorreferenciado, perde-se a meta. A vontade de poder fecha-se sobre si mesma num eterno retorno da vontade sobre si mesma (Heidegger, 1997, p. 231ss). Segundo Heidegger, essa ausência de meta é o que pode ser reconhecido como uma face do niilismo.

Esse processo se dá com a superação do outro. Neste esquema moderno, o outro é eliminado ou reduzido à mesmice. Na sua análise da conquista da América, Tzvetan Todorov expressa um exemplo histórico do que aqui pode parecer abstrato. Ao expor a relação do frade dominicano Bartolomeu de Las Casas, que se posicionou em defesa dos indígenas, ele

<sup>4</sup> Para não nos limitarmos ao discurso filosófico, podemos encontrar um exemplo semelhante nas considerações sobre a arte moderna feitas pelo importante crítico Clement Greenberg: “Eu identifico o Modernismo com a intensificação, quase a exacerbação, desta tendência autocrítica que começou com o filósofo Kant. Porque ele foi o primeiro a criticar os próprios meios de crítica, concebo Kant como o primeiro verdadeiro modernista. A essência do Modernismo reside, a meu ver, no uso dos métodos característicos de uma disciplina para criticar a própria disciplina – não para subvertê-la, mas para enraizá-la mais firmemente em sua área de competência” (Greenberg, 1960, p. 101). Isto é especialmente forte no formalismo abstrato. Nessa tendência, o aspecto autorreferenciado aparece através do conceito de pureza. A arte pura pressupõe a autonomia da arte e afirma que a arte deve estar fechada a si mesma. Aqui, a arte estabelece a sua própria autocrítica de acordo com as suas próprias regras.

questiona: “Las Casas ama os indígenas. E ele é cristão [...] É possível amar realmente alguém ignorando sua identidade, vendo em vez disso uma projeção de si mesmo ou de seus ideais? [...] Não há risco de querer transformar o outro em nome de si mesmo?” (Todorov, 2011, p. 245). Neste jogo de espelhos, as posturas dissonantes tendem a ser reduzidas ao igual. O outro é reduzido a meras projeções de um *eu*.

Como então escapar dessa lógica? A modernidade, entendida prioritariamente a partir desta autorreferencialidade, entra em crise quando o sistema se reconhece como um sistema. A razão reconhece que não espelha a ordem natural, mas interpreta o mundo. O que ela fornece é uma produção e não a descoberta da estrutura do ser. Em outros termos, a acentuação da crítica conduz ao reconhecimento do caráter situado dessa razão. O movimento é similar a uma implosão, isto é, o movimento é de dentro para fora. Não se quer dizer com isso que vivemos uma transição de paradigmas, da modernidade para pós-modernidade. Antes, é a própria noção de grandes paradigmas explicativos que é posta em xeque. Essa razão não é a Razão, mas uma possibilidade entre outras, uma narrativa local que se quis universal. Nas palavras de Anibal Quijano:

Nada é menos racional, finalmente, do que a pretensão de que uma visão cósmica específica de uma determinada etnia deva ser tomada como racionalidade universal, mesmo que tal etnia seja chamada de Europa Ocidental porque ela, na verdade, pretende impor um provincianismo como universalismo (Quijano, 2007, p. 121).

A modernidade, portanto, não é propriamente reduzida a uma época, mas é vista como um modo de pensar, marcado por uma relação de poder de uma narrativa que se quer universal. Essa narrativa concebe o ser humano como dotado de uma disposição natural para realização das potencialidades da razão. Mais uma vez, um caso exemplar é a tese exposta por Kant num escrito, cujo título diz muito: *Ideia para uma História Universal com Propósito Cosmopolita* (1991). Como a história é organizada na perspectiva da emancipação por meio da razão, o futuro é a dimensão temporal que dá direção à história. Porém, com a expansão da modernidade e os encontros com outras racionalidades que não se deixam reduzir à Razão, foram dadas as condições para o reconhecimento dos limites da narrativa moderna. A modernidade teve que admitir que muitas narrativas locais não podem ser reduzidas a um único eixo norteador de toda a história humana (Vattimo, 1992). Mais do que um espelho da realidade, a modernidade se constituiu como uma narrativa local elevada ao status de absoluta.

Atrelada a essa dimensão epistêmica, há também razões políticas para se colocar esse universalismo europeu em questão. Trata-se do seu uso ideológico. Segundo Wallerstein

(2006), na modernidade, há três tipos de argumentos relacionados ao universalismo para se justificar ingerências em outros países e continentes. 1. Apelo aos direitos humanos e à difusão da democracia como justificativa para intervenções, criando-se uma dicotomia entre civilização e barbárie; 2. Concepção de superioridade do Ocidente por se constituir a partir de valores universais em relação às narrativas locais; 3. A imposição da economia de mercado a partir da concepção de que este modelo de organização econômica é a única ou a melhor opção.

