

UM GIRO EPISTEMOLÓGICO NOS ESTUDOS SOBRE RELIGIÃO: A DECOLONIALIDADE DO SAGRADO

 10.5935/2177-6644.20220011

AN EPISTEMOLOGICAL TURN IN
RELIGION STUDIES: THE
DECOLONIALITY OF THE SACRED

UN GIRO EPISTEMOLÓGICO EN LOS
ESTUDIOS SOBRE LA RELIGIÓN: LA
DECOLONIALIDAD DE LO SAGRADO

Flávia Ribeiro Amaro *

 <https://orcid.org/0000-0002-4789-537X>

Resumo: Discute-se aqui a dinâmica estabelecida entre objetividade e subjetividade nas abordagens científicas sobre o fenômeno religioso. Parte-se do intuito de refletir sobre as mudanças de paradigmas em curso e sobre o emprego de renovadas metodologias empíricas. Situa-se esta diligência da ciência da religião no contexto da perspectiva decolonial. Transcorre-se um dimensionamento bibliográfico visando recompor a trajetória epistemológica dos estudos sobre religião, partindo da modernidade/ colonialidade à pós-modernidade/ pós-colonialidade. Para tanto foi feito um dimensionamento bibliográfico interdisciplinar.

Palavras-chave: Epistemologia. Fenômeno Religioso. Decolonialidade. Metodologia Empírica. Análise Interpretativa.

Abstract: The dynamics established between objectivity and subjectivity in scientific approaches to the religious phenomenon are discussed here. It is based on the intention of reflecting on the changes in current paradigms and on the use of renewed empirical methodologies. This diligence of the science of religion is situated in the context of the decolonial perspective. A bibliographic dimensioning is carried out to recompose the epistemological trajectory of studies on religion, starting from modernity/coloniality to postmodernity/post coloniality. For that, an interdisciplinary bibliographic dimensioning was carried out.

Key-words: Epistemology. Religious Phenomenon. Decoloniality. Empirical Methodology. Interpretive Analysis.

Resumen: Aquí se discuten las dinámicas establecidas entre objetividad y subjetividad en los enfoques científicos del fenómeno religioso. Se basa en la intención de reflexionar sobre los cambios en los paradigmas actuales y en el uso de metodologías empíricas renovadas. Esta diligencia de la ciencia de la religión se sitúa en el contexto de la perspectiva decolonial. Existe una dimensión bibliográfica dirigida a reacomodar la trayectoria epistemológica de los estudios sobre religión, desde la modernidad/colonialidad hasta la posmodernidad/postcolonialidad. Para ello, se realizó un dimensionamiento bibliográfico interdisciplinario.

Palabras-clave: Epistemología. Fenómeno Religioso. Decolonialidad. Metodología Empírica. Análisis Interpretativo.

* Doutora em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). 
<http://lattes.cnpq.br/9203186551465067> - E-mail: flavia.ramaro@gmail.com.

Introdução

O problema da epistemologia pós-moderna/pós-colonial¹ na ciência da religião, demanda recobrir uma trajetória que envolve diferentes etapas do desenvolvimento histórico da disciplina e suas respectivas abordagens teórico-metodológicas sobre o fenômeno religioso. Dentre as grandes correntes clássicas do pensamento humanista – positivistas, materialistas, empiristas, racionalistas, metafísicas, interpretativas – existem expressivas diferenciações que se orientam a partir das questões que levantam e do tratamento metodológico que empregam para o exame do fenômeno religioso.

O impasse epistemológico que envolve a ciência da religião, na atualidade, remonta a uma clássica disputa de legitimidade analítica e de contestação de influências entre as dimensões objetivas e subjetivas da abordagem científica. Tal contenda, provém da perspectiva ocidental, eurocêntrica, colonial, capitalista e cristã e de suas respectivas formas de controle das subjetividades individuais, da cultura e, especialmente, da produção e reprodução do conhecimento. Por conseguinte, a questão da “objetividade”² validou-se como uma conquista teórica da modernidade e forjou-se como princípio irrevogável de neutralidade e racionalidade nas ciências.

Ao passo que, a noção de “objetividade” na interpelação científica sugere a recorrência à métodos e procedimentos que possam ser reproduzidos posteriormente e que sejam reconhecidos publicamente, a “subjetividade” pauta-se pela singularidade do acaso, pelo imprevisto e particularidade das interações face a face desdobradas nas investigações empíricas. Nesse sentido, enquanto a “objetividade” condiciona-se pela ausência de motivações pessoais por parte do pesquisador, a “subjetividade”, por sua vez, pauta-se exatamente por esses condicionantes interpretativos e empíricos de caráter sensível e imprevisível. À medida em que, a primeira busca a completa imparcialidade do pesquisador frente a seu objeto de estudos, a segunda, preza, exatamente, por sua participação e por seu ponto de vista.

Com a eminência da modernidade, surgem as ciências racionais e, dentre elas, a ciência da religião, que se institucionaliza nesse período e passa a tomar o fenômeno religioso como objeto de estudos. A partir desse contexto, a religião deixa de ser a única promotora de sentidos na sociedade

¹ Conforme postula Lauri Emílio Wirth (2013, p. 129), “[...] o termo ‘pós-colonial’ refere-se ao fim formal do *status* colonial das antigas colônias dos diferentes países que disputavam entre si a hegemonia no chamado moderno sistema mundial, desde o século XVI.”. Relaciona-se, “[...] à persistência atual de formas diversas de dominação oriundas dos centros coloniais, antigos e atuais, que se evidencia na imposição de estruturas hierárquicas de classificação, de controle das relações de trabalho, de valoração dos processos de produção de conhecimento, com critérios de fundo étnico, racial e de gênero, como relações práticas de poder, mas sempre naturalizadas no plano discursivo” (WIRTH, 2013, p. 130).

² A historiadora Lorraine Daston (2017, p. 16) reitera que, “[...] o termo tem data de nascimento (normalmente uma data cartesiana 1637 ou 1644) [...]”.

e a ciência ocupa o seu lugar epistemológico. Posto que, a partir desse momento histórico é o próprio homem, dispondo da razão científica, quem se julgará capaz de decifrar as leis que regem a natureza, que em razão disso, passa a ser encarada como serva e hostil, e, portanto, passível de dominação e controle, destituindo, assim, a sublimidade da providência divina do lugar de centralidade significativa na cosmovisão dos sujeitos.

