



PLURALISMO RELIGIOSO E PENSAMENTO DECOLONIAL

RELIGIOUS PLURALISM AND DECOLONIAL THOUGHT

PLURALISMO RELIGIOSO Y PENSAMIENTO DECOLONIAL

Claudio de Oliveira Ribeiro *

Universidade Federal de Juiz de Fora.
Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião.
Juiz de Fora, MG, Brasil.
E-mail: cdeoliveiraribeiro@gmail.com
ORCID: 0000-0001-8660-4419

RESUMO

O texto reúne resultados de pesquisa sobre a relação entre pluralismo religioso e pensamento decolonial. A análise está baseada na organização de aspectos conceituais que foram se agrupando em torno da interface do *princípio pluralista* com as visões decoloniais. Neste sentido, a finalidade do artigo é oferecer bases conceituais sólidas para a compreensão da diversidade religiosa, tendo como referência as preocupações em torno da decolonialidade. Metodologicamente, a apresentação está organizada em quatro passos. O primeiro procura explicitar como se deu o interesse, ou mesmo a necessidade, pela visão decolonial no processo de formulação do *princípio pluralista*. O segundo destaca visões relativas à crítica de Achille Mbembe à democracia moderna ocidental, sobretudo a esteira de violência estabelecida desde os processos de colonização até o mascaramento dos esquemas excludentes da realidade social atual, especialmente com a efetivação de necropolíticas e com as formas de racismos estruturais na sociedade. O terceiro realça vozes dissonantes ao projeto colonial, como os grupos negros, indígenas, feministas, LGBTQIA+ e movimentos sociais que buscam a justiça ecossocial e o empoderamento de setores subalternos. Por fim, o quarto trata da noção de interculturalidade crítica, especialmente a partir da visão de Catherine Walsh, que enfatiza essa concepção a partir dos problemas relativos ao poder e o padrão de racialização dele, assim como a diferença colonial construída em função de práticas excludentes. Entre os resultados finais do trabalho, está, como conclusão, a indicação de tarefas decoloniais para os estudos de religião, com as suas respectivas problematizações práticas.

Palavras-chave: decolonialidade; *princípio pluralista*; pluralismo religioso; interculturalidade; necropolítica.

ABSTRACT

The text presents research results on the relationship between religious pluralism and decolonial thought. The analysis is based on the organization of conceptual aspects that were grouped around the interface of the pluralist principle with decolonial visions. In this sense, the purpose of the article is to offer solid conceptual bases for the understanding of religious diversity, taking as reference the concerns around decoloniality. Methodologically, the presentation is organized in four steps. The first seeks to make explicit how the interest, or even the need, for the decolonial vision in the process of formulation of the pluralist principle. The second highlights views relative to the critique of Achille Mbembe to modern Western democracy, especially the trail of violence established since the processes of colonization up to the masking of the exclusionary schemes of the current social reality, especially with the implementation of necropolitics and with the forms of structural racism in society. The third highlights voices dissonant to the colonial project, such as Black groups, indigenous, feminists, LGBTQIA+ and social movements that seek social ecological justice and empowerment of subaltern sectors. Finally, the fourth deals with the notion of critical interculturality, especially from the vision of Catherine Walsh, who emphasizes this conception from the problems relative to power and the racialization pattern of it, as well as the colonial difference constructed in function of exclusionary practices. Among the final results of the work, is, as conclusion, the indication of decolonial tasks for the studies of religion, with their respective practical problematizations.

* Doutorado e mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

results is organized in four steps. The first seeks to explain how the interest, or even the need, for the decolonial vision arose in the process of formulating the pluralist principle. The second highlights views related to Achille Mbembe's critique of modern Western democracy, especially the trail of violence established since the colonization processes until the masking of the exclusionary schemes of the current social reality, especially with the implementation of necropolitics and with the forms of structural racism in society. The third highlights voices that are dissonant with the colonial project, such as Afro and indigenous groups, feminists, LGBTQIA+ and social movements that seek ecosocial justice and the empowerment of subaltern groups. The fourth deals with the notion of critical interculturality, especially from the perspective of Catherine Walsh, who emphasizes this conception based on problems related to power and its racialization pattern, as well as the colonial difference constructed based on exclusionary practices. Entre os resultados finais do trabalho, está, como conclusão, a indicação de tarefas decoloniais para os estudos de religião, com as suas respectivas problematizações práticas.

Keywords: decoloniality; pluralist principle; religious pluralism; interculturality; necropolitics.

RESUMÉN

El texto presenta resultados de investigaciones sobre la relación entre pluralismo religioso y pensamiento decolonial. El análisis se basa en la organización de aspectos conceptuales que se agruparon en torno a la interfaz del principio pluralista con las visiones decoloniales. Neste sentido, a finalidade do artigo é oferecer bases conceituais sólidas para a compreensão da diversidade religiosa, tendo como referência as preocupações em torno da decolonialidade. Metodológicamente, la presentación de resultados se organiza en cuatro pasos. El primero busca explicar cómo surgió el interés, o incluso la necesidad, por la visión decolonial en el proceso de formulación del principio pluralista. El segundo destaca visiones relacionadas con la crítica de Achille Mbembe a la democracia occidental moderna, especialmente al rastro de violencia establecido desde los procesos de colonización hasta el enmascaramiento de los esquemas excluyentes de la realidad social actual, especialmente con la implementación de necropolíticas y formas de estructuras racistas en la sociedad. El tercero destaca voces que discrepan con el proyecto colonial, como grupos afro e indígenas, feministas, LGBTQIA+ y movimientos sociales que buscan la justicia ecosocial y el empoderamiento de sectores subordinados. El cuarto aborda la noción de interculturalidad crítica, especialmente desde la perspectiva de Catherine Walsh, quien enfatiza esta concepción a partir de problemas relacionados con el poder y su patrón de racialización, así como la diferencia colonial construida a partir de prácticas excluyentes. Entre os resultados finais do trabalho, está a indicação de tarefas decoloniais para os estudos de religião, com as suas respectivas problematizações práticas.

Palabras clave: descolonialidad; principio pluralista; pluralismo religioso; interculturalidad; necropolítica.

1 INTRODUÇÃO

Esta análise está baseada na organização de aspectos conceituais que foram se agrupando em torno da interface do *princípio pluralista* com o pensamento decolonial. Como temos realçado, o *princípio pluralista* é um instrumento interdisciplinar de interpretação da realidade sociocultural e religiosa que, para compreendê-la melhor, procura dar visibilidade a experiências, visões e posicionamentos de grupos subalternos, que são gerados nos entrelugares, fronteiras e bordas das culturas, nas zonas intersticiais do tecido social e nas margens das institucionalidades e dos espaços de poder (Ribeiro, 2020).

Ou seja, trata-se de uma ferramenta hermenêutica para compreender a diversidade religiosa sob uma ótica crítica às estruturas de dominação eurocêntricas, racistas, patriarcais e colonialistas. Em função dessa perspectiva conceitual, sobretudo o interesse em relação à diversidade – metodológica, religiosa e antropológica –, procuramos estar atentos e responder às demandas em torno das questões que surgem a partir das visões decoloniais.

