

## *O princípio pluralista e a visibilidade acadêmica-científica dos saberes dos povos tradicionais: um reforço aos direitos humanos e à democracia*

Claudio de Oliveira Ribeiro <sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v15i43.62324>

**Resumo:** O texto apresenta resultados de pesquisa sobre a relação do princípio pluralista com uma das principais tarefas decoloniais que é a de conceder estatuto e visibilidade acadêmica-científica aos saberes dos povos tradicionais, em geral, colocados a margem nos espaços acadêmicos ou analisados à luz de perspectivas coloniais. A realização desta tarefa coopera substancialmente para os processos de fortalecimento da democracia e de defesa dos direitos humanos. Metodologicamente, a pesquisa está centrada na formulação de sínteses relativas ao pensamento decolonial, especialmente a noção de entre-lugar e de interculturalidade crítica, associada às tensões entre as sociologias das ausências e das emergências de identidades e às críticas às formas de colonialidade do poder, do saber e do ser.

**Palavras-chave:** Princípio pluralista; decolonialidade; saberes tradicionais; entre-lugar; interculturalidade crítica

**The pluralist principle and the academic-scientific visibility of traditional peoples' knowledge: a reinforcement of human rights and democracy**

**Abstract:** The text presents research results on the relationship of the pluralist principle with one of the main decolonial tasks, which is to grant academic-scientific status and visibility to the knowledge of traditional peoples, in general, placed on the sidelines in academic spaces or analyzed in light from colonial perspectives. Carrying out this task substantially contributes to the processes of strengthening democracy and defending human rights. Methodologically, the research is focused on the formulation of syntheses related to decolonial thinking, especially the notion of in-between and critical

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2000), com estágio de pesquisa de pós-doutorado na Southern Methodist University (Dallas-EUA, 2015). E-mail: [claudiooliveiraribeiro@gmail.com](mailto:claudiooliveiraribeiro@gmail.com)

interculturality, associated with tensions between the sociologies of absences and emergence of identities and criticisms of the forms of coloniality of power, of knowing and being.

**Keywords:** Pluralist principle; decoloniality; traditional knowledge; in-between; critical interculturality

### **El principio pluralista y la visibilidad académico-científica del conocimiento de los pueblos tradicionales: un refuerzo de los derechos humanos y la democracia**

**Resumen:** El texto presenta resultados de investigación sobre la relación del principio pluralista con una de las principales tareas descoloniales, que es otorgar estatus académico-científico y visibilidad a los conocimientos de los pueblos tradicionales, en general, colocados al margen de los espacios académicos o analizado a la luz desde perspectivas coloniales. Llevar a cabo esta tarea contribuye sustancialmente a los procesos de fortalecimiento de la democracia y defensa de los derechos humanos. Metodológicamente, la investigación se centra en la formulación de síntesis relacionadas con el pensamiento decolonial, especialmente la noción de interculturalidad inter-lugar e interculturalidad crítica, asociada a tensiones entre las sociologías de ausencias y emergencia de identidades y críticas a las formas de colonialidad del poder, de conocer y ser.

**Palabras clave:** principio pluralista; decolonialidad; conocimiento tradicional; entre-lugar; interculturalidad crítica

*Recebido em 31/01/2022 - Aprovado em 08/04/2022*

### **Introdução**

Este trabalho é fruto de uma pesquisa com recorte mais abrangente que visa articular as bases conceituais do *princípio pluralista* com as tarefas decoloniais (RIBEIRO, 2020b). Nas reflexões a seguir, destacaremos uma destas tarefas que é a de conceder estatuto e visibilidade acadêmica-científica aos saberes dos povos tradicionais, em geral, colocados a margem nos espaços acadêmicos ou analisados à luz de perspectivas coloniais. Esta tarefa, se efetivada na prática, cooperaria substancialmente para os processos de fortalecimento da democracia e de defesa dos direitos humanos.

Metodologicamente, a pesquisa está centrada na formulação de sínteses relativas ao pensamento decolonial, com o recurso de fontes diversificadas, mas com determinado recorte teórico comum, especialmente a noção de “entre-lugar” e de fronteiras, associada às tensões entre as sociologias das ausências e das emergências de identidades e às críticas

às formas de colonialidade do poder, do saber e do ser. Tais fontes correspondem também a algumas das principais bases conceituais do *princípio pluralista*.

Os resultados da pesquisa estão apresentados em quatro blocos de análise: (i) a relação entre o *princípio pluralista* e as tarefas decoloniais, (ii) a apresentação, em síntese, da noção de interculturalidade crítica, (iii) a indicação dos principais aspectos que marcam o debate sobre a visibilidade acadêmica-científica dos saberes tradicionais, e (iv) um olhar sobre esta questão, tendo em vista o contexto das áreas de Ciências da Religião e de Teologia no Brasil.

### 1. O *princípio pluralista* e as tarefas decoloniais

As reflexões sobre o *princípio pluralista* têm sido efetuadas a partir do enfrentamento de pelo menos três desafios interligados entre si que emergem dos estudos de religião no Brasil e da situação teológica latino-americana: i) melhor compreensão da complexidade da realidade socioeconômica e cultural; ii) equacionamento mais adequado das relações entre racionalidade e subjetividade; e iii) os encontros e desencontros da teologia com a pluralidade, seja metodológica, seja religiosa, seja antropológica.

Uma das pressuposições importantes para a análise que ora efetuamos é que o *princípio pluralista* parece ter eficaz capacidade de análise da realidade, na medida em que olha para ela a partir de diferentes planos e distinções críticas, não se reduzindo a perspectivas dualistas, institucionalizadas e formais. Ele procura olhar a realidade a partir dos entrelugares das culturas, das zonas fronteiriças que cada grupo religioso possui com outras expressões religiosas, com as diferentes culturas ou com aquelas forjadas com as próprias divisões políticas e ideológicas internas de cada grupo. Com isso, o *princípio pluralista* facilita a visibilidade e o empoderamento de grupos subalternos e contribui para maior explicitação das diversidades.