A modernidade instaura uma lógica de mundo centrada no modelo ocidental-europeu, pautado por uma ideia específica de racionalidade técnica-científica, subsidiada pelo sistema capitalista de produção e por uma estrutura religiosa monoteísta cristã. Promovendo, assim, a “colonialidade do saber³”, que, em termos gerais, corresponde à propagação da herança do colonialismo nas mentalidades dos sujeitos socioculturais.

Nesse sentido, pode-se deferir, analogamente, que no campo religioso houve um processo de colonialidade⁴ do sagrado⁵, que ultrapassou o próprio processo colonialista, perdurando ao longo dos séculos nas cosmovisões dos indivíduos e das sociedades que incorporaram essa lógica católico-cristã e a naturalizaram.

Desta maneira, modernidade, racionalidade, cristianismo, capitalismo e ocidentalismo aparecem associados num projeto de dominação hegemônica que visa subjugar as expressões culturais e religiosas que não se enquadrem nesse padrão imposto pela Europa colonizadora e, que, é socialmente reproduzido irrefletidamente desde então. Trata-se de um sistema de exploração social, que torna as epistemologias e as expressões culturais e religiosas submissas à racionalidade eurocêntrica.

A racionalidade passou a se relacionar intrinsecamente com o conhecimento científico, que por sua vez, foi construído inicialmente com bases evolucionistas, que concebiam a religião monoteísta cristã como modelo ideal de religião, mais desenvolvida e civilizada. A cosmologia cristã foi elevada ao grau de legitimidade incontestada e sua teologia e cosmovisão foram impostas como condição de realidade última e universal.

Como contrapartida crítica, surgem os estudos pós-coloniais na década de 1980 e despontam os estudos decoloniais nos anos 2000, na América Latina, a partir das formulações críticas do grupo

³ O tema foi amplamente debatido entre os integrantes do grupo *Modernidade/Colonialidade* e resultou na publicação do livro: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, organizado por Edgardo Lander (2005).

⁴ Conforme postula Mignolo (2017, p. 2), “A colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada”.

⁵ O sagrado é compreendido aqui nos termos de Rudolf Otto (2007).

denominado *Modernidade/Colonialidade* (M/C), composto por pesquisadores⁶ de diversas áreas científicas, comprometidos com a proposta do “giro decolonial”, que, por sua vez, apregoa uma revisão de paradigmas científicos que visam destinar atenção à aspectos invisibilizados pela hegemônica epistemologia eurocêntrica.

Boaventura de Sousa Santos (2010), integrante do grupo de estudos M/C, coloca que a perspectiva científica moderna saltou do senso comum para a neutralidade e objetividade da razão, enquanto o movimento da ciência na pós-modernidade se dá em sentido oposto, da objetividade da razão científica para a subjetividade do senso comum. Trata-se de um resgate de categorias de interpretação do mundo, alcançadas, agora, através do ponto de vista decolonial, almejando conciliar os pressupostos do mundo pré-colonizado com os do pós-colonizado, numa impreterível “ecologia de saberes”.

Nesse sentido, parto do pressuposto de que a religião corresponde tanto a um aspecto objetivo da realidade, capaz de atuar como uma entidade identitária, normativa e impositiva de regras de conduta e de moralidades socialmente reproduzidas e partilhadas na vida cotidiana, responsáveis por organizar e estruturar a sociedade, quanto por aspectos subjetivos, relacionados à construção de cosmovisões, interpretadas e expressas a partir do âmbito individual, através do aparato emocional-cognitivo do sujeito. E que, ambas as dimensões, objetiva e subjetiva, podem ser apreendidas isocronicamente através de abordagens teórico-metodológicas que se predisponham a promover uma abertura sincera à experiência místico religiosa dos sujeitos investigados, reconhecendo os pluralismos e se comprometendo com o combate à intolerância religiosa.

Das subjetividades do Sagrado

A dominação epistêmica do saber da modernidade/colonialidade insinua-se no campo da religião a partir das concepções de Deus provenientes da instituição católica romana. Em que, religião e colonização estiveram estreitamente associadas tanto no caso brasileiro quanto no latino-americano. Desde a atuação dos jesuítas catequizadores, a fé católica europeia foi imposta, tanto quanto a língua e a cultura. Por essa lógica, os colonizadores justificavam sua dominação atribuindo à cosmovisão dos povos pré-colonizados a condição de inferioridade e irracionalidade, rotulando suas crenças e posturas religiosas como fruto de misticismos primitivos.

A partir da Segunda Guerra Mundial, esse debate entre “objetividade” e “subjetividade” no

⁶ Dentre os pesquisadores pertencentes ao grupo de estudos *Modernidade/Colonialidade* destaco a participação de: Aníbal Quijano, Arturo Escobar, Boaventura de Sousa Santos, Catherine Walsh, Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Walter Mignolo etc.

campo epistemológico dos estudos da religião assume novos contornos e admite-se novos parâmetros, tais como: “pós-modernidade” e/ou “pós-colonialidade”. E, o debate que se propõe gira em torno das questões do desenvolvimento e subdesenvolvimento das sociedades, de forma que, o hemisfério sul a partir de suas respectivas instituições socioculturais, tais como a religião, entram no repertório da diligência científica.

O sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000) coloca que, o termo “modernidade” diz respeito apenas à racionalidade, à ciência e à tecnologia oriundas do modelo europeu, haja visto que, a experiência e a história na América Latina são departamentos diferentes. Nesse sentido, o autor defende a necessidade de aplicação de um conceito alternativo ao de “modernidade”, capaz de se enquadrar melhor no contexto latino-americano, o de “colonialidade”.

O “sistema mundo” europeu se espalhou globalmente, aliando formas historicamente conhecidas de controle, submetendo as instituições a seu padrão hegemônico de poder, aliando capitalismo, colonialismo, cristianismo e eurocentrismo para o domínio de territórios, suas gentes e suas respectivas subjetividades. O resgate dos modelos epistêmicos de culturas subjugadas e subalternizadas, que sofreram inúmeros processos de aculturação e invisibilização, traz à tona o interesse por identidades e culturas, bem como, por cosmologias e cosmovisões provenientes de heranças místico-religiosas abafadas pelos processos colonizadores, em que a dimensão do sagrado era valorizada e assumia centralidade ontológica.