Organizamos a apresentação dos resultados da pesquisa sobre a relação entre pluralismo religioso e pensamento decolonial em quatro passos. O primeiro procura explicitar como se deu o interesse, ou mesmo a necessidade, pelas perspectivas decoloniais no processo de formulação do *princípio pluralista*. O segundo destaca visões relativas à crítica de Achille Mbembe à democracia moderna ocidental, sobretudo a esteira de violência estabelecida desde os processos de colonização até o mascaramento dos esquemas excludentes da realidade social atual, especialmente com a efetivação de necropolíticas e com as formas de racismos estruturais na sociedade. O terceiro realça vozes dissonantes ao projeto colonial, como os grupos negros, indígenas, feministas, LGBTQIA+ e movimentos sociais que buscam a justiça ecossocial e o empoderamento de setores subalternos. Por fim, o quarto trata da noção de interculturalidade crítica, especialmente a partir da visão de Catherine Walsh, que enfatiza essa concepção a partir dos problemas relativos ao poder e o padrão de racialização dele, assim como a diferença colonial construída em função de práticas excludentes.

2 POR QUE O INTERESSE NO PENSAMENTO DECOLONIAL?

A análise aqui proposta visa a ressaltar como a formulação do *princípio pluralista* nos despertou a atenção para a visão decolonial. Consideramos que estas duas perspectivas estão amalgamadas desde as primeiras reflexões, mas encontraram melhor sistematização no artigo *Religião, decolonialidade e o princípio pluralista*, publicado em 2020 pela revista *Numen*. A partir dessa abordagem, temos apresentado, de forma mais didática, recortes feitos com base em blocos de fontes conceituais que têm orientado e inspirado a formulação do *princípio pluralista*. São contribuições advindas de variados contextos e de diversas ênfases temáticas e metodológicas, o que oferece ao *princípio pluralista* uma perspectiva múltipla e interdisciplinar. Nesta oportunidade, desejamos elencar os blocos mais diretamente ligados às chamadas ciências humanas e sociais, não deixando de enfatizar a

importância das bases teológicas do *princípio pluralista*, que nesta análise não estão sendo apresentadas.¹

O primeiro bloco se refere aos estudos culturais do jamaicano-britânico Stuart Hall, que enfatiza o surgimento da modernidade como ato de violência e que gerou consequências brutais intrínsecas que prosseguem até hoje. O autor mostra, sobretudo na obra *Formations of Modernity* (1992), que a noção de *moderno* (associado ao *ocidental*) é uma forma ideológica de se estabelecerem um diferencial de poder e um padrão de conhecimento para inferiorizar culturas e povos a partir da dominação econômica. Nesse contexto, ocorre um duplo processo: a noção de Ocidente é, ao mesmo tempo, um produto dos meios históricos de domínio, bem como uma ferramenta, um paradigma, para exercer esse mesmo domínio. O *princípio pluralista* se baseia nessa visão sócio-histórica.

O segundo bloco de sustentação teórica do *princípio pluralista* está associado aos estudos culturais do indiano-britânico Homi Bhabha, que realça a relevância da visibilidade e do empoderamento dos grupos subalternos a partir das negociações de poder e de saber que fazem nos entrelugares da cultura. Em sua obra *O local da cultura* (2001), o autor detalha o conceito de entrelugar como trabalho fronteiro da cultura e mostra como ele está relacionado à visão e ao modo pelo qual grupos subalternos se posicionam perante o poder e realizam estratégias de empoderamento, em especial a partir de vivências cotidianas e comunitárias. Tais posicionamentos geram entrelugares, especialmente experimentados nas malhas do cotidiano, em que aparecem com maior nitidez questões de âmbito comunitário, social e político. É na fronteira que os grupos subalternos percebem melhor as estruturas de poder, de saber e de ser e encontram melhores condições de apreender suas próprias subjetividades, limites e possibilidades de ação.

O terceiro bloco se baseia na visão sociológica do português Boaventura de Souza Santos,² com as análises históricas do epistemicídio dos povos do Sul. Elas são resultantes

¹Há, pelo menos, dois blocos conceituais de natureza teológica que fundamentam o *princípio pluralista*. Um deles é baseado nas contribuições da teóloga oriental Kwok Pui-Lan (2015) e do teólogo alemão Joerg Rieger (2008). Deles vem a contribuição sobre a importância de se explicitarem e tratarem os diferenciais de poder nas relações sociais, interculturais e inter-religiosas. Kwok Pui-Lan foca os temas feministas, os diálogos entre as diferentes féis e a noção de polidoxia. O outro bloco advém das teologias pluralistas dos vários continentes. Nesse quadro, temos destacado as visões latino-americanas da Libertação, em especial as dos brasileiros Leonardo Boff (2015) e Ivone Gebara (2017), a do uruguaio Julio de Santa Ana (1987) e da teóloga argentina Marcella Althaus-Reid (2019). Ainda que não formal ou usualmente identificadas como decoloniais, tais visões teológicas enfatizam perspectivas comuns ao decolonialismo como o empoderamento dos pobres, das mulheres, dos negros, dos indígenas e da população LGBTQIA+, as relações de justiça socioeconômica, de gênero, racial e étnica, a consideração fundamental do ecossistema para a sustentação da vida, e a importância política e teológica do cotidiano, da gratuidade, da sexualidade e das formas despojadas de vida.

²Na formulação do *princípio pluralista* são muitas as contribuições extraídas das obras desse pensador. Posteriormente, ele foi acusado de vários casos de assédio sexual. De minha parte, em consonância com

de uma *sociologia das ausências* relativa à produção do conhecimento, e com a valorização de uma *ecologia de saberes* que pode surgir com o empoderamento desses mesmos povos nas fronteiras culturais. O autor, em sua obra *A gramática do tempo* (2010), mostra que a sensibilidade com as distintas expressões culturais ou religiosas, em especial as minoritárias ou de pouca visibilidade social ou aquelas vividas em zonas fronteiriças, contribui para uma *sociologia das emergências*. Ou seja, tanto no campo prático quanto no acadêmico emergem novos e variados perfis religiosos, multiplicidades de olhares, perspectivas e metodologias e formas plurais de atuação.

O quarto bloco é formado pelo pensamento complexo, consagrado por Edgar Morin (2010) e outros autores e autoras, no qual se criticam os pilares da ciência moderna, sem, contudo, negar a eficácia deles. O pensamento complexo busca questionar e expandir de maneira crítica os pensamentos simplificadores, partindo da não completude do conhecimento e da aceitação da diversidade dos saberes e percepções acerca do mundo e da vida. A realidade é vista como um tecido de múltiplos fios interligados e em permanente processo de construção e reconstrução. Como tudo está em intrínseca relação, teríamos, assim, a relativização das compreensões simplificadoras e dicotômicas, dando lugar a concepções complexas e pluridimensionais da realidade. Daí a proposta da transdisciplinaridade, que parte de uma revisão crítica da fragmentação das ciências com seus efeitos diversos e propõe uma visão global da realidade capaz de resgatar a totalidade dela e ser ao mesmo tempo integradora e crítica. Isso nos leva a fazer um percurso que vai da dimensão transdisciplinar à perspectiva transreligiosa; ou seja, como nos indica Gilbraz Aragão (2020, p. 290), a “transdisciplinaridade engendra, pois, uma atitude *trans-cultural* e *trans-religiosa*”. O autor nos mostra que “a atitude *trans-cultural* designa a abertura de todas as culturas para aquilo que as atravessa e ultrapassa, indicando que nenhuma cultura se constitui em um lugar privilegiado a partir do qual podemos julgar universalmente as outras culturas” (Aragão, 2008, p. 142). De forma similar, afirma que nenhuma religião pode ser considerada a única verdadeira e universal, o que explica a importância de interpretações conjuntivas da cultura que reúnam e articulem as contradições presentes na globalidade, mas, sobretudo, que não desconsiderem as particularidades, as singularidades e a concretude das vivências. A formulação do *princípio pluralista* bebeu das fontes desse caminho.

diferentes vozes sociais, considero de fundamental importância que seja julgado e responsabilizado dentro das definições dos processos judiciais. Devido às implicações éticas dos casos e à interpelação justa de colegas, tenho procurado explicitar essa situação em textos, palestras e aulas sobre o *princípio pluralista*, nos quais é inevitável a referência ao autor.