Nesse ponto, chegamos à estruturação do pensamento decolonial. Os pensadores, sobretudo europeus, evidenciaram de maneira mais interna os limites das narrativas hegemônicas. Há repercussões dessa abordagem no campo de *Religious Studies*, com a crítica dos conceitos. Uma vez que a linguagem não é neutra, a ciência se constitui no jogo de poder. Conceitos são elaborados segundo interesses. Portanto, devem ser analisados do ponto de vista ideológico, de seu contexto histórico e de suas intenções. No entanto, a teoria decolonial quer ir além. Mais do que uma crítica interna da modernidade, é preciso considerar o outro lado dessa história. Nas palavras de Mignolo, o lado obscuro da modernidade: a colonialidade (Mignolo, 2000, p. 96; King, 2009, p. 41).

No caso da América Latina, sobretudo o Brasil, é perceptível certa tendência em se considerar o colonial como referência a um período histórico circunscrito ao passado, que se estende do século XVI ao XIX, quando o Brasil estava subordinado a Portugal. Mas, a teoria decolonial se propõe algo a mais. Seu problema central é: o que significa pensar a partir do legado das histórias coloniais? Nas palavras de Walter Mignolo: “Não é tanto a condição histórica pós-colonial que deve reter a nossa atenção, mas sim os loci de enunciação pós-coloniais como uma formação discursiva emergente e como uma forma de articulação da racionalidade subalterna” (Mignolo, 2000, p. 95)<sup>5</sup>. O que está em jogo é um ponto de vista hermenêutico, ou seja, uma perspectiva que constrói um lugar de enunciação. Trata-se de se estabelecer um horizonte histórica e geograficamente situado, que, ao mesmo tempo em que surge dessa condição de colônia, busca a responder a ela. Isso implica em um lugar no qual se articula conhecimento acadêmico no diálogo com outros saberes e práticas, especialmente aqueles silenciados ou esquecidos pela modernidade/colonialidade. Por isso mesmo, esse discurso de confrontação é entendido, muitas vezes, como um modo de ser,

---

<sup>5</sup> Na mesma perspectiva, V. Dass diz: “Subalterno não é uma categoria, mas sim uma perspectiva e a perspectiva subalterna não está envolvida na compreensão de tal ou tal organização social ou ações sociais em si, mas na compreensão das suas relações ‘contratuais’ sob as regras coloniais e as formas de dominação pertencentes às estruturas da modernidade” (Dass, 1989, p. 313).

uma re-existência, um habitar, um fazer, uma prática. Mais do que meramente um conhecimento ou um método, é um modo de se colocar no mundo<sup>6</sup>.

A proposta da decolonialidade não é se estabelecer como mera negação da modernidade ou a inversão de sua lógica. Não se trata de um discurso do ressentimento, que inverte os polos: eleva o que a modernidade considerava baixo e rebaixa o que ela considerava como mais elevado. A mera negação ou inversão da modernidade não implica em sua subversão. Esses movimentos, pelo que expusemos acima, seriam apenas um deslocamento no interior da própria modernidade. Por isso mesmo, esse lugar de enunciação é fronteiroço, um entre-lugar. A diferença colonial é o lugar onde esse pensamento fronteiroço emerge. Nas palavras de Mignolo, a diferença colonial é:

Onde as histórias locais que inventam e implementam designs globais encontram as histórias locais, o espaço em que os designs globais têm de ser adaptados, adotados, rejeitados, integrados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local físico e também imaginário onde atua a colonialidade do poder... (Mignolo, 2000, p. ix).

É, portanto, no espaço aberto por essa diferença, que não permite caracterizar as coisas com muita claridade, em que as delimitações são borradas, que se coloca o pensamento e a prática da proposta decolonial. Se não há mera negação, também não se assimila cegamente o legado ocidental. Há a constituição de um entre-lugar hermenêutico, em que o moderno e o local se encontram em movimento. Um entre-lugar a partir de onde o pensamento e a prática emergem e ao qual buscam responder.

Por isso mesmo, insiste Mignolo, não se deve pensar a modernidade sem seu outro lado: a colonialidade. O autor argentino insiste que a modernidade, como sistema de mundo, não se deu de maneira abstrata. Essa modernidade se constitui ancorada numa ordem de mundo que se estabelece em relação às colônias. Por isso, nos seus textos, emprega a expressão modernidade/colonialidade. Ela indica que a modernidade não pode ser pensada sem seu lado obscuro, esquecido e negligenciado, mas constitutivo: a colonialidade. Não se trata de apenas uma dominação econômica, mas de uma estrutura complexa de administração e controle.

Afinal, se a modernidade é identificada pela autorreferencialidade, o outro só ganha legitimidade à medida que é integrado a esta totalidade ou quando é silenciado. Essa

---

<sup>6</sup> “A decolonialidade denota formas de pensar, saber, ser e fazer que começaram com, mas também precederam, o empreendimento colonial e a invasão. Implica o reconhecimento e a destruição das estruturas hierárquicas de raça, gênero, heteropatriarcado e classe que continuam a controlar a vida, o conhecimento, a espiritualidade e o pensamento, estruturas que estão claramente entrelaçadas e constitutivas do capitalismo global e da modernidade ocidental” (Mignolo; Walsh, 2018, p. 17).

subjugação integrativa é precisamente colonialidade. Se esta modernidade lida com o outro, o faz apagando-o e reduzindo-o ao igual. Num jogo de espelhos a modernidade se vê. Para conseguir isso, deve reduzir o outro e a diferença ao igual. Este esquecimento não é apenas deixar de lado as diferenças, mas é apagar a diferença. Isto acontece não apenas no campo político, mas também no campo epistemológico (SAID, 2003). Portanto, a questão epistemológica assume um lugar importante na teoria decolonial. Não basta lidar com dimensões mais regionais da vida; é preciso ir ao terreno a partir de onde elas ganham significado. A intenção é ir até a raiz de onde se articulam os conceitos que organizam as outras dimensões da vida. Portanto, abordar a epistemologia não significa tratar de noções abstrusas que nada têm a ver com a vida cotidiana. Pelo contrário, a forma como pensamos tem repercussões imediatas na construção de visões de mundo, hierarquias e classificações.