Assim, para além de propor a retomada de saberes esquecidos, cabe resgatar uma forma de pensamento que se propõe desde um ponto de partida diferente da razão científica moderna. O que não necessariamente implica em sua negação, tampouco, superação, mas sim, que ambas as posturas epistemológicas podem interpenetrar-se e completar-se, que tanto os conhecimentos do velho mundo, quanto do novo mundo podem conviver harmonicamente, que tanto a “objetividade” quanto a “subjetividade” podem fornecer subsídios investigativos profícuos, que tanto uma apreensão local, quanto uma global podem conferir fontes legítimas e convenientes de obtenção de dados analíticos.

No decorrer do século XX experimenta-se uma mudança de paradigmas científicos, em que o modelo europeu canonizado passa a ser questionado. Na metade da década de 1950, aparecem as primeiras pesquisas brasileiras que assumem essa tendência dos estudos fronteiriços e aliam a visão colonial à decolonial. Tal como se pode constatar na obra de Eduardo Galvão, *Santos e Visagens* (1955).

Acredita-se que esta obra pode ser considerada uma das primeiras pesquisas realizadas no

Brasil a partir do campo epistemológico da antropologia da religião, em que a perspectiva decolonial é incipientemente empregada, ou ao menos acionada numa apreensão limítrofe, fronteira, entremeada, haja visto que, se trata de uma abordagem folclórica. Contudo, a própria escolha do tema – o fenômeno religioso da pajelança vivenciado pelo caboclo amazônico, evidencia seu caráter decolonial.

Na pajelança amazônica, os seres sobrenaturais e/ou humanos especiais são denominados “encantados”, conforme essa crença, suas moradas são no fundo das águas e das matas. O pajé em direta interação com o “numinoso”, incorpora as “caruanas”, entidades que facultam o poder da cura e receitam medicinas naturais.

A obra de Eduardo Galvão (1955) inscreve-se na corrente epistemológica das ciências sociais denominada, “estudos de comunidade”, que se popularizaram durante as décadas de 1940 e 1950, articulando pesquisas empenhadas em fornecer descrições o quão mais completas possível acerca de determinadas comunidades rurais e/ou urbanas – periféricas, subalternizadas pelos processos capitalistas de exclusão. Os pesquisadores vinculados à essa vertente epistemológica, comumente acionavam como objetos de investigação os negros, caboclos, índios e imigrantes, que serviam de interlocutores em suas pesquisas empíricas. Isto é, interessavam-se pelas minorias oprimidas, fossem elas de caráter sociocultural, geográfico e/ou étnico racial e as tomavam como objetos de estudos, o que pressupunha a adoção de uma metodologia de observação participante. Os “estudos de comunidade”, igualmente, ficaram conhecidos pelo codinome: “estudos de aculturação”. O conceito de “aculturação” veiculado pela antropologia e pela sociologia daquele período, implicava na ideia de fusão entre duas ou mais culturas de forma impositiva, ou seja, a partir de um processo de hibridização das culturas, onde elementos simbólicos diversos do “sistema mundo” europeu e do nativo se mesclavam. A noção de “aculturação” associava-se, também, à ideia de difusão cultural, denotando o caso de uma sociedade que incorpora os hábitos e costumes de outra.

Tais trabalhos testemunharam transformações sociopolítico, econômico e culturais cruciais na sociedade brasileira, nomeadamente, o esvaziamento do campo e a conseqüente migração do campo para a cidade, o crescimento vertiginoso dos centros urbanos e a intensificação dos processos de industrialização, o que acabou desencadeando a existência de uma massa subalterna, caracterizada pela escassez de recursos financeiros e culturais. Eles aduziam técnicas metodológicas extraídas da etnologia para o estudo das sociedades marginais. Neste caso, o *locus* da pesquisa era o próprio objeto de investigação, visto que nesses “estudos de comunidade” o que importava era

apresentar um inventário sobre as práticas e os costumes de uma determinada localidade, que já indicava as primeiras pistas para a decolonialidade. A antropóloga Alba Zaluar (1983), à título de exemplo, seleciona cinco estudos nos quais a questão religiosa aparece nos estudos de comunidade e/ou aculturação brasileiros, dentre eles estão,

[...] o estudo da comunidade amazonense de Itá, feito por Eduardo Galvão (1955); dois municípios de São Paulo – a comunidade de Cruz das Almas, estudada por Donald Pierson (1966), e a de Itaipava, estudada por Emílio Willems (1961); um outro no sertão da Bahia-Minas Velhas-, pesquisado por Marvin Harris (1956) e, finalmente dois trabalhos de Alceu Maynard Araújo abordando diferentes aspectos da vida social de um mesmo município – Piaçabuçu -, o primeiro fornecendo dados gerais sobre a ‘comunidade’ (1961) e o segundo, mais extenso, sobre as concepções religiosas localmente associadas à medicina (1959) (ZALUAR, 1983, p. 15).

Já nas reflexões posteriores a esta perspectiva, o *locus* de estudo deixou de ser o objeto central da análise e os cientistas passaram a estudar aspectos pontuais diversos que lhes interessassem e não necessariamente as comunidades tomadas como um todo. No decorrer dos anos 1960⁷, 1970 e 1980 testemunha-se uma tendência ao reconhecimento e valorização das produções culturais dos povos oprimidos, e nesse ínterim as religiosidades populares e demais manifestações culturais mágico-místicas brasileiras passam a ganhar destaque analítico. Dentre os autores que abordaram a religiosidade do povo brasileiro sob esse viés analítico do trabalho de campo empírico, destaco as contribuições de Carlos Rodrigues Brandão, com seus livros *Cavalhadas em Pirenópolis* (1974), e *O Divino, o Santo e a Senhora* (1978), pois, nessas obras, o pesquisador ainda que acionasse os mesmos objetos de análise do período epistemológico anterior, a religiosidade e a cultura campesina, imprimia agora uma nova roupagem à antiga abordagem, destituindo a noção de folclore de centralidade e a substituindo pelo conceito de cultura popular.

No âmbito europeu, os estudos pós-coloniais sobre a religião relacionam-se, especialmente, à Rudolf Otto e Mircea Eliade, autores responsáveis por suscitar a importância da reflexão sobre a dimensão do sagrado através de uma perspectiva fenomenológica e comparativa. Ambos os pesquisadores recorreram à fenomenologia da religião para a conformação de seus objetos de estudos, substituindo, assim, a abordagem positivista caracterizada por impor uma separação entre sujeito e objeto e oferecendo uma alternativa ao impasse da disputa entre “objetividade” e “subjetividade”.