O bloco mais significativo ou específico desta análise é formado pelas interpretações sociais latino-americanas que tratam da perspectiva ou do *giro decolonial*, como as do semiólogo argentino Walter D Mignolo, além das do sociólogo peruano Aníbal Quijano, da educadora estadunidense radicada no Equador Catherine Walsh e as do filósofo argentino Enrique Dussel. O *decolonial*, que se distingue do *pós-colonial* ou do *descolonial*, indica uma desobediência no campo da formulação do conhecimento sem a qual “não será possível o desencadeamento epistêmico e, portanto, permaneceremos no domínio da oposição interna aos conceitos modernos e eurocentrados, enraizados nas categorias de conceitos gregos e latinos e nas experiências e subjetividades formadas dessas bases” (Mignolo, 2008, p. 288). Em linhas gerais, elas enfatizam os processos de encobrimento e de silenciamento das culturas historicamente marginalizadas e a necessidade de se ressaltar o valor delas para a produção do conhecimento.

As perspectivas decoloniais são interpelações políticas e epistemológicas, com um sentido estratégico e com caráter propositivo e prático, de reconstrução de culturas, de instituições e de relações sociais, tendo em vista o empoderamento de grupos subalternos e construções críticas alternativas e plurais, tanto para as produções acadêmicas quanto para as práticas sociais e políticas. O *princípio pluralista* é devedor e, ao mesmo tempo, indicador dessas visões conceituais.

As reflexões sobre os temas relativos à diversidade religiosa, nosso foco de pesquisa, se seguirem a lógica do *princípio pluralista*, não podem estar dissociadas das críticas e das tarefas decoloniais. Portanto, a valorização do pluralismo e da diversidade encontrada na cultura moderna não pode esconder ou dissimular as dimensões excludentes, ideológicas e violentas do processo de sua construção. Embora este seja um fator de fundamental importância para as análises, é fato que

a perspectiva do pluralismo pressupõe alguns princípios ligados à democratização dos Estados modernos, como o reconhecimento das diferenças e garantias constitucionais para que tais diferenças possam conviver respeitosamente em sociedade. Desse cenário, surge o debate sobre laicidade, que envolve a perspectiva não só de convivência pacífica entre os grupos religiosos, mas também de busca por não favorecimentos aos grupos majoritários e formas de garantir uma postura o mais próxima possível da neutralidade nas relações entre Estado e religião (Franco; Ribeiro, 2020, p. 309).

Compartilhamos da compreensão de que a conquista e a defesa da laicidade são de fundamental importância para os avanços sociais do ponto de vista jurídico e civil. O mesmo se dá na perspectiva teológica, uma vez que a laicidade do mundo e a pluralidade das culturas e das religiões de certa forma levam os grupos religiosos a abrirem mão de suas

autossuficiências. No caso no cristianismo em nossas terras, seria o movimento que sai da hegemonia cultural e religiosa para uma teologia aberta ao pluralismo como caminho de renovação da própria experiência religiosa (Barros, 2023).

O pensamento decolonial, como sabemos, é um conjunto de perspectivas teóricas, transdisciplinares, advindas de diferentes contextos, que tem interpelado quase todas as áreas do conhecimento, especialmente a das humanidades, e o campo dos estudos de religião não poderia ser exceção. Uma de suas premissas básicas é que a colonialidade não é algo histórico e político como o colonialismo, mas uma estrutura de pensar e agir culturalmente. Ela está presente nas diferentes formas de organização social, imaginários e mentalidades, que reforça lógicas de dominação e de centralismos excludentes, como nos indicaram Catherine Walsh (2009), Walter D. Mignolo (2008) e outros autores e autoras.

A visão colonial remonta aos processos de dominação sociocultural e política vividos pela humanidade em diferentes épocas e culturas, mas tem suas bases mais nítidas no processo de formação do que se denominou *modernidade*. Nesse sentido, a perspectiva decolonial, importantíssima para o *princípio pluralista*, se coloca como ação propositiva de desmascaramento das estruturas racistas, machistas e heteronormativas, resultantes do amálgama moderno entre economia e cultura forjado pela lógica binária da modernidade capitalista. É importante ressaltar que

as formas de colonialidade podem ser encontradas em tudo o que existe na humanidade, porque a colonialidade é um sistema de hierarquia de conhecimento, de linguagem, de conceito religioso, de autoridade, de escola e de programas de estudos, de gênero, de sexualidade e de “condição étnica”. A colonialidade é uma rede ideológica que inclui renúncias da parte dos grupos subalternos ao conhecimento, ao ser e à natureza (Tostes; Ribeiro, 2020, p. 5).

A visão decolonial, ao contrário, é a alternativa à lógica racializada de mundo. Esta gera elementos de colonialidade no padrão de poder hegemônico que podem ser traduzidos em movimentos genocidas, gestos de violência e relações de epistemicídios. A colonialidade, além de criar ontologias e padrões ideológicos de conhecimento, interdita certas epistemologias. O padrão de poder baseado na colonialidade implica também um *padrão cognitivo*, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não europeu é visto como passado e primitivo e, desse modo, inferior (Dussel, 2005).

Na perspectiva decolonial, trata-se, especialmente, do surgimento ou do realce de outros conhecimentos oriundos de visões e práticas resultantes de um esforço transmoderno “que respondem a partir de um outro lugar, do ponto de sua própria experiência cultural, diferente da euro-americana, portanto capaz de responder com soluções completamente

impossíveis para a cultura moderna única” (Dussel, 2005, p. 7). Tal esforço, atrelado às pedagogias decoloniais (Walsh, 2007), seria uma alternativa à configuração essencialista, rígida, hierárquica e excludente que distingue o *Eu* e o *Outro*, não renunciando o reconhecimento da diversidade.

Não há uma única escola de pensamento dessa perspectiva teórica. O pensamento decolonial tem contribuições advindas de variados campos e de diversas ênfases temáticas e metodológicas (Wirth, 2013; Cunha, 2017). Há grupos oriundos de diferentes contextos e ênfases, articulados ou não, o que realça sua riqueza e diversidade temática e metodológica. Destacam-se, por exemplo, as reflexões dos pensamentos e epistemologias ecofeministas, africanas e ameríndias, em geral não devidamente consideradas ou, em alguns casos, até mesmo ignoradas pelos setores acadêmicos.