Este princípio é, portanto, um instrumento hermenêutico de mediação teológica e analítica da realidade sociocultural e religiosa que procura dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos que são gerados nos “entrelugares”, bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades. Ele possibilita divergências e convergências novas, outros pontos de vistas, perspectivas críticas e autocríticas para diálogo, empoderamento de grupos e de visões subalternas e formas de alteridade e de inclusão, considerados e explicitados os diferenciais de poder presentes na sociedade (RIBEIRO, 2020, p. 25).

O *princípio pluralista*, concebido a partir de lógicas plurais, ecumênicas e de alteridade, possibilita melhor compreensão da diversidade do quadro religioso e também das ações humanas. Não se trata apenas de uma indicação ética ou "catequética" ou um tipo de 'pluralismo de princípio' como indicaram Geffré (2004) e Dupuis (1999) em suas plataformas teológicas. Com o *princípio pluralista*, as avaliações sobre a realidade social e religiosa se tornam mais consistentes, uma vez que possibilitam melhor identificação do "outro", não idealizado, mas concretamente identificado, como nos lembra Enrique Dussel (2005), especialmente as pessoas e grupos que são invisibilizados dentro da visão sociológica que Boaventura de Souza Santos (2010) chamou de "sociologia das ausências". A sensibilidade com as distintas expressões culturais ou religiosas, majoritárias ou minoritárias, fronteiriças ou não, favorece uma "sociologia das emergências" de novos rostos, variados perfis religiosos, multiplicidades de olhares, perspectivas e formas plurais de atuação.

Com essa perspectiva "policromática", o *princípio pluralista* se constitui em um instrumento analítico, hermenêutico e propositivo, composto por processos de mediações. Estas se orientam para: (i) a análise da realidade sociocultural e religiosa; (ii) a interpretação dela a partir de visões pluralistas e de alteridade ecumênica; e (iii) a indicação de elementos práticos que possam, a partir de perspectivas críticas, autocríticas e de diálogo, dar visibilidade e reforçar o poder de experiências de grupos subalternos que são geradas nas bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades.

Nas bases conceituais do *princípio pluralista* está a compreensão de *entre-lugar*, como trabalho fronteiriço da cultura que requer um encontro com 'o novo' que não seja mera reprodução ou continuidade de passado e presente (BHABHA, 2001). Tais perspectivas destacam a importância da visibilidade e do empoderamento dos grupos subalternos a partir das negociações de poder, de saber e de ser que fazem nos entre-lugares da cultura e como realizam estratégias de empoderamento. Tais posicionamentos geram entre-lugares, especialmente experimentados nas malhas do cotidiano, em que aparecem com maior nitidez questões de âmbito comunitário, social e político. A posição de fronteira permite maior visibilidade das estruturas de poder, de saber e de ser, o que pode ajudar na apreensão das subjetividades de povos subalternos.

Outro aspecto de fundamental importância para a nossa avaliação são as análises históricas do epistemicídio dos povos do Sul. Trata-se dos processos coloniais que, além de gerar homogeneidades ideológicas e ocultamento das diferenças, se dirigiu no sentido da supressão dos conhecimentos locais por estrangeiros. Tais análises são resultantes 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 destes mesmos

povos nas fronteiras culturais. A sensibilidade com as distintas expressões culturais ou religiosas, majoritárias ou minoritárias, fronteiriças ou não, contribui para uma ‘sociologia das emergências’ de novos rostos, variados perfis religiosos, multiplicidades de olhares, perspectivas e formas plurais de atuação (SANTOS, 2010). Para os processos de fortalecimento da democracia e da consolidação de direitos, tal perspectiva ganha destacada relevância.

Com as visões acerca da noção de entrelugares e de fronteiras, reforçamos a perspectiva dos estudos culturais que em terras latino-americanas ganhou um novo conteúdo crítico. Trata-se da perspectiva ou giro decolonial. Essas expressões, que se distinguem do ‘pós-colonial’ ou do ‘descolonial’, possuem um sentido estratégico que revela interpelações políticas e epistemológicas de reconstrução de culturas, instituições e relações sociais. Tais interpelações críticas são marcadas por certo caráter propositivo e prático e por ações concretas de reconstrução de culturas, instituições e relações sociais, no âmbito cultural e político, tendo em perspectiva o empoderamento de grupos subalternos e construções críticas alternativas e plurais. Em linhas gerais, elas enfatizam os processos de encobrimento e silenciamento das culturas historicamente marginalizadas e a necessidade de se ressaltar o valor destas culturas para a produção do conhecimento. O ‘decolonial’, como possibilidade de se desmontar a perspectiva centrocentrista (SOUZA, 2010) indica uma desobediência epistemológica 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).

Uma das premissas básicas do pensamento decolonial é que a colonialidade não é algo histórico e político como o colonialismo, mas, é uma estrutura de pensar e agir culturalmente, presente nas diferentes formas de organização social, imaginários e mentalidades, que reforça lógicas de dominação e de centralismos excludentes (WALSH, 2009). 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’. Seguimos a compreensão do surgimento dela como ato de violência, e que gerou consequências brutais intrínsecas que prosseguem até hoje. A noção de ‘moderno’ (associado ao ‘ocidental’) é uma forma ideológica de se estabelecer um diferencial de poder e um padrão de conhecimento para inferiorizar culturas e povos a partir da dominação econômica (HINKELAMMERT, 2014). Neste contexto, ocorre um duplo processo. A noção de Ocidente é ao mesmo tempo um produto dos meios históricos de domínio, bem como uma ferramenta/paradigma para exercer este mesmo domínio (HALL, 1992).