No contexto latino-americano, em 2000, com os estudos decoloniais, testemunha-se mudanças de paradigmas envolvendo a adoção de metodologias voltadas à desconstrução das

⁷ Segundo Christina Rezende Rubim (1997), a antropologia desenvolvida nas universidades brasileiras durante a década de 1960 privilegiou temas como etnologia indígena, minorias étnicas e estudos de comunidade.

epistemologias eurocentradas estanques. De modo que, a apreensão decolonial do sagrado inscreve-se nesse imbróglgio de contestação de influências, visando para além das análises, combater o etnocentrismo presente dentro do campo religioso, isto é, o ódio referente às religiões estrangeiras, ou seja, à religião do outro, que não o europeu cristão. Trata-se de perceber a relevância de expressões místico-religiosas não-europeias, que tenham resistido às agruras da colonização.

Tal como é o caso das denominações que não são originárias de uma cultura tradicionalmente colonizada, mas que são anteriores ou se instalam a partir dos processos de globalização e interpenetração cultural posteriores. Trata-se de perceber a relevância de expressões religiosas não-europeias e não colonizadas pela Europa, ou que resistiram à sua colonização. Para tanto, é necessário adotar uma postura horizontal e inclusiva, comprometida com o combate do preconceito e da xenofobia. E, com relação às diferentes religiões, é imprescindível contextualizá-las e pensá-las a partir de suas dinâmicas de alteridade, rechaçando universalismos reificados, ao passo que, reconhece-se e valoriza-se o pluralismo religioso.

O *locus* de investigação do sagrado está inscrito na dimensão subjetiva de um sujeito religioso, que por meio de suas práticas cotidianas e religiosas deixa antever aspectos de sua cosmovisão. O sujeito é concebido para além da esfera racional e objetiva da instituição religiosa e admitido a partir da singularidade sensível de seu sentimento religioso. Através de entrevistas e conversas informais, além da observação participante travada em campo de investigação, o pesquisador tem acesso a esse universo de significação subjetivo de seu investigado.

A experiência místico-religiosa de um sujeito diz respeito à cosmovisão de um determinado grupo social localizado, ao qual ele aparece vinculado, e frente ao qual, o investigador procura empregar um micro olhar⁸, aspirando obter informações pertinentes, que se articulem com contextos mais amplos e interrelacionados.

Atualmente, o esforço dos cientistas das áreas de humanas tem convergido para uma descolonização do olhar empregado e normalizado por séculos. A proposta é proceder uma releitura de visões historicamente e cientificamente arraigadas e desconstruir antigos cânones epistemológicos supostamente intocáveis.

No que diz respeito ao campo da ciência da religião, uma postura decolonial implica para além do resgate do sagrado enquanto categoria legítima e relevante de interpretação do mundo, partir para uma postura comprometida com o combate à intolerância religiosa. Pois, ao se admitir

⁸ Conforme propõe Clifford-Geertz: “O objetivo é tirar grandes conclusões de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados; apoiar amplas afirmativas sobre o papel da cultura na construção da vida coletiva empenhando-as exatamente em especificações complexas” (GEERTZ, 2008, p. 19-20).

que o sagrado se configura como pano de fundo de qualquer religião, e que, portanto, existe um substrato numinoso comum à todas as religiões, tal compreensão sugere a tergiversação da necessidade de empreender disputas por influências que geram animosidades. Pois, tal como apregoa Dietrich (2020, p. 95),

Uma releitura em perspectiva ecumênica e inter-religiosa vai então superar as práticas colonialistas e imperialistas, vai superar a compreensão exclusivista e homogeneizadora associadas ao monoteísmo cristão, e saberá reconhecer que em todas as religiões existe um núcleo sagrado direcionado à prática do amor.

O estudo da religião pode ser descolonizado quando se reconhece que seu escopo de ação e significação interfere na cultura, na economia e na política e que, por isso, a invisibilização de formas de expressão religiosa que não seja as cristãs e/ou monoteístas convencionais é uma forma silenciamento, controle e opressão, que pode, inclusive, vir a deflagrar fundamentalismos e intolerância.

Pode-se deferir, desse modo que, pensar sobre uma perspectiva decolonial do sagrado implica em: 1) Identificar e discutir amplamente temas místico-religiosos levantados pelo senso comum; 2) Considerar estudos de caso, que tragam à tona as experiências e a subjetividade de sujeitos particulares, tanto pesquisadores quanto pesquisados; 3) Promover estudos localizados, que levem em consideração as cosmovisões de uma determinada comunidade; 4) Admitir o sagrado como categoria legítima de construção do pensamento e das cosmovisões que não necessariamente se vinculam à perspectiva racionalista da ciência, mas que, ainda assim, não a dispensa, tampouco, a menospreza.

Sob o ponto de vista do sujeito da investigação, o desafio é abarcar suas narrativas sobre a experiência de contato com o sagrado. Numa abertura à escuta do que esse outro tem a dizer sobre sua experiência místico-religiosa e, nessa confluência, partir de seu universo semântico de interpretação do mundo e da realidade para a compleição de pesquisas relacionadas à nova postura decolonial.

Por esse ângulo percebe-se a incorrência de uma,

[...] guerra metodológica entre os campos: um afirmando o nômene do sagrado e da religião, inventando teorias/metodologias que confirmem essa pressuposição; e o outro, afirmando a relatividade do nômene, criando teorias/metodologias que reafirmem essa pressuposição (SILVEIRA, 2016, p. 89).

Tal disputa epistemológica fica evidente conforme se apresenta o desenvolvimento histórico e institucional dos estudos sobre religião, o que será discutido a seguir.

Trajetória epistemológica dos estudos sobre religião: da modernidade/ colonialidade à pós-modernidade/ pós-colonialidade

A religião acompanha a história, está presente em todas as sociedades dispostas pelo globo e mantém estreita relação com a cultura. Todas as denominações religiosas expressam condicionamentos pautados pela noção do sagrado. As manifestações do sagrado aparecem interligadas às mitologias, às crenças, aos textos e aos rituais, configurando conhecimentos particulares acerca do mundo e da realidade, pautados pela cosmovisão religiosa. As variantes históricas e culturais dos diferentes grupos humanos explicam a pluralidade de religiões no passado e na atualidade.

A ciência da religião é criada na modernidade e logo se distingue de outras ciências que compartilham do mesmo objeto de estudos – o fenômeno religioso. Segundo as interpretações epistemológicas dos primeiros pesquisadores positivistas e evolucionistas, as religiões despontaram em um momento preciso da história e transladaram-se do animismo, da magia, do fetichismo, do totemismo e do manismo etc., para os sistemas religiosos politeístas e, na sequência, para os monoteístas.