Portanto, não se trata de conceber uma teoria destituída da prática, mas ambas se inter-relacionam, de modo que um não poderia ser concebido sem o outro. Nas palavras de Mignolo, “O que importa não é a economia, ou a política, ou a história, mas o conhecimento. Melhor ainda, o que importa é a história, a política, a economia, a raça, o gênero, a sexualidade, mas é sobretudo o conhecimento que está entrelaçado em todas estas esferas práticas que nos enreda a ponto de nos fazer acreditar que não é o conhecimento que importa mas realmente história, economia, política, etc.” (Mignolo, Walsh, 2018, p. 135)<sup>7</sup>

Assim, o primeiro passo da decolonialidade é promover a desconstrução da racionalidade moderna/colonial, que se pretendia universal, a-histórica e desinteressada, e organizar a diferença dentro de um quadro hierárquico e binário. Contudo, num momento mais construtivo, a decolonialidade pode dar voz a outras racionalidades e modos de conhecer e habitar a terra. Assim, não se trata apenas de uma proposta que visa apenas a desconstrução. Como primeiro passo, a desconstrução é importante para pavimentar o caminho para outras racionalidades. Se a desconstrução revela os momentos dogmáticos dos grandes sistemas e narrativas, então as epistemologias do Sul constituem o outro lado que contribui para a (re)construção de outras formas de conhecer/habitar o mundo.

Uma vez que as teorias decoloniais expõem este lado obscuro da modernidade ao dar voz a discursos silenciados, elas têm claramente objetivos emancipatórios e éticos. Não se trata de conhecer por conhecer, mas de construir a partir das muitas vozes silenciadas das periferias. Como expressa o escritor português Boaventura Santos: “As epistemologias do

---

<sup>7</sup> Em outra citação, ele afirma: “O conhecimento tem uma posição privilegiada: ocupa o nível do enunciado, onde se estabelece o conteúdo da conversa, e ocupa o nível da enunciação, que regula os termos da conversa” (Mignolo, Walsh, 2018, p. 144).

Sul dizem respeito à produção e validação de conhecimentos ancorados nas experiências de resistência de todos aqueles grupos sociais que sofreram sistematicamente a injustiça, a opressão e a destruição causadas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado” (Santos, 2018, p.01). É com esta proposta em mente que estas teorias decoloniais criam um *locus* de enunciação para as pessoas e comunidades indígenas, negras, pobres e marginalizadas. Ao fazê-lo, promovem conhecimentos constituídos fora da lógica da modernidade. No fundo, reconhece-se que esses saberes e outras epistemologias são respostas encontradas pelos seres humanos para lida com seus problemas.

### **3 A IMPARCIALIDADE E O AGNOSTICISMO METODOLÓGICO NO ESTUDO DA RELIGIÃO**

No final do século XIX, propôs-se designar um campo específico, pouco vinculado aos valores epistemológicos da modernidade, para o estudo da religião. Antes disso, naturalmente já existiam pesquisas e formas de pensar sobre religião significativas na filosofia, na história e na teologia. Contudo, a intenção foi desenvolver um campo específico com abordagem comparativa de diversas tradições religiosas que tomasse a filologia comparativa como modelo metodológico. A partir de então, estabelece-se claro vínculo entre a *Ciência da Religião (Religionswissenschaft)* e os ideais científicos da modernidade.

Uma das primeiras demandas desse novo campo de pesquisa foi delimitar seu território em relação à teologia. O argumento geral foi o seguinte. A teologia está ocupada com a tarefa de interpretar o mundo a partir de uma perspectiva de fé que se baseia num conjunto específico de símbolos, mitos, rituais e doutrinas. As Ciências da Religião ocupam-se com a capacidade humana de vivenciar a religião e, mais importante ainda, com o estudo comparativo de uma esfera da vida social chamada *religião* a partir de um ponto de vista imparcial/distanciado. Imparcialidade, distanciamento e/ou objetividade são alguns termos que muitas vezes podemos encontrar mencionados ao longo da história deste campo de estudos. Ao considerar múltiplos métodos, a imparcialidade enfatiza uma perspectiva que permite ao pesquisador construir a religião como objeto de análise e escrutínio. Não se trata mais de pensar *a partir* da religião, mas de pensar *sobre* a religião. A abordagem não confessional foi garantida pelo emprego de múltiplas metodologias derivadas da filologia, da antropologia, da fenomenologia e da história.