Neste sentido, a perspectiva decolonial 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 (WALLERSTEIN, 2004). O poder colonial “gera ‘sobras viventes’, seres descartáveis, que não se enquadram na lógica hipermercantilizada e normativa do sistema, onde o consumo e a escassez atuam como irmãos siameses; um depende do outro”. E, além disso, a “privatização da existência é um arremedo que para se alçar como promessa precisa destruir o outro como expressão da diversidade. A coexistência não é um caminho possível para aqueles que cultivam a tara do narcisismo colonial” (SIMAS; RUFINO, 2020, p. 8 e 12).

Não há uma única ‘escola’ de pensamento desta perspectiva teórica. Há grupos oriundos de diferentes contextos e ênfases, articulados ou não, o que realça a sua riqueza e diversidade temática e metodológica (WIRTH, 2013; CUNHA, 2017). Destacam-se as reflexões dos pensamentos e epistemologias ecofeministas, africanas e ameríndias.

Também são caras ao *princípio pluralista* as teorias de complexidade. 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.

O pensamento complexo, consagrado pelo pensador francês Edgar Morin e outros autores e autoras, critica os pilares da ciência moderna, sem, contudo, negar a eficácia deles. Como tudo está em intrínseca relação, teríamos, assim, a relativização das concepções 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 (MORIN, 2010).

Isso nos leva a fazer um percurso que vai da dimensão transdisciplinar à perspectiva transreligiosa. A formulação do *princípio pluralista* é devedora desses caminhos. “Nenhuma cultura se constitui em um lugar privilegiado a partir do qual podemos julgar universalmente as outras culturas, como nenhuma religião pode ser a única verdadeira e universal (ARAGÃO, 2008, p. 143).

Nesse sentido, diríamos também que a religião não está mais apenas contida nos espaços tradicionalmente conhecidos como sagrados, mas vem transbordando para fora deles, atingindo outras esferas sociais. Olhar as experiências religiosas a partir das fronteiras e dos entrelugares das culturas tem sido a tarefa prioritária do *princípio pluralista*.

Dá 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.

No tocante ao *princípio pluralista*, há uma preocupação interdisciplinar, que articula, pelo menos, dois polos: (i) a perspectiva decolonial dos estudos culturais, especialmente a noção de ‘entre-lugar’ e de fronteiras, já referidas e do redimensionamento poder, do saber e do ser, e (ii) a visão teológica de alteridade ecumênica, com variados desdobramentos inspirados em diferentes setores das teologias pluralistas e com destaque para a noção de polidoxia, considerando os diferenciais de poder na sociedade que demarcam as relações inter-religiosas e interculturais. O *princípio pluralista* se assenta sobre esses dois pilares conceituais e se propõe a ser um elemento de cooperação na tarefa de melhor compreensão da pluralidade religiosa e de outros aspectos antropológicos que se destacam no cenário atual.

No tocante aos temas relacionados a alteridade ecumênica, o *princípio pluralista* destaca a noção de polidoxia (PUI-LAN, 2015), com a explicitação dos diferenciais de poder nas relações sociais, interculturais e inter-religiosas (RIEGER, 2008). Esta visão realça a importância (i) da multiplicidade (e a consequente crítica aos exclusivismos), (ii) da postura de “não-saber” (não como mera negação apofática, mas como reconhecimento de que nada é plenamente descrito e nenhuma cultura é completa, o que dá vazão positiva às incertezas, às interseccionalidades culturais e ao diálogo justo), e (iii) da relacionalidade (que redimensiona os níveis mais profundos da humanidade, a conexão objetiva e subjetiva entre as pessoas e delas com a terra e o cosmo) (PUI-LAN, 2015).

O *princípio pluralista* contribui para a visibilidade da importância pública das religiões nos processos de promoção da paz, da justiça e da integridade da criação, os quais reforçam a democracia e a defesa dos direitos humanos. Para isso, devemos pressupor a conhecida tríplice dimensão do ecumenismo: a *unidade cristã*, a partir do reconhecimento do escândalo histórico das divisões e de uma preocupação em construir perspectivas missionárias ecumênicas; a *promoção da vida*, firmada nos ideais utópicos de uma sociedade justa e solidária e na compreensão que eles podem reger a organização da sociedade integrando todos os de ‘boa vontade’; e o *diálogo inter-religioso*, na busca incessante da superação dos conflitos, da paz e da comunhão justa dos povos (SANTA ANA, 2010). Portanto, o diálogo inter-religioso não é “uma” expressão ao lado do ecumenismo, mas o constitui em essência e proposta. Da mesma forma ocorre o interesse pelo aprofundamento da democracia e a defesa dos direitos humanos e da terra. Eles não são – ou não deveriam ser – uma opção dos movimentos inter-religiosos, mas constituem a sua base de ação.

O *princípio pluralista*, seguindo a trilha da teologia latino-americana (BOFF, 2015; GEBARA, 2017; ALTHAUS-REID, 2000) reafirma o empoderamento dos pobres, das mulheres, dos negros, dos indígenas e da população LGBT+, as relações de justiça 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.

O *princípio pluralista*, em sua capacidade de mediação prática das análises científicas e hermenêuticas da realidade sociorreligiosa, identifica algumas tarefas decoloniais. Considerando as limitações das fontes e bases bibliográficas utilizadas em nossas pesquisas, é possível identificar, em síntese, as seguintes tarefas decoloniais:

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

A revisão da perspectiva de um “centrocentrismo” presente nas concepções científicas nas variadas esferas da cultura, 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.

O questionamento da visão de universalismo das ciências e da ética, uma vez que ela dissimula a particularidade que a produção de conhecimento e a normatização de valores possuem, em geral marcadamente masculina, branca e das elites econômicas, e encobre saberes locais e particulares, em especial os ameríndios e dos agrupamentos pobres e subalternos na sociedade.

A necessidade de se dar visibilidade no âmbito acadêmico-científico aos saberes dos povos tradicionais articulada com a noção de ‘aprender a desaprender’ no processo de construção de conhecimento, marcado por certa ‘desobediência epistemológica’.