Nesse ínterim, o sagrado foi colonizado, no decorrer da história das religiões, na medida em que, foi incorporado a partir da modernidade/colonialidade à uma apreensão cientificista e racionalista eurocentrada, que destituiu de relevância outras formas de construção do conhecimento acerca do mundo e da realidade intermediados pelo contato com o sagrado e que, portanto, não fossem inspiradas no modelo europeu cristão. Tal abordagem concebeu o sagrado, ou o sobrenatural, como reminiscências de primitivismos e irracionalidades tidas como pitorescos, exotismos, passíveis de serem observados apenas com o intuito de compilação de dados e informações, mas não destinando verdadeiramente atenção às suas estruturas elementares e às suas explicações subjetivas.

A colonialidade do sagrado manifesta a manutenção de uma ontologia racional, evolucionista, cristã, europeia e capitalista, em detrimento da ontologia do sagrado e da natureza pré-colonizada. Por séculos, a Europa e o cristianismo foram considerados os modelos ideais de civilização e de religião, circunscrevendo um tipo normativo de conhecimento acerca do mundo. E, isso se deu à medida em que, a abordagem cientificista transformou a religião em um objeto de estudos, partindo de um “[...] *locus* hermenêutico de quem se quer localizado no topo da evolução da humanidade” (WIRTH, 2013, p. 134).

A colonialidade do “sistema mundo” europeu se pretendia universalizante e instaurou seu

modelo epistêmico de forma estruturante – desde as práticas religiosas, médicas, passando pela ciência e pelas tecnologias, até o trabalho e outras instâncias cruciais como a política, a educação, a cultura e a relação com o meio ambiente etc. Pois, tal como ressaltam os pesquisadores,

O colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade (SANTOS; MENESES, 2010, p. 7).

A perspectiva marxista surge nesse contexto moderno, contestando a hegemonia colonialista/capitalista e, embora, numa primeira impressão, associe-se Karl Marx à um combate da religião, sobretudo, no que diz respeito à sua célebre afirmação: “religião é ópio do povo”, acredita-se, que devam caber certas ponderações. Talvez a religião na concepção marxista não se insinuasse como “ópio” no sentido de “droga”, mas, sim, do embevecimento frente ao sagrado. Tal como aquele sedativo que traz conforto e permite um apaziguamento da dor. Sem dúvidas, a religião denota uma dimensão objetiva, pois atua como instrumento ideológico à serviço das classes dominantes, o que não inviabiliza, necessariamente, seu caráter sensível e subjetivo de bálsamo reconfortante em face das mazelas humanas. Assim, acredito que a crítica marxista não deva recair, infalivelmente, sobre a dimensão do sagrado, que se expressa por meio das cosmologias, da fé e das crenças compartilhadas. Acredito ser, à vista disso, um equívoco reduzir a abordagem de Marx sobre a religião à uma crítica irrestrita e determinante de seu caráter de dominação ideológica.

Gramsci (1982), inspirado pela interpretação hegeliana e marxista, tal-qualmente, sugere a preeminência de uma filosofia espontânea do povo, afirmando que todos os indivíduos são capazes de pensar e elaborar suas próprias formas de pensamento reflexivo. Por isso, defende a importância de se conferir voz e visibilidade aos sujeitos e sociedades marginalizadas, cujo discurso foi silenciado e/ou corrompido pelo colonialismo, comprometendo-se com os problemas demandados por suas respectivas realidades socioculturais. Dentro dessa perspectiva, importa pensar a religião a partir dos termos propostos pelos fiéis, pois eles são detentores de conhecimentos válidos e transformadores, capazes de emancipar as suas próprias consciências das agruras de um sistema exploratório e massificador. Tal perspectiva crítica, irá influenciar diretamente nas elaborações teóricas tanto da primeira geração de antropólogos da religião brasileira, quanto do grupo *Modernidade/Colonialidade* enredado nas reflexões decoloniais.

No Brasil, o debate crítico se intensifica com o surgimento dos movimentos de contracultura, que dentre outras posturas transgressoras, colocam em pauta de discussão as religiões e espiritualidades não cristãs, evidenciando a existência de pluralismos religiosos, bem como, da

mística e da religiosidade popular. Dessa maneira, desencadearam um engajamento político e cultural por parte dos pesquisadores nacionais, que, sobretudo, após a década de 1960, despontam interessados nos estudos da religião, pautados pelos pressupostos da Teologia da Libertação e de outros movimentos sociais envolvidos com as religiosidades populares.

A antropologia que se desenvolveu inicialmente na academia brasileira, tratou de facejar essa demanda dos estudos sobre religião a partir da aplicação de metodologias empíricas. Dentre os antropólogos vinculados aos estudos sobre religião, destaco as contribuições de: Alba Zaluar (1973; 1983), sobre o catolicismo popular; Beatriz Góis Dantas, sobre a dança folclórica sergipana (1972) e sobre a dança de São Gonçalo do catolicismo popular (1976); Carlos Rodrigues Brandão, sobre os negros e suas respectivas crenças, festas e representações religiosas (1974a; 1974b; 1975), sobre diferença entre religião erudita e religião popular (1977), sobre o catolicismo popular (1979; 1981a; 1985), sobre metodologias empíricas de observação participante (1984), sobre identidade e etnia (1986), sobre a relação entre religião e política no Brasil (1987), sobre ser católico à moda brasileira (1988; 1992; 1993), sobre a cultura religiosa da rua (1989) etc.; Carmen Cinira de Andrade Macedo (1986) que investigou os povos oprimidos vinculados aos movimentos eclesiais de base da periferia de São Paulo; Isidoro Alves (1980) sobre uma festa do catolicismo popular; Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965), sobre o messianismo no País; Rubem César Fernandes (1982), entre outros, apenas mencionados como ilustração das tendências de discussão da época.

O método da observação participante que utilizaram, é proveniente dos estudos antropológicos clássicos desenvolvidos por autores como: Malinowski (1976), Franz Boas (2005) e tantos outros pesquisadores interessados no entendimento acerca dos aspectos culturais de uma sociedade, com destaque para a religião. Desde então, o método vem sofrendo inúmeras adaptações com vistas a abarcar aperfeiçoamentos, conforme os contextos em que se organizava. Isto posto, defende-se aqui que, a ciência da religião a partir de uma perspectiva interdisciplinar pode-se valer dessa mesma abordagem metodológica para o tratamento do fenômeno religioso.

