



Revista Reflexão

ISSN: 2447-6803

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

PIMENTEL, Claudio Santana
Ciência da Religião e literatura: aproximações a partir dos estudos pós-coloniais
Revista Reflexão, vol. 44, e194599, 2019
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

DOI: 10.24220/2447-6803v44e2019a4599

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=576562672007>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

redalyc.org
UAEM

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto

Ciência da Religião e literatura: aproximações a partir dos estudos pós-coloniais

Religious Studies and literature: Approaches from postcolonial studies

Claudio Santana PIMENTEL¹

 0000-0003-3343-0560

Resumo

O presente artigo propõe uma aproximação entre os estudos pós-coloniais e a Ciência da Religião, buscando subsídios para uma análise do texto literário como fonte de pesquisa nos estudos de Religião, principalmente em relação às experiências religiosas das populações subalternizadas.

Palavras-chave: Ciência da Religião. Estudos Pós-Coloniais. Literatura.

Abstract

The present article proposes a dialogue between postcolonial studies and the Science of Religion, searching for subsidies for an analysis of the literary text as a source of research in the studies of religion, especially concerning the religious experiences of subaltern populations.

Keywords: *Science of Religion. Postcolonial Studies. Literature.*

Introdução

Este artigo está organizado em três momentos: primeiramente, serão apresentadas, em linhas gerais, as características dos estudos pós-coloniais e da decolonialidade; logo após, será apresentada e discutida a potencialidade crítica da literatura a partir da perspectiva decolonial; e, por fim, será discutida a relevância e a contribuição da literatura para a produção de conhecimento nos estudos sobre Religião – especificamente, na Ciência da Religião² –, considerando os estudos pós-coloniais e decoloniais como precursores de uma perspectiva que pode revitalizar os próprios estudos sobre Religião.

¹ Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Faculdade de Ciências Sociais, Programa de Ciência da Religião. R. Ministro Godói, 961, 4E09, Perdizes, 05015-001, São Paulo, SP, Brasil. E-mail: <pimentelclaudio@live.com>.

² Para uma discussão sobre os diferentes modos sobre como Ciência da Religião e a Teologia trabalham com a Literatura (assunto que não será tratado neste artigo), ver Pimentel (2016).



Estudos pós-coloniais e decolonialidade

Em uma referência meramente histórica, pode-se pensar o “pós-colonial” simplesmente como o término da dominação colonial europeia nas diferentes regiões do mundo que sofreram o impacto do colonialismo e do imperialismo. Por si só, isso coloca o problema de que o fim da colonização, em diferentes partes do mundo, deu-se, também, em momentos distintos. Esse processo ocorreu no século XIX na maioria dos países latino-americanos; diferentemente, ocorreu no século XX, após a Segunda Guerra Mundial, em muitos países da África e da Ásia. Estes últimos vivenciaram os agravamentos de seus processos de colonização simultaneamente ao período em que os países da América Latina obtiveram suas independências, embora muitas dessas regiões mantivessem contatos com os países europeus desde, ao menos, o século XVI, o mesmo século em que se iniciou a exploração do continente americano.

É provável que, em decorrência disso, avesso aos binarismos e às lógicas de exclusão, Stuart Hall tenha proposto, com certa ironia, a questão “Quando foi o pós-colonial?”. Encaminhando uma resposta, ele afirma que o pós-colonial atingiu todos os países que sofreram a experiência da colonização, mas não da mesma forma – assim como a própria colonização foi vivenciada de maneiras distintas³. Em suas palavras:

O termo se refere ao processo geral de descolonização, que, tal como a própria colonização, marcou com igual intensidade as sociedades colonizadoras e as colonizadas (de formas distintas, é claro). Daí a subversão do antigo binarismo colonizador/colonizado na nova conjuntura (HALL, 2003, p.108).

O pós-colonial, pode-se afirmar, não delimita uma ruptura temporal, mas sim um processo, o qual envolve – embora de maneira radicalmente assimétrica –, o colonizador e o (des)colonizado. O termo questiona a própria rigidez das distinções metrópole/colônia, assim como a rigidez da ideia de nacionalidade e de Estado-nação sobre o qual se assenta o ideal ético-político iluminista de Modernidade, pensado como um projeto que admite a Europa/o europeu como único sujeito.