A análise crítica da supremacia da racionalidade formal técnico-científica em relação às formas de subjetividade, aos conhecimentos vivenciais, holísticos e integradores e ao corpo como fonte de expressão e sabedoria.

Uma avaliação criteriosa da forma meramente conceitual da produção do conhecimento em detrimento das perspectivas narrativas, enredadas no cotidiano, nos entre-lugares da cultura e nas expressões da corporeidade, e em conexão com saberes tradicionais, conhecimentos alternativos e visões de mundo de grupos subalternos.

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

O exame da ideologia das identidades fixas, uma vez que 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.

## **2. A noção de interculturalidade crítica**

Um dos aspectos cruciais para as reflexões em torno das possibilidades de se dar visibilidade e estatuto acadêmico-científico aos saberes tradicionais é o entendimento de que o giro decolonial questiona a noção de universalismo das ciências e da ética. Isto porque a noção de universal, em geral forjada nas dimensões masculina, branca e das elites econômicas, esconde e dissimula as particularidades e a concretude dos saberes locais e tradicionais (GEBARA, 2017).

Em contraposição propositiva à noção de universalismo do pensamento científico se delineia um projeto de emancipação epistêmica. Ele se estrutura na premissa de ser fundamental a coexistência de diferentes epistemes ou formas de produção de conhecimento. Isto se dá tanto nos espaços acadêmicos quanto nas articulações e movimentos sociais, que evidenciem as questões da geopolítica do conhecimento pelas quais a modernidade europeia afirmou suas teorias, conhecimentos e paradigmas como sendo verdades universais. Além disso, também invisibilizou e silenciou as demais culturas que produzem conhecimento fora do seu eixo ou de sua perspectiva (CANDAU; OLIVEIRA, 2010).

Entre diferentes possibilidades de se pensar a emancipação sistêmica está a noção de interculturalidade. A interculturalidade é uma dimensão criativa das interações socioculturais que permite diálogos justos e propositivos entre os diferentes grupos sociais, considerando as diversidades culturais e os diferenciais de poder que os permeia (FORNET-BETANCOURT, 2004).

Catherine Walsh, ao refletir sobre a interculturalidade, propõe que se agudize uma dimensão crítica, diferenciando-a de uma face “funcional” adaptada ao sistema econômico dominante, no qual as diversidades culturais são harmonicamente cooptadas. Com isso, a autora indica a necessidade de construção de outras perspectivas, com o intuito de ler criticamente o mundo e de intervir na reinvenção da sociedade. É nesse sentido que a autora caracteriza as diferentes apropriações latino-americanas do debate sobre a diversidade, especialmente as efetivadas na década de 1990, boa parte delas relacionadas “aos desenhos globais de poder, capital e mercado” (WALSH, 2009, p. 14). Estas perspectivas seriam formas de “interculturalidade funcional”, tendo o multiculturalismo como retórica discursiva correspondente. Tal retórica e ferramenta...

... não apontam para a criação de sociedades mais equitativas e igualitárias, mas para o controle do conflito étnico e a conservação da estabilidade social, com o fim de impulsionar os imperativos econômicos no modelo neoliberal de acumulação capitalista, agora “incluindo” os grupos historicamente excluídos (WALSH, 2009, p. 16).

Esta visão compreende a diversidade baseada em identidades estanques e destituídas de seus processos de construção. Dessa forma, se enaltece a pluralidade, mas não a coloca efetivamente em perspectiva. A tarefa de se considerar outros sujeitos é cumprida, mas realizada a partir do viés das estruturas hegemônicas.

A interculturalidade crítica, ao contrário, é concebida como projeto político de decolonização, transformação e criação. A autora mostra que a visão decolonial deve centrar-se no “problema da ‘ciência’ em si; isto é, a maneira através da qual a ciência, como um dos fundamentos centrais do projeto modernidade/colonialidade, contribuiu de forma vital ao estabelecimento e manutenção da ordem hierárquica racial, histórica e atual, na qual os brancos e especialmente os homens brancos europeus permanecem como superiores”. (WALSH, 2007, p. 12, tradução livre).

A interculturalidade crítica 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. As tarefas decoloniais se constituem em ...

... um trabalho que procura desafiar e derrubar as estruturas sociais, políticas e epistêmicas da colonialidade – estruturas até agora permanentes – que mantêm padrões de poder enraizados na racialização, no conhecimento eurocêntrico e na inferiorização de alguns seres como menos humanos (WALSH, 2009, p. 24).

O *princípio pluralista*, ao cumprir as tarefas decoloniais que estão em suas bases conceituais constitutivas, considera que as visões centralistas, verticalistas e elitistas articuladas com formas de racismos, machismos, xenofobia e homofobia inibem substancialmente os processos de contextualização e de recontextualização de identidades culturais e se colocam como monopólio regulador das consciências e das práticas sociais, dispensando a intervenção transformadora dos contextos, das negociações culturais e dos diálogos.

O debate conceitual que envolve a intolerância religiosa e o racismo religioso é bastante complexo. Muitos autores (...) consideram que o uso do termo *intolerância religiosa* não é suficiente para compreender a violência impetrada contra as religiões afro-brasileiras em nosso país, uma vez que ela esconde uma questão principal que é a do racismo estrutural. Dessa forma, a intolerância em relação às religiões afro-brasileiras não se dá simplesmente por uma questão religiosa, mas pela intersecção entre a questão racial e religiosa, levando ao uso do conceito de racismo religioso. Entendemos que as noções podem se manter complementares, de modo que o *racismo religioso* não precisa necessariamente substituir a “intolerância religiosa”, mas podem e devem entrar em diálogo. Outro aspecto importante do debate é como pensar a intolerância religiosa como um problema público, superando o reducionismo que pensa a partir do par intolerância-tolerância (SENRA, SAMPAIO, RIBEIRO, 2020, p. 334).