Vejamos dois exemplos. O professor de Filologia da Universidade de Oxford, Friedrich Max Müller (1823-1900), considera a Ciência da Religião como um dos mais

elevados empreendimentos humanos, apesar de seus críticos e de reconhecer a resistência que ela desperta. Esses oponentes se encontram em dois lados. Para alguns, a religião é tão sagrada e elevada que não pode ser abordada racionalmente. Para outros, é forma decadente de conhecimento. Max Müller discorda de ambos. Segundo ele, a religião é digna de reverência. Entretanto, a verdadeira reverência é tratá-la sem medo e sem favor, com inquestionável fidelidade à verdade. Portanto a análise da religião deve ser feita de modo imparcial, não cabendo ao estudioso interferência prática. Ele deve apenas descobrir o que é a religião, qual é a fundamentação que ela possui nas capacidades humanas e quais são as leis de seu desenvolvimento histórico. E, partindo de uma base linguística, desenvolver estudos comparativos das diversas mitologias. Aliás, havia bastante otimismo por parte do editor e tradutor do *The Sacred Books of the East*. Afirma ele: “uma Ciência da Religião, baseada na comparação verdadeiramente científica e imparcial de todas [...] religiões da humanidade, é agora uma questão de tempo” (Müller, 1893, p. 26).

A neutralidade e o desinteresse apareciam também em outro debate travado nesse início. Seria possível a alguém que pertence a uma tradição religiosa manter essa postura de objetividade? Uma das intervenções veio de C.P. Tiele, para quem, não se deveria associar imparcialidade ao ceticismo. Uma pessoa religiosa seria capaz de suspender suas crenças para desenvolver uma análise desinteressada, objetiva e imparcial<sup>4</sup>. Portanto, a imparcialidade não era uma abordagem dada, mas conquistada por meio da suspensão do juízo<sup>8</sup>.

Esta ênfase na imparcialidade marca profundamente a *Ciência da Religião* europeia. Muitas décadas depois, Jouco Bleeker articulou uma noção muito importante para as Ciências da Religião, especialmente para a tendência fenomenológica: o estudo científico da religião deve ser moldado pela empatia. O pesquisador deve empregar a imaginação para tentar compreender as experiências e sentimentos dos crentes. Contudo, isso não significa abrir mão da imparcialidade, que deve aparecer no rigor acadêmico e na criação de categorias abrangentes: “Os fenômenos religiosos devem ser estudados de forma crítica, imparcial, academicamente e ao mesmo tempo com empatia” (Bleeker, 1979, p. 176). Empatia e objetividade não são mutuamente exclusivas. Na verdade, ter em conta a empatia poderia levar a uma maior objetividade e a uma melhor compreensão dos fenômenos religiosos. De alguma forma, esta perspectiva europeia foi predominante durante décadas

<sup>8</sup> “É um erro supor que não se pode assumir uma posição científica tão imparcial sem ser cético; que alguém está desqualificado para uma investigação imparcial se possuir convicções religiosas próprias e firmes; que um homem [sic] é incapaz de apreciar outras formas de religião se estiver calorosamente ligado à Igreja ou à comunidade religiosa na qual foi inserido” (Tiele, 1897, p. 11)

na Associação Internacional de História das Religiões (IAHR), da qual Bleeker foi secretário durante muitos anos. Uma situação interessante surge quando a IAHR realizou uma conferência no Japão em 1958. O encontro com outras formas de pensar sobre a religião deu origem a uma discussão sobre a relatividade da ênfase nestes princípios científicos. No entanto, apesar de alguma discussão, o desenho moderno do IAHR pouco mudou.

Esta concepção de Ciências da Religião levantou preocupações práticas no estudo da religião. Isso é perceptível mesmo em autores mais contemporâneos. Por um lado, tendem a assumir o caráter situado e ideológico de alguns conceitos utilizados para compreender a religião, incluindo o próprio conceito de religião (Pieper, 2023b). Essa abordagem tem muitos nomes. Ivan Strenski, por exemplo, chama isso de crítica ideológica de conceitos. Como ele observa, “Em essência, a crítica ideológica tenta compreender as teorias em termos dos contextos mais amplos nos quais elas podem estar inseridas – nas biografias e projetos intelectuais de teóricos, em certos contextos e estratégias sociais e culturais, em ambientes institucionais definidos” (Strenski, 2004, p. 271). Assim, esta proposta está empenhada na análise das intenções dos conceitos, particularmente daqueles que pretendem ser abrangentes e universais, com pouca ou nenhuma atenção às relações de poder que lhes deram forma. Na prática, Mircea Eliade torna-se o *saco de pancadas* favorito destes autores.