3 O ENFRENTAMENTO DAS NECROPOLÍTICAS E DO RACISMO ESTRUTURAL

Achille Mbembe, na obra *Políticas da inimizade* (2020), realça que a valorização do pluralismo e o respeito à diversidade presentes na cultura moderna não podem ocultar o caráter excludente, ideológico e violento sob o qual a modernidade foi construída. Tal consideração revela pontos cruciais da sociedade na atualidade, como a crescente escalada do terror, de segregações sociais e étnicas e o fechamento de fronteiras, tanto nas culturas forjadas no cotidiano nos diversos países de todos os continentes quanto em políticas de Estado.

A visão do político mantém-se cada vez mais amalgamada com o acúmulo de recursos, desde a formação do que foi chamado Ocidente, e com intensidade crescente. “Essa estreita imbricação do capital, das tecnologias digitais, da natureza e da guerra, assim como as novas constelações de poder que ela possibilita, são, sem sombra de dúvida, o que mais frontalmente ameaça a ideia do político que até então servia de suporte para esta forma de governo que é a democracia” (Mbembe, 2020, p. 34).

A democracia ocidental foi construída com o seu *duplo*: a conquista colonial, com todas as implicações originadas nas políticas sociais e econômicas coercitivas, escravagistas e violentas, historicamente racistas. Essa é a *face noturna* da democracia do Ocidente. Não se tratou de vínculos acidentais, mas de *gемelidade*. “Esse fato originário e estruturante está no cerne de toda e qualquer compreensão histórica da violência da ordem global contemporânea” (Mbembe, 2020, p. 47).

O cruzamento entre o dado político-cultural e a forma de organização econômica, tanto nos empreendimentos coloniais do passado quanto na atualidade, realça o perfil do

racismo estrutural que marca o mundo ocidental. Trata-se da fabricação de *vidas supérfluas*, sem valor econômico, que beiram à morte. “Em grande medida, o racismo é o motor necropolítico, na medida em que esse nome dado à destruição organizada, é o nome de uma economia sacrificial cujo funcionamento exige, de um lado, a redução generalizada do preço da vida e, de outro, a familiarização com a perda” (Mbembe, 2020, p. 69).

As necropolíticas geram ou reforçam lógicas de combate ao inimigo (real ou imaginário). Se em tempos atrás a divisão da humanidade era feita entre senhores e escravos, na atualidade as democracias liberais se assentam na divisão entre semelhantes e inimigos. A esse respeito, Mbembe (2020, p. 84) comenta:

Irreprimíveis, o desejo do inimigo, o desejo do *apartheid* e a fantasia do extermínio constituem a linha de frente, em suma, a prova de fogo do início deste século. Vetores por excelência da descelebração contemporânea, por toda a parte eles fazem com que os regimes democráticos, ao abrir a boca, exalem um hálito fétido e, em delírio furioso, levem vidas de bêbados.

Tais perspectivas são de fundamental importância para os estudos de religião, uma vez que estes vêm sendo interpelados pelas visões e tarefas decoloniais. A própria noção de religião tem sido estendida ao capital (e suas tecnologias correlatas), na medida em que certezas e convicções em torno dele são apresentadas como verdades inquestionáveis, nas quais todos devem acreditar cegamente e a elas se render. Para Mbembe (2020, p. 89), por exemplo,

Os regimes psíquicos contemporâneos levaram ao seu nível máximo de exacerbação a exaltação da afetividade e, paradoxalmente, nesta era tecnocrônica e digital, o desejo da mitologia e a sede de mistérios. A expansão acelerada da razão algorítmica (que sabemos servir de apoio decisivo para a financeirização da economia) anda de mãos dadas com a ascensão do raciocínio mítico-religioso.

O autor também apresenta o debate sobre o *princípio da destruição* e o *princípio da vida*. As questões em torno dele nos fazem refletir acerca dos processos nos quais o princípio da vida pode mais efetivamente gerar forças para o enfrentamento de, pelo menos, três das situações que marcam a atualidade: (i) o racismo estrutural; (ii) o imperialismo que frustra as condições econômicas para a partilha dos bens materiais e simbólicos; e (iii) a lógica violenta da guerra, da segregação e destruição dos povos subalternos. Mesmo porque

encobrendo tudo o mais, o racismo era simultaneamente a força motriz dessa sociedade [colonial] e seu princípio destrutivo. E, como não havia nenhum eu sem o Outro – sendo o

Outro apenas um outro eu, mesmo que sob a forma de negação –, causar a morte do Outro já não se distinguia do ato de causar a própria morte (Mbembe, 2020, p. 130).

Além disso, é importante também afirmar que “era da natureza do racismo sempre tentar evitar se esclerosar. Para preservar sua virulência e eficácia, tinha que se renovar a cada vez, mudar de fisionomia, metamorfosear-se” (Mbembe, 2020, p. 130). Quais seriam os exemplos dessas novas fisionomias do racismo hoje? Como eles interpelam os estudos de religião? Como exemplo de *novas variedades de racismos*, o autor afirma que “qualquer deus que não seja o da [sua] própria religião é um deus falso, um ídolo que convida ao sarcasmo ou que pode, em vista disso, ser profanado sem reservas” (Mbembe, 2020, p. 198). Tal postura pode se dar de forma explícita (como o ataque apologético de cristãos contra espiritualidades afro-brasileiras) ou dissimulada. A primeira forma, por razões óbvias, é de mais fácil identificação; o que demanda maiores esforços de análise e de reflexão é a busca de exemplos das maneiras dissimuladas de racismo religioso.

Após analisar imagens e a memória daquele que é escravizado, segregado ou colocado em condições de humilhação e morte, Mbembe (2020, p. 189) afirma que

por intermédio de todos esses gestos, transpomos de maneira alegre o tempo e as identidades, extirpamos a história e nos colocamos firmemente de ambos os lados do espelho. Ao fazer isso, não buscamos apagar esses vestígios anteriores. Procuramos sítio o arquivo, grampeando por cima desses vestígios do passado nossas múltiplas silhuetas.

Nesse processo de racialização e de contraponto a ela, estão as questões étnico-raciais e de gênero, em especial as que dizem respeito ao corpo. É de fundamental importância refletir como podem se tornar formas de empoderamento na sociedade e quais dessas formas podem ser efetivas na contraposição à *globalização do apartheid*, identificada pelo autor como “futuro imediato do mundo” (Mbembe, 2020, p. 199). Na compreensão dele,

A humanidade está permanentemente em criação. Sua base comum é a vulnerabilidade, a começar pela do corpo exposto ao sofrimento e à degeneração. Mas a vulnerabilidade é também a do sujeito exposto a outras existências, que eventualmente ameaçam a sua. Sem um reconhecimento recíproco dessa vulnerabilidade, dificilmente haverá espaço para a solicitude e muito menos para o cuidado.

Deixar-se afetar por outrem – ou estar exposto sem armadura a uma existência – constitui o primeiro passo rumo a essa modalidade do reconhecimento, que dificilmente se deixará confinar ao paradigma do senhor e do escravo, ou à dialética da impotência e da onipotência, ou do combate, da vitória e da derrota. Pelo contrário, o tipo de relacionamento resultante é uma *relação de cuidado*. Assim, reconhecer e aceitar a vulnerabilidade – ou então admitir que viver é sempre viver exposto, inclusive à morte – é ponto de partida para qualquer elaboração ética cujo objetivo seja, em instância, a humanidade (Mbembe, 2020, p. 192, grifo do original).