Além desses aspectos, é necessário afirmar que a interculturalidade crítica possui diferentes elementos 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, sim, 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, considerado e explicitados os diferenciais de poder existentes entre elas. Trata-se de um intercâmbio firmado em perspectivas de justiça que se constrói entre pessoas, conhecimentos, saberes e práticas culturalmente diferentes, buscando desenvolver um novo sentido entre elas na sua diferença e subalternidade (WALSH, 2009).

A interculturalidade crítica requer um espaço de negociação e de tradução onde 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 (BHABHA, 2001). 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 inferiores.

Neste 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. Uma proposta e um projeto político que também pode 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 como pela criação de condições de poder, de saber e de ser muito diferentes da lógica colonial (WALSH, 2009).

A interculturalidade crítica, fruto do aprofundamento do giro decolonial, se revela, não somente no valor das diferenças, mas, sobretudo no protagonismo popular 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 (RIEGER; MIGUEZ; MO SUNG, 2012). Estas, em geral, reproduzem a visão do patriarcado, da supremacia branca, eurocêntrica e heteronormativa.

Os movimentos insurgentes na América Latina e em outros continentes 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, grupos LGBTQ+ 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.

No tocante aos estudos de religião, esta concepção crítica aponta para várias necessidades. Uma delas é a revisão do conceito moderno de religião, atentando para as suas limitações, uma vez que ele concebe as experiências religiosas dentro de uma estrutura rígida de racionalidade, oferecendo a elas 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. Esta visão, como se sabe, foi amalgamada com o desenvolvimento político e filosófico do que se convencionou chamar de “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 integralidade da vida, não favorece as compreensões mais orgânicas e integradoras dos espaços cotidianos, como é o caso de expressões religiosas afro-indígenas e orientais, entre outras. Embora a cultura moderna tenha se autoafirmado a partir de 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 outras dimensões da vida secular e das culturas (GIUMBELLI, 2014). O concretamente experimentado acontece nos entre-lugares das culturas, o que abarca o cotidiano e as fronteiras das diferentes dimensões da vida.

### **3. Visibilidade acadêmica-científica para os saberes tradicionais.**

Como já referido, uma das mais destacadas tarefas decoloniais é a necessidade de se dar visibilidade no âmbito acadêmico-científico aos saberes dos povos tradicionais. Tal perspectiva está articulada com a noção de “aprender a desaprender” no processo de construção de conhecimento, marcado por “desobediência epistemológica”, como se referiu Mignolo (2008).

Tal visão seria alternativa a lógica racializada de mundo. Esta, formularia elementos de colonialidade no padrão de poder hegemônico, que podem ser traduzidos em movimentos genocidas e em 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 em 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).

As tarefas decoloniais consistem em construir a vida – e, nas reflexões que ora fazemos, enfatizamos a produção de conhecimento acadêmico - a partir de outras categorias de pensamento que possuem características próprias e estão para além dos pensamentos ocidentais dominadores e hegemônicos. Trata-se de uma postura, método e atitudes permanentes de transgressão e de intervenção social no campo político e cultural, protagonizadas pelas pessoas e grupos cujas culturas são historicamente subalternizadas e invisibilizadas. Na vivência destes grupos se pode identificar, visibilizar e incentivar lugares de exterioridade e de construções críticas alternativas e plurais (MIGNOLO, 2007).

Como temos visto, o giro decolonial também questiona a noção de universalismo das ciências e da ética, uma vez que ela dissimula a particularidade que a produção de conhecimento e os processos de normatização de valores na sociedade possuem. A lógica de universalismo, em geral, é marcadamente masculina, branca e atrelada aos interesses das elites econômicas, e, quase sempre, encobre saberes locais e particulares (GEBARA, 2017). A perspectiva decolonial “parte da ideia de que, a partir das margens ou das periferias, as estruturas de poder e de saber são mais visíveis. Daí, o interesse desta perspectiva pela geopolítica do conhecimento, ou seja, por problematizar

quem produz o conhecimento, em que contexto o produz e para quem o produz” (SANTOS, 2010, 28-29).

Enrique Dussel (2005), ao analisar o pensamento cartesiano, base do racionalismo moderno, mostra os efeitos do “dualismo ontológico”, marcado por uma distinção radical entre mente e corpo. Este seria a possibilidade de uma mente incondicionada pelo corpo, capaz de se colocar para além das coisas e de seus sentidos, afetando a dinâmica geopolítica do conhecimento. Trata-se de um “sistema-mundo” que abarcaria não apenas territórios e povos, mas também epistemologias. A pretensão universalista do racionalismo cartesiano, expressa no “penso, logo existo” (*cogito ergo sum*), é precedida pelo “conquisto, logo existo” (*conquiro ergo sum*) (DUSSEL, 2005).

Tal perspectiva desafia as análises científicas em variados campos. Catherine Walsh, por exemplo, mostra que uma dimensão de colonialidade é a

que focaliza a distinção binária cartesiana entre homem/natureza, categorizando como não-modernas, ‘primitivas’ e ‘pagãs’ as relações espirituais e sagradas que conectam os mundos acima e abaixo com a terra e com os ancestrais como seres vivo. Assim, [a lógica colonial] visa minar visões de mundo, filosofias, religiosidades, princípios e sistemas de vida, ou seja, a continuidade civilizacional das comunidades indígenas e da diáspora africana” (WALSH, 2007, p. 3, tradução livre).

Como alternativa a visão colonial advoga-se o surgimento ou o realce de outros conhecimentos oriundos de visões e práticas frutos de um esforço transmoderno “que respondem a partir 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). O esforço transmoderno, atrelado as pedagogias decoloniais (WALSH, 2009), seria uma alternativa à configuração essencialista, rígida, hierárquica e excludente que distingue o “Eu” e o “Outro”, não renunciando o reconhecimento da diversidade.