Mesmo defendendo essa análise crítica das categorias modernas de compreensão da religião, esses autores entendem que o estudo da religião é uma atividade estritamente acadêmica e deve evitar ser contaminado por compromissos não ou extra acadêmicos (Wiebe, 1999). Elementos, interesses ou perspectivas extrínsecas à pura explicação da religião, sejam oriundos de agendas religiosas ou humanistas, deveriam ser colocados fora de circuito. Isto aplica-se tanto às agendas religiosas como humanistas (como o diálogo inter-religioso). Na sua opinião, estas agendas representam resquícios teológicos que contaminam o estudo científico *puro* da religião. Nessa direção e como resistência em relação à fragmentação das Ciências da Religião, Donald Wiebe defende a aplicação da ciência cognitiva no estudo da religião (Luther, Wiebe, 2012; Wiebe, 2013). Para ele, a única hipótese de termos uma verdadeira *ciência* da religião é abandonar as abordagens hermenêuticas e endossar este método cognitivo. Com isso, as questões culturais têm um peso relativo. Se o que é importante é como alguns comportamentos religiosos nos seres humanos são biologicamente fundamentados, então não há espaço para um ponto de vista relativista.

Para nós, o que importa nesta discussão é o seguinte. No caso desta escola, assume-se o caráter situado de categorias abrangentes (por exemplo, sagrado, religião), mas isso não

implica necessariamente uma crítica mais ampla da própria noção de ciência, epistemologia ou conhecimento, muito menos a consideração de outras formas de conhecimento. Pelo contrário, dirige-se para uma afirmação mais incisiva de um paradigma *científico* e ainda mais *academicista*.

Outro pressuposto básico das Ciências da Religião está relacionado à suspensão do julgamento, também conhecida como *agnosticismo metodológico*. Ninian Smart, que cunhou esta expressão, argumenta que os estudiosos não devem fazer julgamentos sobre a realidade daquilo que as comunidades religiosas ou os indivíduos acreditam. Deveriam evitar qualquer investigação sobre o valor e a verdade do objeto da religião. Para ele, os estudiosos deveriam abster-se completamente de fazer qualquer tipo de julgamento, sejam eles confrontos ou confirmações, sobre esta dimensão da religião. Ele afirma: “Não afirmamos nem negamos a existência dos deuses” (Smart, 1973, p. 54). Afinal, para as Ciências da Religião, a religião é importante enquanto fenômeno humano e cultural. Assim, é possível estabelecer uma fronteira clara: as Ciências da Religião limitam-se às dimensões humanas da religião. Com essa delimitação, o pesquisador da religião tem em mãos um discurso do crente. Isto significa que a única face acessível da religião é o que os crentes dizem sobre a sua fé e experiências, mas não os objetos da fé em si mesmos<sup>9</sup>. Este discurso pode ser estruturado em muitos tipos de expressões, tais como símbolos, mitos, ritos, doutrinas, sistemas de pensamento, testemunhos, e assim por diante. A função do estudioso é interpretar e explicar esse discurso. Portanto, devido a esta limitação, certo reducionismo científico é inevitável.

Novas questões, metodologias, teorias e perspectivas surgiram com o desenvolvimento das Ciências da Religião. Contudo, é importante notar o quão recorrente é a concepção de que uma característica central é produzir conhecimento sobre religião, o que requer a suspensão do julgamento e a perspectiva desinteressada, imparcial, neutra, imparcial ou distanciada. Esta necessidade é crucial para sustentar a diferença entre Ciências da Religião e abordagens teológicas. Como veremos, aqui reside um desafio principal trazido pelas teorias decoloniais.

---

<sup>9</sup> G. van der Leeuw, por exemplo, afirma que o fenomenólogo “só pode discutir o que lhe é relatado; ele pode ouvir os sons autênticos e descrever os objetos nos quais, de acordo com as próprias declarações do crente, a revelação foi afetada para ele” (Leeuw, 1963, p. 566).

## 4 ALGUMAS PERGUNTAS E DESAFIOS

Diante deste quadro, gostaria de destacar algumas questões que surgem quando relacionamos as teorias decoloniais e esta perspectiva das Ciências da religião. Meu propósito não é dar respostas a esses desafios, mas apontar questões que julgo serem pertinentes.

### 4.1 Questão 1

O discurso científico é um jogo de linguagem que depende de metanarrativas para se legitimar. Com o surgimento das narrativas locais, esse tipo de conhecimento perde sua normatividade. Num movimento vindo do Sul, as teorias decoloniais aprofundam o reconhecimento do carácter situado do conhecimento e das relações de poder que o comandam. Mais do que a nobre intenção de conhecer, o conhecimento estabelece campos de domínio. Os conceitos são também semelhantes a um exército que busca invadir e dominar o outro.

Este reconhecimento do carácter situado, ideológico e colonial do conhecimento leva a uma maior atenção aos locais de enunciação. As teorias decoloniais são teorias geográficas e espaciais. Não negam o histórico e o temporal; em vez disso, atribuem um valor importante ao lugar que alguém ocupa e de onde alguém fala. Não exploramos isso aqui, mas muitas das metáforas utilizadas são espaciais. O lugar é um conjunto de relações que moldam uma perspectiva regulando o que se pode ver ou ignorar. Contudo, este complexo de relações é também um lugar a partir do qual alguém fala. Portanto, o *outro* não é apenas um objeto, mas também um sujeito de fala. Portanto, deve-se atentar para as condições em que o conhecimento é produzido. Que intenções ele esconde? Quem inclui? O que e quem exclui? De onde é produzido esse discurso? Quem fala? Para quem fala? Quem é silenciado? E por quê?