São diversos os desafios práticos e de construção teórica e de análise em torno dessas questões, alguns dos quais estão indicados ao longo desta reflexão. Merece menção a avaliação em torno dos exemplos concretos desse reconhecimento, tanto em nível do já realizado em algum contexto quanto em relação a possibilidades, viáveis ou utópicas, de realização.

4 O EMPODERAMENTO DE VOZES DISSIDENTES

Várias outras percepções podem também ser apresentadas como contraponto à visão colonial. Temos recorrido a análises do pluralismo antropológico, especialmente as que realçam a concepção do ser humano nas suas múltiplas relações com a natureza e o cosmo. Em função disso, temos ressaltado, pelo menos, três aspectos. O primeiro é a busca de novos perfis epistemológicos, tendo em vista a crítica às características antropocêntricas, androcêntricas e patriarcais da cultura ocidental assimiladas pelos estudos de religião. O segundo diz respeito à noção do humano, em seus limites e possibilidades, em especial no tocante à relação com a terra e o cosmo, à sua condição de coparticipante do contínuo ato criador divino e às possibilidades de relacionalidade e interdependência. Nas palavras do líder indígena Ailton Krenak (2020, p. 82): “Esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos”. O terceiro aspecto é o poder renovador da vida como expressão de alteridade e cuidado, com indicações práticas de reconstrução ecossocial, dentro do cenário da destruição ambiental e da forma de ver a fé em perspectiva plural como maneira de ser na vida.

Krenak também sublinha a experiência de uma consciência coletiva, comum entre os povos originários, como canal de conhecimento e de orientação de escolhas:

É uma forma de preservar nossa integridade, nossa ligação cósmica. Estamos andando aqui na Terra, mas andamos por outros lugares também. A maioria dos parentes indígenas faz isso. É só você olhar a produção dos mais jovens que estão interagindo com o campo da arte e da cultura, publicando, falando. Você percebe neles essa perspectiva coletiva. Não conheço nenhum sujeito de nenhum povo nosso que saiu sozinho pelo mundo. Andamos em constelação (Krenak, 2020, p. 39).

Outro exemplo é dado por Luiz Antônio Simas e Luis Rufino, quando propõem que se enfatize, a partir das tradições afro-brasileiras, a noção de encantamento. Ela traz

[...] o princípio da integração entre todas as formas que habitam a biosfera, a integração entre o visível e o invisível (materialidade e espiritualidade) e a conexão e relação responsiva/responsável entre diferentes espaços-tempos (ancestralidade). Dessa maneira, o encantado e a prática do encantamento nada mais são que uma inscrição que comunga desses princípios. Para nós, é muito importante tratar a problemática colonial na interlocução com essa orientação. Entendemos que a matriz colonial é uma das chaves para pensarmos a guerra de dominação que se instaura entre mundos diferentes. Se de um lado temos a integração dos sistemas vivos, a conexão entre as dimensões materiais e imateriais e a ética ancestral, do outro lado estão a separação e a hierarquização Deus/Estado, humanos/herdeiros de Deus e natureza/recursos a serem transformados em prol do desenvolvimento humano (Simas; Rufino, 2020, p. 7).

O encantamento dribla e enfeitiça as lógicas que querem apreender a vida em um único modelo, quase sempre ligado a um senso produtivista e utilitário. Daí o encanto ser uma pulsação que rasga o humano para lhe transformar em bicho, vento, olho d'água, pedra de rio e grão de areia. O encanto pluraliza o ser, o descentraliza, o evidenciando como algo que jamais será total, mas sim ecológico e inacabado (Simas; Rufino, 2020, p. 9).

Rita Segato, ao analisar as questões de gênero sob a perspectiva decolonial, chama a atenção para o fato de que

ao problematizar a pluralidade interna de nosso mundo, problematizamos também o pluralismo de mundos, a diversidade étnica. Nesse contexto, o relativismo torna-se o instrumento para projetar os diversos programas de verdade, que encontramos coexistindo pacificamente nesses mundos outros, sobre o próprio plano horizontal da verdade racional, hegemônica para nós. Porém, é precisamente a persistência agonística da pluralidade interior de verdades, da heterogeneidade de “gêneros” ou campos de pensamento e interpretação, dos diferentes modos em que a relação entre linguagem e realidade ocorre “no mesmo cérebro”, a condição de possibilidade, o único que garante um diálogo intercultural autêntico (Segato, 2022, p. 188).

A autora apresenta ainda uma perspectiva histórica da relação entre desigualdade e patriarcado e exemplifica a crítica do pensamento decolonial, ao afirmar que

Na colonial-modernidade, a mulher passa a ser o outro do homem, assim como o negro é reduzido à posição de outro do branco pelo padrão racista, e as sexualidades dissidentes tornam-se o outro da sexualidade heteronormativa. A modernidade inventa a norma e a normalidade, e reduz a diferença à anomalia (Segato, 2022, p. 40).

Outro aspecto que Rita Segato aborda em sua análise antropológica é a atenção à necessidade de uma revisão da noção de relativismo.

Costumamos recorrer ao relativismo de forma um tanto simplificadora, focalizando as visões de mundo de cada povo como uma totalidade. Com isso, muitas vezes não vemos ou minimizamos as parcialidades com pontos de vistas diferenciados e os variados grupos de interesse que fraturam a unidade dos povos que estudamos. Não levamos em consideração as relatividades internas que introduzem fissuras no suposto consenso monolítico de valores que, por vezes, erroneamente atribuímos às culturas. Por menor que seja a aldeia, sempre haverá nela dissenso e grupos de interesse que se chocam. É a partir daí que os

direitos humanos fazem eco às aspirações de um desses grupos (Segato, 2022, p. 134).

Nossa perspectiva é que o pensamento plural, associado às tarefas decoloniais, requer a visibilidade e o empoderamento das pessoas e grupos que foram historicamente silenciados, invisibilizados e subalternizados e se mantém na tensão dos mecanismos excludentes da sociedade. Isso torna complexos os processos. Não se trata de excluir vozes (a não ser as violentas e totalitárias), mas redimensioná-las diatopicamente a partir dos entrelugares da cultura. Nesse sentido, conjugar, articular, mesclar, diversificar e similares são palavras-chave tanto dos processos de produção de conhecimento quanto das ações sociais e políticas, tendo sempre em conta os diferenciais de poder que marcam toda e qualquer *mistura*.

Em geral, os antagonistas de um projeto histórico plural e democrático formam um campo monopolista, que

[...] institui um único deus, uma única verdade, uma única forma de bem, uma única justiça, um único modelo de futuro, enquanto o campo crítico deve permanecer atento ao valor do pluralismo de deuses, verdades e formas do bem. Uma democracia que não é pluralista é uma ditadura da maioria (Segato, 2022, p. 43).

Em perspectiva similar, a visão ecofeminista latino-americana, por exemplo, busca, entre outras ênfases, não ser humanocentrada. Além disso, valoriza as dimensões do cotidiano, sempre reveladoras de realidades múltiplas, e da corporeidade, que também são produtoras de experiências diversificadas, tanto de resistência aos sistemas opressivos quanto de empoderamento ante os desafios sociais. Nesse sentido, conforme também temos tratado do pluralismo antropológico para elucidar o *princípio pluralista*, procuramos compreender o pensamento teológico feminista, sobretudo o latino-americano, e recorrer a ele para melhor identificar as amplas e plurais relações do humano com a dimensão ecológica e cósmica.