No entanto, sob certo ‘véu’ de valorização da diversidade é possível manter a dinâmica de epistemicídio. Isto se dá na medida em que os saberes do “Outro” não organizam efetivamente um entendimento do mundo. Na ruptura entre o “Eu” e o “Outro”, a primazia de enunciar sobre o mundo é dada ao primeiro, sendo que ao segundo é reservado apenas o papel de objeto a ser estudado.

Tais dualismos são intimamente conectados a relações políticas, sociais e culturais como as que reforçam as polarizações colonizadores e colonizados, civilizados e primitivos, ser humano e natureza, cidade e campo. Estas se traduzem e em saberes válidos e saberes inválidos formando, assim, uma hierarquização, não apenas entre sujeitos e territórios, mas também de saberes. Desta forma, se reforça a colonialidade, marcada por perspectivas de modelo único, apresentado como universal, neutro e aplicável a quaisquer contextos. A diversidade dos saberes, dessa forma, ainda que estando presente nos cenários sociais, culturais e educacionais, não é devidamente valorizada e reconhecida como elemento crucial na produção do conhecimento.

Neste sentido, o fato de se dar maior atenção a outras religiões e espiritualidades não hegemônicas, historicamente invisibilizadas, por si só, não resolve a questão colonial. Dilaine Sampaio fundamenta essa crítica, “pois há a armadilha de tratar essas religiões reificando as mesmas estruturas de opressão às quais foram submetidas, ou seja, sob a perspectiva da ‘colonialidade’” (SAMPAIO, 2019, p. 901). Seria necessário, portanto, o giro decolonial, como movimento teórico, prático, político e epistemológico, de resistência à lógica da modernidade/colonialidade. Tal movimento possui suas bases teóricas formadas pelo aprofundamento das epistemologias do Sul.

Trata-se de construir uma epistemologia “de” e “na” “encruzilhada”, nos sentidos atribuídos pelas epistemologias africanas e afro-brasileiras. Na visão da autora, “os estudos das religiões afro-indígenas são capazes de conduzir aquele/a que o faz para a audição de outras epistemes, que se fazem presentes naquelas vivências religiosas e assim (...) contribuir para o fim do epistemicídio até então praticado pelo universo acadêmico, marcado pelo eurocentrismo e pelo ocidentalismo” (SAMPAIO, 2019, p. 902).

Em direção similar, Maria Cecília Simões e Rita Lamas chamam a atenção para os limites das visões ocidentalizadas no tocante à compressão das espiritualidades tradicionais ameríndias. Para as autoras, seguindo os estudos decoloniais, a categoria religião é inadequada melhor compreensão das cosmovisões indígenas. Essa inadequação se constitui “não por conta da disputa epistemológica, mas pelo contorno que a delinea como categoria analítica, enquanto reflexo de uma antropogênese que a antecede, na elaboração - ocidental e moderna - de uma relação do ser humano com o mundo que o rodeia” (SIMÕES; LAMAS, 2021, p. 272).

As autoras mostram que, na medida em que religião não denota especificamente os sistemas rituais e de sentido dentro das lógicas internas aos grupos indígenas, há necessidade de conjugações plurais que remetam ao exercício reflexivo de se voltar às clássicas definições de xamanismo e animismo, e de elaboração de categorias mais dinâmicas como as de espiritualidades, cosmovisões e pensamento ameríndio. Este último baseia-se na “procura de um fundo cultural que tenha dado origem ao conjunto de

ideias, narrativas e práticas largamente compartilhadas pelos povos originários da América ao longo de todo o continente. (...) seriam então as pressuposições sobre a natureza da realidade nos mundos indígenas” (SIMÕES; LAMAS, 2021, p. 273).

Daí o realce ao chamado perspectivismo ameríndio que revela a dinâmica e o funcionamento que orienta o pensamento indígena. Tal visão não consegue ser compreendida pelos caminhos tradicionais da ciência ocidentalizada. As diferenças nas ontologias ocidentais e ameríndias, como a oposição entre imanente e transcendente, predominante na academia ocidental, inviabilizam as análises sobre as cosmologias indígenas. A categoria ‘Ocidente’, refere-se muito mais sobre a posição de colonização e dominação política e econômica do que sobre uma questão geográfica. Ela

diz respeito à colonização do conhecimento científico que exalta a lógica dominante do cristianismo ocidental e destrói a variedade de saberes que fogem a este padrão (...). Sendo assim o conhecimento de mundo ameríndio enxerga subjetividade onde o pensamento ocidental tende a procurar objetos. No pensamento indígena há um caráter social imbricado em todas as relações, humanas ou não humanas. Isto é: o intervalo entre a natureza e a cultura é ele mesmo social (SIMÕES; LAMAS, 2021, p. 274).

As referências ao pensamento afro-indígena, assim como o 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. Marcado pelas lógicas iluministas, o pensamento ocidentalizado reproduz uma forma de conhecimento que se pauta, de forma excludente, sobre um modelo de razão que posiciona o ser-humano e sua racionalidade formal no centro de suas construções teóricas (HALL, 1992).

Há outros problemas no processo de aproximação e tentativas de diálogo entre saberes. Kwok Pui-Lan, por exemplo, se refere à noção de “apropriação”. A autora diz que “a mera inclusão de algumas vozes simbólicas, sem reconsiderar fundamentalmente as pressuposições e os esquemas epistemológicos atuantes não é verdadeira diversidade” (PUI-LAN, 2015, p. 52). Como exemplo poderíamos citar as apropriações indevidas realizadas pelas várias expressões da Nova Era e também de grupos cristãos para com as tradições nativas. Nas palavras da autora:

Hoje em dia, a apropriação indébita da espiritualidade indígena dá continuidade às mesmas práticas genocidas de seus ancestrais. Os rituais indígenas são tirados do contexto e empacotados novamente para consumo e lucro dos brancos, sem respeitar a integridade deles e seu uso nas comunidades indígenas (PUI-LAN, 2015, p. 57).