Como observamos, as Ciências da Religião se diferem da teologia e afirmam que o conhecimento é *sobre* e não *da* religião. A ênfase na imparcialidade, no desinteresse e no distanciamento pretendia demarcar a possibilidade de uma visão não comprometida. Se assumirmos uma perspectiva decolonial, então quais são as consequências para a distinção entre estudar *sobre* e pensar *a partir de*?. Se as Ciências da Religião incluem outras epistemologias nas quais o elemento religioso é constitutivo, então ainda existe alguma distinção entre teologia e Ciências da Religião no que diz respeito à sua abordagem à

religião? No final, se as Ciências da Religião não reduzem o outro às categorias ocidentais, será que esse campo de estudos não se dissolve em várias teologias regionais (por exemplo, Cristianismo, Islã, Hinduísmo, afro-brasileiras, indígenas, etc.)?

#### 4.2 Questão 2

Ao redescrever o outro em um léxico diferente daquele utilizado pelos religiosos, espera-se que os fiéis não se reconheçam plenamente no discurso *sobre* eles. Tomemos um exemplo quando alguém explica a religião com o vocabulário sociológico. Nesse caso, os crentes podem argumentar se o pesquisador fez justiça à sua fé com essa interpretação. Alguns importantes estudiosos das Ciências da Religião defenderam o papel de destaque do crente na certificação do conhecimento produzido. Na década de 1960, Wilfred C. Smith sublinhou o caráter situado da noção de religião ou categorias criadas no século XIX para o estudo de religiões, como o hinduísmo e o budismo. Ele defendeu o papel central da singularidade de cada tradição religiosa: “Nenhuma declaração sobre uma religião é válida a menos que seja reconhecida pelos próprios crentes” (Smith, 1996, p. 66). Reconhece que não é fácil aceitar este procedimento metodológico, mas foi uma conclusão incontornável dos princípios que assumiu.

Na elaboração moderna/colonial, ainda que a perspectiva do fiel seja assumida como ponto de partida para o estudo da religião, a explicação que se confere à religião não necessariamente coincide com a explicação do fiel. Em outros termos, considera-se sua fala, mas a explicação que se dá à religião é diferente da atribuída pelo fiel. Até mesmo porque, a religião é considerada a partir de um agnosticismo metodológico e entendida na sua dimensão humana e cultural. De certa forma, grandes avanços na compreensão de religião, principalmente perspectivas críticas e sociais, foi possível devido a esse procedimento. Ainda que deva se tomar cuidado com possível arrogância que pode derivar disso.

Porém, quando isso acontece, estaremos diante da imposição de conceitos dos cânones científicos ocidentais? Caso contrário, se os fiéis têm a última palavra, qual a legitimidade de explicações que apontam aspectos não percebidos pelos fiéis ou dos quais eles discordam? Como isso funciona quando consideramos a religião de uma forma intercultural ou comparada? Isto não exclui a necessidade de empatia e muito menos proíbe os crentes de terem uma opinião. A questão é mais restrita: até que ponto as explicações nas Ciências da Religião devem estar ligadas ao léxico e subordinar-se à autoridade dos crentes?

Por outro lado, não serão as explicações sociológicas, psicológicas ou econômicas uma imposição colonial das categorias científicas ocidentais?

### 4.3 Questão 3

Um exemplo concreto pode ser útil. Não é minha intenção trazer uma nova peça para esse quebra-cabeça, por isso não pretendo explorar o tema mais detidamente. O componente curricular *Ensino Religioso* está previsto para as escolas públicas do Brasil. O Ensino Religioso é oferecido há muito tempo, embora sejam recorrentes debates sobre sua legitimidade, o que deve ser ensinado, que tipo de educação o professor deve ter e seu papel na formação do aluno. Como o Brasil é, em teoria, um país laico, alguns afirmam a ilegalidade desta disciplina. Para eles, a religião é um assunto privado que deve ser ensinado em casa e nas instituições religiosas, mas não na escola. Em contrapartida, alguns professores utilizam este espaço para proselitismo religioso, sobrepondo a sala de aula e o púlpito. Por fim, existe uma terceira opção mais próxima da proposta das Ciências da Religião. Argumenta que eliminar a discussão sobre religião do currículo não significa que a religião estará ausente da comunidade escolar. Portanto, sendo a religião uma característica constitutiva do espaço público, é direito dos estudantes terem a oportunidade de aprender sobre religião, particularmente sobre as tradições religiosas do seu próprio contexto. Esta *terceira via* articula dois aspectos. Defende a necessidade de se ensinar sobre religião. No entanto, este ensino é justificado por razões sociais e políticas. Portanto, o objetivo desta aula não deve ser a educação espiritual, mas a construção da cidadania numa sociedade plural e democrática (Rodrigues, 2013, 2020). Para compreender a importância disso, é fundamental ter em mente a crescente incidência da intolerância religiosa no Brasil, principalmente no ambiente escolar.

Portanto, esta proposta defende que nas escolas públicas os professores devem fazer uso de ferramentas provenientes das Ciências da Religião, bem como suas metodologias e abordagens. Apesar da oposição de grupos religiosos conservadores, em vários estados do Brasil, a legislação reconhece que o professor mais qualificado de *ensino religioso* é o egresso da licenciatura em Ciências da Religião.