Na mesma direção, a perspectiva ecofeminista, na base de suas reflexões e práticas, questiona a visão do mundo patriarcal e dualista do cristianismo. Anete Roese (2008, p. 140), por exemplo, mostra que

para o ecofeminismo, o mesmo sistema que sujeita a mulher também sujeita a natureza. O princípio de dominação regente é o mesmo. O poder dominador que perpassa os diferentes setores, que oprime e destrói, é o mesmo. É necessário, portanto, analisar a inter-relação entre os diferentes sistemas de poder.

A visão ecofeminista começa por desmistificar as visões hierárquica, antropocêntrica e androcêntrica da epistemologia patriarcal, e, como afirma Ivone Gebara (2005, p. 48), “por causa de sua percepção um tanto diferente dos seres humanos e sua relação com a terra e com todo o cosmos, a perspectiva ecofeminista propõe uma epistemologia um pouco diferente”. Ela caracteriza essa forma alternativa de conhecimento como interdependente, integradora do espírito e do corpo, contextual, holística, afetiva e inclusiva. Esse conjunto de experiências pode representar um impulso para mudanças sociais qualitativas, começando com a formação de novas formas de vida comunitária, marcadas por felicidade e justiça ecossocial.

Nesse sentido, o conhecimento humano, a partir das críticas feministas, precisaria: (i) assumir o questionamento ao universalismo das ciências; (ii) superar o idealismo masculino presente nas elaborações filosóficas e teológicas que relegam a mulher à natureza, e o homem, à cultura; (iii) introduzir o relativismo cultural que afirma existirem diferentes formas de interpretar o mundo; (iv) criar uma ética plural em que as próprias pessoas reflitam sobre suas realidades; (v) valorizar a diversidade, a diferença, as expressões de subjetividade e o cotidiano na esfera científica; (vi) dar atenção às narrativas que apresentam não de forma linear e sistematizada diferentes aspectos da realidade; e (vii) pressupor, dentro de uma interculturalidade crítica, a interdependência entre todos os seres, a transdisciplinaridade e a complexidade das ciências (Gebara, 2017).

Outras vozes a serem ouvidas são as dos grupos LGBTQIA+. No campo dos estudos de religião, se destaca a Teologia *Queer* de Marcella Althaus-Reid (2019), André Musskopf (2012) e Ana Ester Pádua Freire (2022). Para esta última autora,

ao se pensar em identidades dissidentes, dissonantes e divergentes, o *princípio pluralista* se coloca em resistência às estruturas de poder que se fundamentam na cristalização das identidades para fins de manutenção do regime heterossexual. O exame decolonial do *princípio pluralista* não somente diagnostica a realidade, percebendo nela as estruturas de poder, mas também cria mecanismos de subversão (Freire, 2022, p. 195, grifo do original).

As referências aos pensamentos afro e indígenas, assim como aos de grupos de dissidência sexual, de agrupamentos populares e de setores pobres da sociedade, urbanos ou rurais, constituem categorias colocadas à margem do eixo que sustenta o pensamento eurocentrado, dominante na academia brasileira, o que incluiu os estudos de religião (Sampaio, 2019). Marcado pelas lógicas iluministas, o pensamento ocidentalizado reproduz uma forma de conhecimento que se pauta, de maneira excludente, por um modelo de razão que posiciona o ser humano idealizado (branco, hétero e integrante das elites econômicas)

e sua racionalidade formal no centro de suas construções teóricas (Hall, 1992). O *princípio pluralista*, ao se contrapor a essas lógicas excludentes, realça as múltiplas referências e práticas de poder, de saber e de ser que emergem das margens da sociedade e das instituições.

Dentro desse quadro, considerando o *princípio pluralista*, é fundamental que se dê maior atenção nos espaços acadêmicos e sociopolíticos a religiões e espiritualidades não hegemônicas, historicamente invisibilizadas. Tal perspectiva seria uma visão concreta do giro decolonial, como movimento teórico, prático, político e epistemológico, de resistência à lógica da modernidade/colonialidade.

5 DIVERSIDADE RELIGIOSA E INTERCULTURALIDADE CRÍTICA

Ao lado das reflexões e conceitos propostos até agora, é importante também sublinhar a noção de interculturalidade crítica, especialmente como nos indicou Catherine Walsh (2009). Ela parte dos problemas relativos ao poder e o padrão de racialização dele, assim como a diferença (colonial, não simplesmente cultural), construída em função de práticas excludentes. Apresenta vários aspectos interligados e interdependentes, que contribuem para o desmascaramento da neutralidade contida na ideia de universalismo. Não se trata de partir das questões meramente relativas à diversidade ou mesmo das diferenças, mas de oferecer alternativas aos problemas estruturais oriundos da colonialidade.

A interculturalidade crítica significa um processo dinâmico e permanente de relações, comunicação e aprendizagem entre culturas em condições de respeito, legitimidade mútua, simetria e igualdade, considerados e explicitados os diferenciais de poder existentes entre elas. Ela corresponde a um intercâmbio firmado em perspectivas de justiça que se constrói entre pessoas, conhecimentos, saberes e práticas culturalmente distintas, buscando desenvolver um novo sentido entre elas em sua diferença e subalternidade.

A interculturalidade crítica requer um espaço de negociação e de tradução, em que as desigualdades sociais, econômicas e políticas e as relações e os conflitos de poder da sociedade não são mantidos ocultos, e, sim, reconhecidos e confrontados. É o reconhecimento de que a diferença é construída dentro de uma estrutura colonial e de matriz de poder patricarcal, racial e hierárquico, com homens brancos e pessoas *branqueadas* no topo da estrutura social, e povos indígenas, afrodescendentes e subalternizados em geral nos degraus considerados inferiores. Daí a importância dessa visão para as análises da diversidade religiosa. Ela é uma tarefa social e política, entendida como meta a ser alcançada, que interpela o conjunto da sociedade, mas que parte de práticas e ações sociais

concretas e conscientes dos setores pobres e subalternizados com vistas a criar modos de conhecimento, responsabilidade e solidariedade.

Nesse sentido, a interculturalidade crítica é uma construção de e a partir das pessoas e grupos que sofreram e sofrem os efeitos das experiências históricas de submissão e de subalternização. Trata-se de uma proposta e um projeto político que também podem se expandir e integrar alianças com outros setores sociais que também buscam construir alternativas à globalização econômica e cultural neoliberal e à racionalidade ocidental patriarcal e excludente. Tal articulação englobaria os agrupamentos e movimentos que lutam tanto pela transformação social quanto pela criação de condições de poder, de saber e de ser muito diferentes da lógica colonial (Walsh, 2009).