Já a ciência da religião, propriamente dita, passou por distintos momentos de afirmação no cenário científico, envolvendo a delimitação de seu objeto e de seu desenvolvimento epistemológico. Iniciou-se por volta de 1870, como um campo científico específico, voltado aos estudos da religião e apresentando uma abordagem positivista a partir das contribuições de Max Müller (1823-1906) e de Cornelis Tiele (1830-1902). Após a segunda Guerra Mundial, experimentou uma considerável expansão e reformulação metodológica contando com o pioneirismo da escola de Chicago, entre os quais estava o historiador das religiões Mircea Eliade

(1907-1986), cujo legado científico é imprescindível para os estudos de religião.

No contexto brasileiro, após a década de 1980, a ciência da religião se institucionaliza e se inscreve na tendência aos estudos críticos pós-coloniais e/ou pós-modernos. A Pontifícia Universidade Católica (1978) e a Universidade Metodista (1979) de São Paulo são pioneiras nesse processo de institucionalização da disciplina. Tais programas de pós-graduação, são criados a partir de “áreas ligadas às teologias, bíblicas e as que foram influenciadas pelo influxo, por exemplo, do marxismo presente em algumas ciências sociais” (SILVEIRA, 2015, p. 83).

Com o desenvolvimento e popularização da pesquisa empírica na academia no decurso das metodologias pós-coloniais, o debate epistemológico da religião ganhou novos contornos teórico-metodológicos. Trata-se do embate entre a perspectiva subjetiva oriunda das humanidades, em que o conhecimento é construído com base no senso comum, associado à perspectiva interpretativa do próprio pesquisador. Nessa conformidade, as fronteiras que dividiam sujeito e objeto se diluem por um lado, e por outro, a razão objetiva oriunda das ciências sociais duras ainda se configura como uma fonte profícua e caucionada de consecução analítica.

O processo de interpretação empírico do fenômeno religioso desenrolado no momento de interação com o campo de observação, requer que certas questões sejam levadas em consideração, tais como: os termos da relação que o pesquisador estabelece com o seu objeto de investigação e a própria análise resultante, que se esboça para além de uma mera descrição, pois cabe a interpretação pessoal do pesquisador, enfatizando uma simetria entre a sua visão e a do grupo investigado no momento da elaboração do texto final.

Outra questão que se apresenta interligada à dimensão da subjetividade decolonial é a escolha por objetos de investigação que possam ser apreendidos em âmbito localizado. Isto é, busca-se privilegiar pesquisas cuja abordagem se encarrega do local em detrimento do global, ainda que não se dispense a necessidade de tentar relacioná-los. Trata-se de investigações pautadas por uma perspectiva micro e não macroestrutural. Onde admite-se que o local influencia o global e o global interfere no local, mutuamente. Os teóricos do grupo *M/C* denominaram essa interação como “interculturalidade”, com o intuito de conciliar tempos e espaços distintos.

No caso brasileiro, os antropólogos da religião pioneiros na institucionalização da disciplina nas universidades durante as décadas de 1960, 1970 e 1980, num primeiro momento, incorporaram novos métodos, abordagens, objetos e tratamentos teóricos à análise do fenômeno religioso, promovendo, assim, um “giro epistêmico” em direção ao reconhecimento e à valorização da cultura popular. Pois, acreditavam ser impossível apartar a dimensão da “subjetividade” da “objetividade”

e, nesse sentido, propunham entradas empíricas em campo de observação analítica como estratégias para a apreensão das fontes de investigação. Tratava-se de pesquisadores engajados politicamente, comprometidos com uma práxis libertária, que, para além de denunciar as contradições e as desigualdades sociais, buscavam apresentar alternativas de enfrentamento aos processos de subjugação e colonização. Tais intelectuais e suas respectivas pesquisas, podem ser considerados os precursores da proposta epistemológica que surge, se espalha e se consolida na América Latina posteriormente – os estudos decoloniais, que aparecem em contraposição ao processo de modernização e globalização.

Mignolo (2020) um expressivo autor dessa corrente de pensamento decolonial, apregoa que no contexto latino-americano os estudos científicos reproduziram o modelo e as categorias de pensamento europeias, na medida em que, os intelectuais refletiam acerca da “modernidade” e não sobre “colonialidade”, que conjecturavam sobre o conceito de “pós-modernidade” e não sobre o de “pós-colonialidade”. Nesse entendimento, a perspectiva decolonial evidencia a demanda por conferir voz e visibilidade à outras cosmologias que não exclusivamente à cristã. Assim, as cosmologias indígenas e africanas passam a conquistar interesse dos intelectuais, que se voltam cada vez mais à sua compreensão. E, nesse sentido, defende-se que a ciência da religião deva acompanhar esse movimento.

Deste jeito, acredita-se que para alcançar esse campo de compreensão do sagrado em que se relacionam “objetividade” e “subjetividade”, defende-se a utilização da proposta metodológica do trabalho de campo de observação participante, que acredito dar conta de antepor-se frente a esse impasse epistemológico, na medida em que conflui ambos os pontos de partida para a pesquisa.

Antes da década de 1960, observava-se um grande esforço por parte da comunidade científica nacional, que, valendo-se de perspectivas positivistas e evolucionistas⁹, orientadas a combater uma imagem do Brasil ligada ao arcaísmo¹⁰, ao irracionalismo e ao subdesenvolvimento, incitavam em contrapartida interpretações opostas, empenhadas em notabilizar a prestimosidade do conhecimento científico-racional, apontar para um processo de secularização e/ou do esvaziamento do sagrado na esfera sociocultural e na própria mística cristã, além dos processos de modernização e urbanização pelos quais o país passava, encarando-os como aspectos capazes de solucionar problemas estruturais históricos. Configurava-se, portanto, uma concepção progressista, responsável

⁹ De acordo com Renato Ortiz (2003, p. 15), “Aceitar as teorias evolucionistas implicava analisar-se a evolução brasileira sob as luzes das interpretações de uma história natural da humanidade; o estágio civilizatório do país se encontrava assim de imediato definido como ‘inferior’ em relação à etapa alcançada pelos países europeus”.

¹⁰ Tal como expunha Rubem Alves (1978, p. 114), “A luta contra o arcaísmo tinha de assumir, necessariamente, a forma de uma luta contra uma visão sacral do mundo, esteio do pensamento conservador”.

por legitimar ideologicamente a posição hegemônica do capitalismo e da visão de mundo ocidental.