É comum em atividades e reuniões inter-religiosas, na ausência de representantes indígenas, a realização de momentos litúrgicos com canções, músicas e apresentações, como uma espécie de lampejos da cultura indígena. Ou seja, apropriam-se da cultura 'do índio' mesmo que não demonstrem comprometimento efetivo e responsabilidade dialógica pelos povos nativos. De acordo com Pui-Lan isso ocorre por três razões básicas, que para ela se constituem como armadilhas: a) *A negação*: que a partir da ideia que os indígenas estão em extinção e, por isso, seja necessário proteger os elementos culturais do passado, para que sejam preservados na memória; b) *A síndrome de querer 'ser índio'*: comum em culturas brancas que fetichizam as culturas nativas e o nativo através de imaginações românticas e utópicas – a exemplo do bom selvagem; e c) *A culpa em busca de redenção* – que levam pessoas brancas, cientes dos estragos realizados à vida indígena, a se interessarem pelas culturas nativas a fim de que tenham os seus débitos emocionais sanados.

Diante de todos esses aspectos, por intermédio da noção de polidoxia, é possível expor os limites da razão ocidental. Rompendo com as pretensões totalitárias ocidentais, que através 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, 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 (TOSTES; RIBEIRO, 2020).

Tais visões são elementos constitutivos do *princípio pluralista*. Ele, com suas bases conceituais, procura mostrar que, apesar de se pretender universal, o pensamento ocidental moderno tem raízes 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 (RIBEIRO, 2020).

#### ***4. Um olhar sobre as áreas de Ciências da Religião e de Teologia***

Em nossas análises, temos destacado que a atenção devida a decolonização, a contribuição para a superação dos epistemicídios, o compromisso e a responsabilidade da área com a manutenção e o fortalecimento da democracia e dos direitos humanos na sociedade são tarefas fundamentais para os estudos de religião. Nesta direção, outra análise mostra como os espaços acadêmicos foram e ainda são lugares de reprodução de epistemicídios.

Na academia brasileira, a produção intelectual ainda se mantém focada em perspectivas eurocentradas, o que pode ser visto facilmente nas bibliografias de teses, dissertações e trabalhos de conclusão de curso. É preciso, urgentemente, sem mais demora, que mudemos as rotas, é preciso ações afirmativas também na produção intelectual, e nesse âmbito, consideramos ainda mais urgente o debruçar, não somente, mas tomamos como um exemplo, sobre os trabalhos das intelectuais e feministas negras. Outras epistemes precisam ser incorporadas, pois a superação do epistemicídio é certamente um dos caminhos para a superação da intolerância religiosa e do racismo religioso. Vale ressaltar que a superação do epistemicídio não se dará sem a leitura e uso de autores e autoras de grupos historicamente excluídos ou marginalizados e que têm ampliado muito a publicação de trabalhos. Referimo-nos, também como exemplo, à produção intelectual indígena e à produção LGBTQI+ (SENRA; SAMPAIO, RIBEIRO, 2020, p. 335).

De forma mais específica, Dilaine Sampaio, ao analisar a reconfiguração do debate epistemológico, tendo em novos desafios e perspectivas para o estudo das religiões e das espiritualidades, mostra que ...

A área de Ciências da Religião e Teologia dedica a maior parte de seus estudos ao cristianismo, religião hegemônica em nosso país. Tal constatação pode ser feita consultando as áreas de concentração, linhas e projetos de pesquisa disponibilizados nos sites dos vinte e um programas que integram a área 44 – Ciências da Religião e Teologia na

CAPES [em 2019]. As religiões africanas, afro-brasileiras e indígenas ainda são pouco estudadas na área. Há apenas cinco programas, dentre os vinte e um da área 44, que possuem docentes que se dedicam ao estudo das religiões afro-brasileiras, ofertando, portanto, disciplinas e orientando discentes de mestrado e/ou doutorado. Já as religiões indígenas são ainda menos estudadas, havendo apenas dois programas na área com docentes dedicados ao tema (SAMPAIO, 2019, p. 902-903).

Os condicionamentos coloniais, que reforçam a noção de pensamento único e a visão centrocentrista, estão presentes em praticamente todas as esferas da vida social, incluindo as estruturas políticas e as formas de produção do conhecimento.

No tocante aos estudos de religião, são muitos os desafios que emergem da crítica ao pensamento único, ao centrocentrismo e as consequentes formas ideológicas de invisibilização dos saberes dos povos tradicionais. Entre as variadas demandas, estão: (i) a variação dos focos e objetos das pesquisas, não se reduzindo aos cristianismos, (ii) a busca de metodologias que atendam 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 vividas nos entre-lugares 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, (v) a relação entre teoria e prática, em especial que incida em dinâmicas que empoderem grupos subalternos, (vi) a identificação, com maior profundidade, das lógicas de ‘recolonialidade’ presentes nas experiências religiosas e em outros aspectos da vida, e especialmente como estas lógicas determinam, em alguns sentidos, os focos de pesquisa e de análise. Todos estes elementos favorecem os esforços críticos dos variados ‘centrismos’ que marcam a vida social e a produção acadêmica.

Entre diferentes possibilidades de superação destes limites, além das noções de alteridade, advinda no campo da antropologia, e de ecumenicidade, do campo da hermenêutica teológica, os estudos de religião podem ser favorecidos pela conexão com outra noção igualmente destacada, que é a de polidoxia (PUI-LAN, 2015), já referida. Ela possui importância uma vez que inibe perspectivas hierárquicas, interpretações e ações bipolares (do tipo ortodoxia versus heterodoxia, ou mesmo verdade versus heresia). Ela, constituída por intermédio da crítica e do desmascaramento do pensamento único, e compreendida no contexto de multiplicidade, de reposicionamento dos saberes e de

relacionalidade das concepções religiosas e humanas, pode oferecer novas perspectivas conceituais marcadamente plurais para os estudos de religião.