Fruto do aprofundamento do giro decolonial, a interculturalidade crítica se revela não somente no valor das diferenças, mas sobretudo no protagonismo popular vivenciado nos projetos, processos e lutas sociais que integram as forças e os movimentos de contestação à lógica excludente do sistema econômico e das estruturas políticas e sociais. Estas, em geral, reproduzem a visão do patriarcado, da supremacia branca, eurocêntrica e heteronormativa. Como se sabe, os movimentos insurgentes na América Latina das últimas décadas são diversos e variam de acordo com os contextos dos diferentes países e épocas. Há articulações variadas de grupos afro e indígenas, mulheres, movimentos LGBTQIA+ e de juventude que retomam a diferença em termos relacionais, com seus vínculos histórico-político-sociais e de poder, para construir e afirmar processos e práticas alternativas às lógicas coloniais, não somente no plano sociopolítico, mas também no epistêmico (Grassi; Ribeiro, 2023).

No tocante aos estudos de religião, essa concepção crítica aponta para várias necessidades. Uma delas é a revisão do conceito moderno de religião, atentando para suas limitações, uma vez que ele concebe as experiências religiosas dentro de uma estrutura rígida de racionalidade, oferecendo-lhes apenas um *escaninho* ou um campo restrito e institucionalizado de existência, sem levar em conta as experiências totalizantes, que moldam estilos de vida, culturas e formas de agir. Essa visão, como é sabido, foi amalgamada com o desenvolvimento político e filosófico do que se convencionou chamar Ocidente, em geral adaptado aos cristianismos tradicionais (Hall, 1992).

A crítica ao conceito moderno de religião revela que, por ele ser compartimentalizado e não valorizar a complexidade e a integralidade da vida, não favorece as compreensões mais orgânicas e integradoras dos espaços cotidianos, como é o caso de expressões religiosas afro-brasileiras e orientais, entre outras (Tostes; Ribeiro, 2020). Embora a cultura moderna tenha se autoafirmado com base em um discurso pretensamente secular e secularizante –

ao buscar uma delimitação do espaço específico da religião –, o que as análises têm mostrado é um deslocamento do religioso para fora de suas esferas tradicionais, podendo ser identificado nas práticas econômicas, nas formas de entretenimento e em outras dimensões da vida secular e das culturas (Giumbelli, 2014). O concretamente experimentado acontece nos entrelugares das culturas, o que abarca o cotidiano e as fronteiras das diferentes dimensões da vida.

Diante de todos esses aspectos, é possível, por intermédio da noção de polidoxia, por exemplo, expor os limites da razão ocidental. Rompendo com as pretensões totalitárias ocidentais, que por meio do pensamento ontológico moderno pensa esgotar o outro no si, tal visão deseja abrir caminhos para a alteridade. Para tanto, pretende superar concepções acerca das identidades fixas, que a partir de prerrogativas exclusivistas de superioridade inibem o acesso ao reconhecimento de *um outro* que seja diferente do *mesmo*. A alteridade é uma dimensão e realidade constitutiva do ser, compreendido sempre como *inter-ser* – ou seja, que o eu só é eu por conta de sua *inter-ação* com o outro (Pui-Lan, 2015).

Tais visões, como já visto, são elementos constitutivos do *princípio pluralista*. Com suas bases conceituais, ele procura mostrar que, apesar de se pretender universal, o pensamento ocidental moderno tem raízes violentas com ênfases excludentes, elitistas, patriarcais e androcêntricas. Esse reducionismo à razão iluminista gera hierarquização ideológica dos saberes, retirando os espaços sociopolíticos e legitimidade epistemológica de outras formas de pensar e agir que fujam aos padrões do racionalismo moderno.

Para o aprofundamento do *princípio pluralista*, essa crítica é importante por vários e diferentes motivos. Um deles é que na medida em que se fortalecem, nos diferentes continentes, maneiras de aproximação e cooperação inter-religiosa entre vários grupos religiosos e espiritualidades, em geral, mergulhadas em culturas subalternas, os elementos que marcam os diferenciais de poder entre elas precisam ser identificados, assumidos nos processos dialogais e equacionados de modo pertinente. Caso isso não seja feito, pode-se gerar modelos artificiais de relacionamento entre os grupos, podendo até ocultar novas formas de domínio.

O *princípio pluralista*, em sua interpelação antropológica, indica a necessidade de uma nova linguagem teológica e religiosa. Esta deve ser facilitadora da criação e recriação de novas identidades, forjada nas expressões da corporeidade, da sexualidade e dos desejos humanos, associadas às dimensões místicas de formas de vida marcadas pela alteridade, pela afirmação da diferença, pela poesia e pelo empoderamento de grupos subalternizados

como os das pessoas homoafetivas, indígenas, trabalhadores e trabalhadores rurais, grupos de base, especialmente de mulheres, de negros e de jovens (Ribeiro, 2020).

Para melhor compreensão do quadro de diversidade religiosa, tais perspectivas têm sido consideradas como relevantes.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quanto mais nos aprofundamos nas bases do pensamento decolonial, mais a diversidade religiosa se torna, por diferentes razões, ressaltada, daí nosso interesse por essa visão. Considerando a tríplice demanda oriunda das tarefas de decolonizar o poder, o saber e o ser, nas quais o *princípio pluralista* está assentado, as análises sociais procuram realçar vários aspectos e desafios teórico-práticos que também interpelam os estudos de religião e contribuem para melhor elucidação do quadro de pluralismo religioso.

Entre os resultados finais de nosso trabalho de pesquisa, está a indicação de tarefas decoloniais, com as suas respectivas problematizações práticas, especialmente as decorrentes dos cruzamentos entre pluralismo religioso, necropolítica, machismos e racismos estruturais e epistemologias dissidentes. Tal quadro se forma tendo em vista os debates contemporâneos sobre laicidade, justiça social e democracia.

Tendo em vista a delimitação das fontes e das bases bibliográficas utilizadas na formulação do *princípio pluralista*, tem sido possível identificar, em síntese, não somente em termos conceituais, mas também a partir de enfrentamentos na trajetória pessoal, as seguintes tarefas decoloniais, associadas ao propósito de visualização de novas práticas dialogais.

Primeira: a crítica à visão de um pensamento único, seja no campo global das relações políticas, econômicas, socioculturais e religiosas que marcam a dominação Norte-Sul, seja no campo das relações institucionais, coletivas, de governo, entre outras, que regem a vida social.

Segunda: a revisão da perspectiva de um *centrocentrismo* presente nas concepções científicas nas variadas esferas da cultura. Ele está associado às formas de racismos, machismos, xenofobia e homofobia que inibem processos de contextualização e de recontextualização de identidades culturais e se colocam como monopólio regulador das consciências e das práticas sociais, em geral patriarcais e heteronormativas.

Terceira: o questionamento da visão de universalismo das ciências e da ética. Isso porque tal visão dissimula a particularidade que a produção de conhecimento e a

normatização de valores apresentam. Em geral, os conhecimentos elaborados nas esferas acadêmicas são marcadamente masculinos, brancos e das elites econômicas, além de encobrirem saberes locais e particulares, em especial os ameríndios e dos agrupamentos pobres e subalternos na sociedade.

Quarta: a necessidade de se dar visibilidade no âmbito acadêmico-científico aos saberes dos povos tradicionais. No processo de construção de conhecimento, tal perspectiva precisa estar articulada com a noção de *aprender a desaprender* e ser marcada por certa *desobediência epistêmica*.

Quinta: a análise crítica da supremacia restritiva da racionalidade técnico-científica moderna em relação às formas de subjetividade, de vivências holísticas e integradoras e do reconhecimento e valorização do corpo como fonte de expressão e sabedoria. Para se cumprir essa tarefa, é importante que se acentue a preocupação com a interdisciplinaridade, a complexidade e a concretude dos elementos que compõem a realidade, como requer o *princípio pluralista*.