Partindo da perspectiva da decolonialidade, podemos deduzir que os estudos sobre a religião produzidos no Brasil, a partir do começo da década de 1960, cujas pesquisas apareciam centradas na noção de folclore, ainda estavam atreladas ao padrão eurocêntrico de colonização, onde a “colonialidade do saber” aparecia como uma prerrogativa incontestada, impondo a subalternização epistêmica europeia aos modos de vida não europeus. Contudo, pelo simples fato de acionarem objetos que se encontravam marginalizados, eles já abriam o caminho para o emprego de uma perspectiva decolonial que irá florescer posteriormente.

Até a década de 1970, a ciência da religião ainda não havia se institucionalizado no país, entretanto, os estudos sociais, voltados quase que exclusivamente para o tratamento da questão da alteridade, imbuíam-se dessa responsabilidade. Os antropólogos, não raro, se empenhavam em investigar a cultura indígena¹¹, bem como partiam dos ‘estudos de comunidade’ e/ou de ‘aculturação’, que foram, paulatinamente, sendo substituídos por estudos de caráter mais amplo, com abrangência nacional. De modo que, essa noção de alteridade inspirou, igualmente, a conformação de estudos voltados a discussão das problemáticas que envolviam o fenômeno religioso e que, por sua vez, abarcavam as problematizações acerca do subdesenvolvimento relativo ao mundo do campesinato e dos proletariados urbanos e da respectiva invisibilização e/ou corrupção de suas concernentes crenças e expressões religiosas.

Entretanto, a partir dos anos 1980, surge o debate pós-colonial levado à cabo por autores como Edward Said, com seu célebre livro, *Orientalismo* (2007), Frantz Fanon com o seu livro, *Os condenados da terra* (1961), entre outros, que inspirou a Teologia da Libertação brasileira, responsável por inaugurar a ciência da religião no país. Já em 1990, consolida-se uma corrente de pensamento latino-americana, que visa colocar em pauta a discussão acerca das dinâmicas estabelecidas entre modernidade e colonialidade, especialmente no âmbito da educação e da cultura. Em 2000, os componentes do grupo M/C publicaram o livro: *La colonialidade del saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Propondo uma renovação utópica do escopo de alcance das análises em ciências sociais.

Os novos paradigmas científicos que se impõe no cenário latino-americano das ciências sociais, o que incluiu o campo de estudos da religião, promoveram uma crítica à proposta de

¹¹ O interesse científico pela causa indígena não desapareceu; pelo contrário, houve antropólogos daquela época que realizaram pesquisas sobre ambos os temas: índios e religião. Vale destacar que os estudos sobre as categorias mito e rito foram extremamente úteis para se pensar também a religião. E talvez a abordagem de tais categorias fosse imprescindível para esta incorporação de categorias antropológicas em novos contextos e novos objetos analíticos.

aplicação de uma suposta neutralidade axiológica relativa à observação empírica do pesquisador, bem como, questionaram a sobrepujança do norte em relação ao sul do planeta.

Arturo Escobar (2005), propõe a abertura de um “espaço enunciativo” que irá promover revisões historiográficas, estudos de caso e demais investigações a partir do contexto da América Latina e partindo de premissas epistemológicas que irão problematizar as consequências da colonialidade. Nelson Maldonado-Torres (2007) defende que, a colonialidade resultou num processo de desqualificação ontológica do outro. No campo da religião, pode se deferir que toda a forma de explicação do mundo que não a europeia foi desvalidada, negada ou subjugada em função de uma perspectiva racionalista. Enrique Dussel (2005) fala sobre uma “práxis racional da violência”, que permitiu que essa visão de mundo colonialista se alastrasse e se perpetuasse ao longo da história. Grosfoguel (2007) defende que, o sujeito epistêmico acionado por essa corrente de pensamento europeia, aparece como sem rosto, sem sexualidade, sem gênero, sem etnia, sem raça, sem classe, sem espiritualidade, sem língua e sem voz, como um alguém que gravita num espaço indeterminado, sem que seja possível estabelecer as suas relações epistêmicas em associação com alguma relação de poder. Mignolo (2020) em seu livro, *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*, traz a ideia de que o mundo moderno vem sendo erigido como a variedade das experiências coloniais. O autor propõe a noção de “diferença colonial”, que corresponde ao espaço onde as histórias locais se defrontam com os projetos globais, que por sua vez, adaptam-se frente as demandas da comunidade ou são rejeitados.

A diferença colonial é o espaço onde atua a colonialidade do poder em confronto com alteridades inseridas em diferentes espaços e tempos, tais como: a cosmologia cristã e as cosmologias afrodescendentes etc. Ela busca lidar com os embates do ocidentalismo e as culturas locais através de uma perspectiva intercultural. Atualmente entende-se que, o “colonialismo global” continua exercendo uma diferenciação colonial em escala global e, em contrapartida, à essa questão, Mignolo (2017) elabora a perspectiva do “pensamento linear”, que sugere uma negociação entre os pressupostos canonizados do pensamento europeu e latino-americano.

Conforme afirma Luciana Ballestrin,

Atualmente, diversos autores e autoras situados tanto nos centros quanto nas periferias da produção da geopolítica do conhecimento, questionam o universalismo metodológico, o positivismo epistemológico e o neoliberalismo científico contidos no *mainstream* das ciências sociais (BALLESTRIN, 2021, p. 109).

E, é nessa perspectiva questionadora que se insere este artigo, insinuando-se como uma tentativa de refletir sobre como novas metodologias empíricas sensíveis à subjetividade da

experiência místico-religiosa do outro e que partam da legitimação da dimensão do sagrado como esfera relevante de produção de conhecimento passível de observação e interpretação científica, podem ser analisadas pela ciência da religião.

Considerações finais

É consenso admitir que a religião cria a sociedade, a organiza, gera ideologias e visões de mundo, recomenda hábitos e costumes, ao passo que, postula um tipo específico de conhecimento acerca do mundo e da realidade.

A proposta decolonial do sagrado é subverter a lógica estanque que o tem delegado à invisibilidade e à desqualificação o conhecimento proveniente do sentimento religioso e demonstrar que o racionalismo ocidental capitalista e cristão é questionável enquanto universalidade do conhecimento válido. Nesse sentido, não cabe agir de maneira similar e desqualificar o papel da ciência, mas, sim, admitir a interpenetração por meio da interculturalidade que vêm a somar.