Dito isso, o meu ponto é o seguinte. Neste contexto, marcado por intensos conflitos religiosos, o uso da epistemologia moderna tem se mostrado uma importante mediação para abordar a religião para promover uma atitude compreensiva em relação à alteridade. Essa recepção da epistemologia moderna pode dar voz aos grupos religiosos no ambiente escolar.

Não deveriam estas *estratégias de sobrevivência* ser levadas mais em consideração para revelar a complexidade da recepção da modernidade?

#### 4.4 Questão 4

Quais desafios a religião traz às teorias decoloniais? Na minha opinião, a ausência ou pouca ênfase na dimensão religiosa em algumas tendências das epistemologias decoloniais é bastante sintomática. Essa ausência ocorre em pelo menos dois aspectos. Muitas vezes, não se considera até que ponto a religião é uma parte formativa da modernidade/colonialidade. Mignolo (2007, p. 36), por exemplo, menciona o cristianismo como uma religião opressora ao lidar com as dimensões da lógica colonial. Ele faz referência às dimensões econômica, política, social e epistemológica. Mais recentemente, tem dado um pouco mais de atenção à religião, mas não demonstra muito interesse em aprofundar o assunto (Mignolo, 2009, 2018, p. 153). Contudo, será possível compreender este processo de colonialidade e decolonialidade sem o papel decisivo da religião?

Resta o outro lado, que é ainda mais complexo. No contexto da América Latina, o processo de secularização é bastante peculiar. Se a religião pode ser responsável pela alienação, então é também um poderoso mecanismo de libertação. Na América Latina não existe movimento popular que não tenha um elemento religioso pulsante. Sendo assim, como pensar uma epistemologia do Sul que não traga no seu bojo essa dimensão religiosa? (Barreto; Sirvent, 2019). Em forma de indagação, ao não considerar a relevância da religião na constituição de sua epistemologia, não teria traços de colonialidade? Uma epistemologia decolonial secularizada não é uma contradição em termos?

Com isso, voltamos ao desafio fundamental: ao se pensar uma epistemologia também a partir de bases e conceitos religiosos, não seria aquilo que estamos acostumados a chamar de teologia? Nesse caso, aquela distinção entre Ciência da Religião e teologia não fica ainda mais complexa?

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo não pretende fornecer soluções, mas sim provocar questionamentos. O ponto de partida foi que as Ciências da Religião fazem uma crítica ideológica a determinados conceitos, mas ainda estão vinculados a uma determinada concepção moderna de conhecimento e de ciência. Há uma desconstrução de alguns conceitos, mas os pressupostos

epistemológicos permanecem inquestionados. Em algumas situações, afirma-se um valor científico moderno ainda mais exagerado. Há uma razão para isso. As Ciências da Religião surgiram como uma ciência moderna e permanecem ligadas a esses pressupostos.

Uma questão que permanece é: ao abrir-se a outros conhecimentos (outras epistemologias), até que ponto as Ciências da Religião se dissolvem em muitos tipos diferentes de teologias? Teologia é uma forma de pensar questões humanas, existenciais e culturais a partir de referências (símbolos, mitos, ritos, doutrinas etc.) e perspectivas religiosas. De alguma forma, parte do que tem sido proposto como pensamento decolonial nas Ciências da Religião no Brasil acaba incorrendo nesta abordagem teológica. Portanto, talvez o grande desafio das teorias decoloniais para as Ciências da Religião seja como reconhecer e assumir a legitimidade de outros tipos de conhecimento (incluindo aqueles em que o elemento religioso é constitutivo) sem dissolver o legado e a perspectiva das Ciências da Religião nos discursos teológicos.

## REFERÊNCIAS

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

BARRETO, Raimundo; SIRVENT, Roberto. **Decolonial Christianities**. Palgrave: Macmillan, 2019.

BLEEKER, Claas Jouco. Evaluation of previous methods: Commentary. *In*: HONKO, L (org.). **Science of Religion: Studies in Methodology. Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of Religions**. The Hague, Paris and New York: Mouton Publishers, 1979.

DASS, Veena. Subaltern as perspective. **Subaltern Studies**, v. 6, p. 310-324, 1989. Disponível em: [https://www.academia.edu/637675/Subaltern\\_as\\_perspective](https://www.academia.edu/637675/Subaltern_as_perspective). Acesso em: 20 dez. 2024.

ELIADE, Mircea; KITAGAWA, John. **The History of Religions**. Essays on Methodology. University of Chicago, 1959.

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

GEERTZ, Armin. Global Perspectives on Methodology in the Study of Religion. *In*: HUGHES, Aaron (org.). **Theory and Method in the Study of Religion: Twenty five years on**. Leiden/Boston: Brill, 2013.

GREENBERG, Clement. Modernist Painting. *In*: BATTCKOCK, Gregory (org.). **The New Art: A Critical Anthology**. New York: Dutton, 1960.

HABERMAS, Jürgen. **Philosophical Discourse of Modernity**. Cambridge: MIT Press, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Zweiter Band. Gesamtausgabe, v. 6.2. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1997.