Sexta: uma avaliação criteriosa da forma meramente conceitual da produção do conhecimento, em detrimento das perspectivas narrativas, enredadas no cotidiano, nos entrelugares das culturas, nas diversidades, nas expressões da corporeidade e nos comportamentos não normativos e transgressores. A fundamentação de tal crítica requer uma conexão com a profundidade e potencialidade dos saberes tradicionais, conhecimentos alternativos e visões de mundo de grupos subalternos.

Sétima: a revisão da noção de indivíduo desprovida da interação constituinte do humano com a comunidade, a história, a natureza e o cosmo.

Oitava: o exame da ideologia das identidades fixas, pois as análises antropológicas mais apuradas mostram que as identidades são, em geral, fluidas, híbridas e permanentemente criadas e recriadas nos mais diferentes processos de fronteirização das experiências da vida.

Em relação aos estudos de religião, a tarefa de se questionarem os centrocentrismos percorre o caminho de várias demandas. Entre elas estão: (i) a variação dos focos e objetos das pesquisas, não se reduzindo aos cristianismos; (ii) a busca de metodologias que atendam a outras formas de expressão, como as narrativas, as simbólicas, as artísticas, não se restringindo às visões cartesianas e lineares; (iii) conteúdos de pesquisa que revelem a diversidade sociocultural vivenciada nas margens sociais e as experiências do cotidiano gestadas nos entrelugares da cultura; (iv) as fontes que incluam a multiplicidade de conhecimentos, em especial de povos e grupos invisibilizados, privilegiando as contribuições

de mulheres, negros, indígenas; e (v) a relação entre teoria e prática, em especial que incida em dinâmicas que empoderem grupos subalternos. Todos esses elementos favorecem os esforços críticos dos variados *centrismos* que marcam a vida social e cooperam significativamente para melhor compreensão da diversidade religiosa.

O *princípio pluralista*, em função de seu caráter relativizador – portanto, crítico ao pensamento único –, contribui para os processos de recuperação do sentido da liberdade e da gratuidade, que leva à indicação da presença – e, ao mesmo tempo, a necessidade – de espiritualidades que possam corresponder aos processos sociopolíticos decoloniais de aprofundamento democrático, de consolidação de direitos, de crítica às mais variadas formas de dominação, e à busca de alternativas à lógica imperial econômica. Tais visões de espiritualidade se expressam em aspectos práticos e concretos da vida social e política, como os processos de defesa da justiça social e econômica, dos direitos humanos e da terra, da cidadania e da dignidade dos pobres. Elas reforçam, não obstante suas limitações e ambiguidades, espaços de consciência social, coexistencialidade, alteridade, humanização, multiplicidade, cordialidade e integração cósmica.

REFERÊNCIAS

ALTHAUS-REID, Marcella. **Deus Queer**. Rio de Janeiro: Metanoia; Novos Diálogos, 2019.

ARAGÃO, Gilbraz. Do transdisciplinar ao transreligioso. *In*: TEPEDINO, Ana Maria; ROCHA, Alessandro (orgs.). **A teia do conhecimento: fé, ciência e transdisciplinaridade**. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 133-148.

ARAGÃO, Gilbraz. Transreligiosidade. *In*: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz; PANASIEWICZ, Roberlei (orgs.). **Dicionário do pluralismo religioso**. São Paulo: Recriar, 2020, p. 288-295.

BARROS, Marcelo. **Os segredos de nosso encanto: o que a fé cristã pode aprender com as espiritualidades indígenas e negras**. São Paulo: Recriar, 2023.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BOFF, Leonardo. **Ecologia, grito da terra, grito dos pobres: dignidade e direitos da Mãe Terra**. Petrópolis: Vozes, 2015.

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

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 55-70.

FRANCO, Clarisse de; RIBEIRO, Claudio de Oliveira. A pluralidade religiosa global e nacional em questão. **Caminhos**, Goiânia, PUC Goiás, v. 18, n. 2, p. 308-324, 2020.

FREIRE, Ana Ester Pádua. Um exame da ideologia das identidades fixas. *In*: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). **Princípio pluralista e decolonialidade**. São Paulo: Recriar, 2022, p. 175-199.

GEBARA, Ivone. **As águas do meu poço**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

GEBARA, Ivone. **Mulheres, religião e poder: ensaios feministas**. São Paulo: Terceira Via, 2017.

GIUMBELLI, Emerson. O campo religioso em suas configurações. *In*: SENA, Emerson; SOFIATI, Flávio (orgs.). **Novas leituras do campo religioso brasileiro**. São Paulo: Ideias & Letras, 2014, p. 153-175.

GRASSI, Rita; RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O lugar e a importância da concepção de diálogo e da noção de interculturalidade nos estudos de religião. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, Umesp, v. 37, n. 3, p. 249-274, set./dez. 2023.

HALL, Stuart. **Formations of Modernity**. Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd., 1992.

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

MORIN, Edgar. **Ciência com consciência**. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. São Paulo: N-1 Edições, 2020.

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

MUSSKOPF, André Sidney. **Via(da)gens teológicas: itinerários para uma Teologia Queer no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

PUI-LAN, Kwok. **Globalização, gênero e construção da paz: o futuro do diálogo interfé**. São Paulo: Paulus, 2015.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. **O princípio pluralista**. São Paulo: Loyola, 2020.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Religião, decolonialidade e o *princípio pluralista*. **Numen**, Juiz de Fora, UFJF, v. 23, n. 1, p. 21-40, 2020.

RIEGER, Joerg. Libertando o discurso sobre Deus: pós-colonialismo e o desafio das margens. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, Umesp, v. 32, n. 34, p. 84-104, jan./jun. 2008.

ROESE, Anete. Ecofeminismo e sustentabilidade. *In*: SOTER (org.). **Sustentabilidade da vida e espiritualidade**. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 135-172.

SAMPAIO, Dilaine. Ciências da Religião e Teologia como área autônoma: reconfiguração do debate epistemológico, novos desafios e perspectivas para o estudo das (não) religiões e da(s) espiritualidade(s). **Horizonte**, Belo Horizonte, PUC Minas, v. 17, n. 53, p. 890-914, maio/ago. 2019.

SANTA ANA, Julio de. **Ecumenismo e libertação**: reflexões sobre a relação entre a unidade cristã e o Reino de Deus. Petrópolis: Vozes, 1987.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2010.

SEGATO, Rita. **Cenas de um pensamento incômodo**: gênero, cárcere e cultura em uma visada decolonial. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luis. **Encantamento**: sobre política de vida. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

TOSTES, Angélica; RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Polidoxia, entrelugares e fronteiras da cultura e pluralismo religioso. **Reflexão**, Campinas, PUC Campinas, n. 45, e204892, 2020.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica/Pedagogia decolonial: apuestas (des)de el surgir, re-existir y re-vivir. *In*: **Memórias del Seminario Internacional "Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad"**. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, 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; USARSKI, Frank (orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013, p. 129-142.

Conflicto de intereses: *O autor declara não haver conflito de interesses.*

Recibido em: 05-11-2024.

Aprovado em: 31-05-2025

Editor de seção: Flávio Senra