Importa assumir esse movimento do “giro decolonial” e da mudança de paradigmas em curso nas ciências humanas latino-americanas e se comprometer com a reflexão sobre o papel do sagrado descortinado pela perspectiva da decolonialidade. De sorte que, seu significado e sua função possam ser revistos visando à construção de novos arranjos epistemológicos. Para tanto, novas metodologias devem ser elaboradas e/ou adaptadas com o intuito de conferir um tratamento sensível, próximo, voltado à captação de subjetividades, que se esboçam a partir de um sujeito e/ou uma comunidade localizada, tal como a observação participativa desenvolvida em campo de investigação científica.

A decolonialidade propõe problematizações acerca das estruturas socioeconômico político e culturais, e parte da crítica contundente às formas coloniais de construção do saber e dos processos de subjetivação que agenciaram os processos de subordinação ideológica e religiosa. Nessa conformidade, a ideia de “giro decolonial” implica na promoção de mudanças que partam da colonialidade rumo à decolonialidade e as decorrentes transformações nas subjetividades individuais.

O pensamento decolonial questiona as epistemológicas tradicionais pautadas pelo modelo eurocêntrico de ciência. E como alternativa, desenvolve métodos criativos, inspirados na apreensão das subjetividades individuais expressas em cosmovisões relatadas e absorvidas nas interações face a face, em entrevistas travadas em trabalhos de campo de observação participante. Valoriza o pluralismo religioso e se compromete com o combate da intolerância religiosa, promovendo

diálogos ecumênicos e interculturais pela paz.

Referências

ALVES, Isidoro Maria da Silva. **O carnaval devoto**: um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

ALVES, Rubem. A volta do sagrado: os Caminhos da Sociologia da Religião no Brasil. **Revista Religião e Sociedade**, 1978. p 109-141.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89-117, 2013.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. 2º Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Cavalcadas de Pirenópolis**: um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás. Goiânia: Oriente, 1974b.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O divino, o santo e a senhora**. Rio de Janeiro: Funarte, 1973. (Campanha de defesa do folclore brasileiro). Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1978.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Peões, pretos e congos**: relações de trabalho e identidade étnica em Goiás. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Brasília: Universidade de Brasília - UnB, 1974a.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Cavalcadas de Pirenópolis**: um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás. Goiânia: Oriente, 1974b.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Religião, campo religioso e relação entre religião erudita e religião do povo. In: **Religião e Catolicismo do Povo**. Curitiba: Pontícia Universidade Católica, Cadernos 6, 1977, p.07-39.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. De ‘errantes’ a ‘errados’? **Revista Religião e Sociedade**, n. 4, p-17-24, 1979.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Sacerdotes de viola**: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais. Petrópolis: Vozes, 1981.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues; CAMPOS, Maria Malta; DEMO, Pedro. Quais as questões básicas hoje, para um debate sobre pesquisa participante? **Revista em Aberto**, n. 20, p. 13-23, 1984.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória do sagrado**. Estudos de religião e ritual. São Paulo: Paulinas, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia**: Construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O festim dos bruxos**: estudos sobre a religião no Brasil. Campinas: Ed. UNICAMP; São Paulo: Ícone, 1987.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Ser católico: dimensões brasileiras - um estudo sobre a atribuição da identidade através da religião. In: SACHS, Viola. **Brasil e EUA**: religião e identidade nacional. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 27-58.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua**. 2ª Ed. Campinas: Papyrus, 1989.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Crença e identidade: campo religioso e mudança cultural. In: SANCHIS, Pierre. **Catolicismo**: unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Anotação antropológica. In: GONZÁLES, J.; IRARRÁZAL, D. **Catolicismo popular**: história, cultura, teologia. São Paulo: Vozes, 1993. p. 80-127.

DANTAS, Beatriz Góis. **A taieira de Sergipe**: pesquisa exaustiva sobre uma dança tradicional do nordeste. Vol. 7. Coleção Vozes no mundo moderno. Petrópolis: Vozes, 1972.

DANTAS, Beatriz Góis. **Dança de São Gonçalo**. Vol. 9. Cadernos de Folclore. Brasília: Ministério da Educação e Cultura, Departamento de Assuntos Culturais, Fundação Nacional de Arte, Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro, 1976.

DASTON, Lorraine. **Historicidade e objetividade**. São Paulo: LiberArs, 2017.

DIETRICH, Luiz José. **Em busca da palavra de Deus**: uma leitura do Deuteronômio entre contradições, ambiguidades, violências e solidariedades. São Paulo: Paulus, 2020.

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

ESCOBAR, Arturo. **Más allá del tercer mundo**. Globalización y diferencia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia- Universidad del Cauca, 2005.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. vol. 42. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FERNANDES, Rubem César. **Os cavaleiros do Bom Jesus**: uma introdução às religiões populares. Brasiliense, 1982.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**. Um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. 4º Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

GROSFOGUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri- versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramón (Org.) **El giro decolonial**: reflexiones para uma diversidade epistêmica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana, Instituto Pensar/Universidad Central- IESCO Siglo del Hombre Editores, 2007.

LANDER, Edgardo (Org.) **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires, 2005.

MACEDO, Carmen Cinira. **Tempo de gênese**: o povo das comunidades eclesiais de base. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MALDONADO- TORRES, Nelson. Sobre la colonialidade del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: GOMÉZ, Santiago Castro & GROSFOGUEL, Ramón (Org.) **El giro decolonial**. Reflexiones para uma diversidade epistêmica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana, Instituto Pensar/Universidad Central- IESCO. Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 127-167.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. (Pensadores (os); v.43) São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MIGNOLO, Walter D. **Colonialidade**: o lado mais escuro da modernidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 32, n. 94, 2017.

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

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Dominus/Edusp, 1965.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. Argentina: Groupe Décolonial de Traduction, 2000.

RUBIM, Christina de Rezende. **Um pedaço da nossa história**: Historiografia da Antropologia Brasileira. **BIB**, n. 44, p. 31-72, 1997b.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVEIRA, Emerson José Sena. **Uma metodologia para as ciências da religião?** Impasses metodológicos e novas possibilidades hermenêuticas. Revista Parallelus, v. 7, n. 14, pp.73-98. 2016.

VELASCO, Juan Martín. **Introducción a la fenomenología de la religión.** 7° Ed. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

WIRTH, Lauri Emílio. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de ciência da religião.** São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

ZALUAR, Alba. **Sobre a lógica do catolicismo popular.** Dados, v. 11, p. 173- 193, 1973.

ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus:** um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

Recebido em: 21 de dezembro de 2021.

Aprovado em: 25 de janeiro de 2022.