### **Considerações finais**

Nesta pesquisa, apresentamos a relação do *princípio pluralista* com uma das mais destacadas tarefas decoloniais, que é a de dar visibilidade aos saberes dos povos tradicionais no âmbito acadêmico-científico. Este esforço está articulado com a noção de ‘aprender a desaprender’ no processo de construção de conhecimento, que precisa estar marcado, como visto, por certa ‘desobediência epistemológica’. Consideramos que se trata de perspectivas fundamentais para o aprofundamento da democracia, entendida em seu sentido amplo, e da consolidação da defesa de direitos.

Uma das pressuposições de nossas análises é que os saberes tradicionais, em especial os das nações indígenas e comunidades afro-brasileiras, mas também os dos agrupamentos de pessoas e famílias pobres nos centros urbanos e áreas rurais, são colocados a margem nos espaços acadêmicos ou possuem suas práticas e experiências analisadas sob perspectivas coloniais ou de recolonialidade.

A pesquisa se baseou na formulação de sínteses relativas ao pensamento decolonial, com o recurso de fontes diversificadas, mas com o recorte teórico que destaca as noções de “entre-lugar” e de fronteiras, associadas às tensões entre as sociologias das ausências e das emergências de identidades, a perspectiva de interculturalidade crítica e às críticas às formas de colonialidade do poder, do saber e do ser.

As análises culminaram com um olhar sobre o contexto das áreas de Ciências da Religião e de Teologia no Brasil. Nele foi indicado que a atenção devida as tarefas decoloniais, a contribuição teórico-metodológica para a superação dos epistemicídios, e o compromisso e a responsabilidade destas áreas com a manutenção e com o fortalecimento da democracia e dos direitos humanos na sociedade são tarefas fundamentais para se garantir a relevância dos estudos de religião. As visões de polidoxia e de alteridade, como visto, são elementos cruciais para a efetivação e aprofundamento destes processos. Ao lado delas, outros aspectos precisam ser indicados e aprimorados.

### **Referências**

- ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent theology: theological perversions in sex, gender and politics*. Londres: Routledge, 2000.
- ARAGÃO, Gilbraz. “Do transdisciplinar ao transreligioso”. In: TEPEDINO, Ana Maria; ROCHA, Alessandro (org.). *A teia do conhecimento: fé, ciência e transdisciplinaridade*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 133-148.

- 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.
- CANDAU, Vera; OLIVEIRA, Luis Fernando de. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. *Educação em Revista*, v. 26, n. 1, Belo Horizonte, p. 15-40, abril 2010.
- CUNHA, Carlos. *Provocações decoloniais à Teologia Cristã*. São Paulo: Terceira Via, 2017.
- DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- DUSSEL, Enrique. “Europa, modernidade e eurocentrismo”. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Colección Sur Sur, CLACSO, Buenos Aires- Argentina: CLACSO, 2005. p. 55-70.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.
- GEBARA, Ivone. *Mulheres, religião e poder: ensaios feministas*. São Paulo: Terceira Via, 2017.
- GEFFRÉ, Claude. *Crer e interpretar: a virada hermenêutica da teologia*. São Paulo: Vozes, 2004.
- GIUMBELLI, Emerson. "O campo religioso em suas configurações". In: SENA, Emerson & SOFIATI, Flávio (org.). *Novas leituras do campo religioso brasileiro*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014, p. 153-175.
- HALL, Stuart. *Formations of Modernity*. Oxford, UK, Blackwell Publishers Ltd., 1992.
- HINKELAMMERT, Franz. *Mercado versus direitos humanos*. São Paulo: Paulus, 2014.
- MIGNOLO, Walter. Delinking. The rethoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural studies*, Abingdon-on-Thames, Routledge, vols 2 and 3, n. 21, March/May 2007, p. 449-514.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: literatura, língua e identidade*, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008.
- MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 10 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.
- 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*, v. 23, n. 1, Juiz de Fora, p. 21-40, 2020b.

- RIEGER, Joerg. Libertando o discurso sobre Deus: pós-colonialismo e o desafio das margens. *Estudos de Religião*, v. 32, n. 34, São Bernardo do Campo, p. 84-104, jan/jun. 2008.
- RIEGER, Joerg; MIGUEZ, Nestor; MO SUNG, Jung. *Para além do espírito do Império: novas perspectivas em política e religião*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- 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*, v. 17, n. 53, Belo Horizonte, p.890-914, maio/ago. 2019.
- SANTA ANA, Julio de. “Diálogos inter-religiosos: dificuldades e promessas”. In: SOTER (org). *Religiões e Paz Mundial*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Souza. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SENRA, Flávio; SAMPAIO, Dilaine; RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Revisitando a experiência dos Programas Profissionais da área Ciências da Religião e Teologia /CAPES no Brasil”. *Horizonte*, v. 18, nº 55, Belo Horizonte, p. 324-349, jan/abr 2020.
- SIMAS, Luís Antônio; RUFINO, Luis. *Encantamento: sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.
- SIMÕES, Maria Cecília; LAMAS, Rita Suriani. “Espiritualidades indígenas em diálogo: potencialidades (e limites) do *princípio pluralista*”. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). *O princípio pluralista em debate*. São Paulo: Recriar, 2021, p. 271-285.
- TOSTES, Angélica; RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Polidoxia, entrelugares e fronteiras da cultura e pluralismo religioso. *Reflexão*, 45, Campinas, e204892, 2020.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad Crítica/Pedagogia decolonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir. In: *Memórias del Seminario Internacional "Diversidad, Interculturalidad y Construcción de Ciudad"*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional 17-19 de abril de 2007.
- WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya Yala, 2009.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham & London: Duke University Press, 2004.
- 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.