JOY, Morny. Postcolonial reflections: Challegentes for Religious Studies. **Method & Theory in the Study of Religion**, v. 13, n. 2, p. 177-195, 2001. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23549968>. Acesso em: 20 dez. 2024.

KANT, Immanuel. **Idea for an Universal History with a Cosmopolitan Purpose**. In: REISS, Hans Siegbert (org.). Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 41-53.

KANT, Immanuel. **Critique of Pure Reason**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

KING, Richard. Philosophy of Religion as Border Control: Globalization and the Decolonization of the “Love of Wisdom” (philosophia). In: IRVINE, Andrew; BILIMORIA, Purushottama (orgs.). **Postcolonial Philosophy of Religion**. Springer, 2009, p. 35-53.

LEEUW, Gerard van der. **Religion in Essence and Manifestation**. New York: Harper & Row, 1963.

LUTHER, Martin; WIEBE, Donald. Religious Studies as a Scientific Discipline: The Persistence of a Delusion. **Religio: Revue pro religionistiku**, v. 20, n. 1, p. 9-18, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfs042>. Acesso em: 20 dez. 2024.

MASUZAWA, Tomoko. **The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism**. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

MBEMBE, Achille. **Necropolitics**. Durham: Duke University Press, 2019.

MIGNOLO, Walter. Enduring Enchantment: Secularism and the Epistemic Privileges of Modernity. In: IRVINE, Andrew; BILIMORIA, Purushottama (orgs.). **Postcolonial Philosophy of Religion**. Springer, 2009. p. 273-293.

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

MIGNOLO, Walter. **Local Histories/Global Designs**. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press, 2000.

MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine. **On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis**. Durham/London: Duke University Press, 2018.

MORTON, Stephen. Poststructuralist formulations. In: McLEOD, John (org.). **The Routledge Companion to Postcolonial Theories**. London and New York: Routledge, 2007.

MÜLLER, Friedrich Max. **Introduction to the Science of Religion**. London: Longmans, 1893.

PAZ, Octavio. **Children of the Mire**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

PIEPER, Frederico. O fim da metafísica e a diferença colonial. **Reflexão**, 48, p. 01-13, 2023a. Disponível em: <https://seer.sis.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/8566/7759>. Acesso em: 20 mar. 2024.

PIEPER, Frederico. Desconstrução da categoria “Religião” e seus desdobramentos epistemológicos. **Numen**, v. 26, n. 2, p. 168-187, 2023b. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/42524/26719>. Acesso em: 20 mar. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Coloniality and Modernity/Rationality. **Cultural Studies**, v.21, n. 2-3, p. 168–78, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>. Acesso em: 20 dez. 2024.

RODRIGUES, Elisa. Ensino religioso, tolerância e cidadania na escola pública. **Numen**, Juiz de Fora, v. 16, n.1, p. 211-219, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21886>. Acesso em: 20 mar. 2024.

SAID, Edward. **Orientalism**. 25th anniversary ed. New York: Penguin Books, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **The End of Cognitive Empire: The Coming of Epistemologies of South**. Durham & London: Duke University Press, 2018.

SMART, Ninian. **The science of religion and the sociology of knowledge: some methodological questions**. Princeton: Princeton University Press, 1973.

SMITH, Jonathan Zittell. Religion, Religions, Religious. *In*: TAYLOR, Mark (org.). **Critical Terms for Religious Studies**. Chicago: Chicago University Press, 1998. p. 269-284.

SMITH, Wilfred. La Religion comparada: A donde y por que?. *In*: ELIADE, Mircea; KITAGAWA, Joseph (orgs.). **Metodología de la historia de las religiones**. Barcelona: Paidós, 1996. p. 53-85.

SMITH, Wilfred. **The Meaning and the End of Religion**. Fortress Press. Reprint Edition, 1991.

STRENSKI, Ivan. Ideological Critique in the Study of Religion Real Thinkers, Real Contexts and a Little Humility. *In*: ANTES, Peter; GEERTZ, Armin; WARNE, Randi Ruth (orgs.). **New Approaches to the Study of Religion: Regional, Critical, and Historical Approaches**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2004. p. 271-293.

TIELE, Cornelis Petrus. **Elements of the Science of Religion**. London: William Blackwood and Sons, 1897.

TODOROV, Tzvetan. **The Conquest of America: The Quest of Other.** University of Oklahoma Press, 2011.

VATTIMO, Gianni. **The Transparent Society.** Baltimore: John Hopkins University Press, 1992.

WALLERSTEIN, Immanuel. **European Universalism: the Rhetoric of Power.** New York: New Press, 2006.

WIEBE, Donald. Change the name! On the importance of reclaiming NAASR's original objectives for the twenty-first century. **Method and Theory in the Study of Religion**, v. 25, n. 4–5, p. 1–22, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/15700682-12341299>. Acesso em: 20 dez. 2024.

WIEBE, Donald. **The Politics of Religious Studies.** The continuing conflict with Theology in the academy. New York: Palgrave, 1999.

**Conflito de interesses:** O autor declara não haver conflito de interesses.

**Recebido em:** 25-04-2024.

**Aprovado em:** 27-11-2024.

**Editor de seção:** Flávio Senra