Ele [o termo pós-colonial] relê a ‘colonização’ como parte de um processo global, essencialmente transnacional e transcultural – e produz uma reescrita descentrada, diáspórica ou ‘global’ das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação. Seu valor teórico, portanto, recai precisamente sobre sua recusa de uma perspectiva do ‘aqui’ e ‘lá’, de um ‘então’ e ‘agora’, de um ‘em casa’ e ‘no estrangeiro’. ‘Global’ neste sentido não significa universal, nem tampouco é algo específico a alguma nação ou sociedade. Trata-se de como as relações transversais e laterais que Gilroy denomina ‘diáspóricas’ (Gilroy, 1993)⁴ complementam e ao mesmo tempo deslocam as noções de centro e periferia, e de como o global e o local reorganizam e moldam um ao outro (HALL, 2003, p.109).

É a própria linearidade histórica – positivista e evolucionista –, que é questionada em razão de uma temporalidade que se move em “fluxos e refluxos”, onde as mudanças implicam permanências:

O ‘pós-colonial’ certamente não é uma dessas periodizações baseadas em ‘estágios’ epocais, em que tudo é revertido ao mesmo tempo, todas as antigas relações desaparecem definitivamente e outras, inteiramente novas, vêm substituí-las. Obviamente, o rompimento com o colonialismo foi um processo longo, prolongado e diferenciado, em que os movimentos recentes do pós-guerra pela descolonização figuram como um, e apenas um, ‘momento’ distinto. Neste caso, a ‘colonização’ sinaliza a ocupação e o controle colonial direto, pela formulação de novos Estados-nação, por

³ O autor toma como referência, evidentemente, os países que sofreram as consequências da colonização britânica. Feita essa observação, compreende-se que, em termos gerais, as reflexões de Hall sobre o pós-colonial podem abranger o espectro dos países que sofreram outros processos de colonização europeia, como é caso do Brasil em relação a Portugal.

⁴ A citação interna é de Gilroy (1993).

formas de desenvolvimento econômico dominadas pelo crescimento do capital local e suas relações de dependência neocolonial com o mundo desenvolvido capitalista, bem como pela política que advém da emergência de poderosas elites locais que administram os efeitos contraditórios do subdesenvolvimento. É igualmente significativo o fato de ser caracterizada pela permanência de muitos efeitos da colonização, e, ao mesmo tempo, por seu deslocamento do eixo colonizador/colonizado ao ponto de sua internalização na própria sociedade colonizada (HALL, 2003, p.109).

Ainda mais relevante, o pós-colonial implica o deslocamento da pretensão de uma história que tem como centro a Europa e, consequentemente, dos modelos teóricos que se sustentavam em perspectiva eurocêntrica, incluindo o marxismo (DUSSEL, 1993; HALL, 2003). As relações coloniais implicam, diferentemente do que os modelos teóricos eurocentrados supõem, não relações universais e totalizantes, mas relações transversais, que intercruzam fronteiras e se situam na confluência entre o global e o local (HALL, 2003). O pós-colonial supõe um deslocamento da compreensão da colonização, em que o hierárquico e o isolado, isto é, o “idêntico”, cedem lugar ao relacional e ao descontínuo; e essa compreensão implica, principalmente, ir além do colonial (HALL, 2013).

Com a ‘colonização’ e, consequentemente, com o ‘pós-colonial’, nos situamos irrevogavelmente dentro de um campo de forças de poder-saber. É justamente a distinção falsa e impeditiva entre colonização enquanto sistema de governo, poder e exploração, e colonização enquanto sistema de conhecimento e representação que está sendo recusada. Uma vez que as relações que caracterizam o ‘colonial’ não mais ocupam o mesmo lugar ou a mesma posição relativa, podemos não somente nos opor a elas mas também criticar, desconstruir e tentar ‘ir além delas’ (HALL, 2003, p.119).

Diante dessa interlocução com Hall, será feito um diálogo com um ensaio de Arvind Mandair. No referido texto, o autor, a partir de uma apresentação geral sobre o pós-colonialismo, discute seus limites e a sua relação com a pesquisa sobre Religião, em particular nos contextos dos países que foram marcados pela experiência colonial.

Inicialmente, o pós-colonialismo é definido como um discurso que busca transformar a maneira de se ver as relações entre as sociedades ocidentais e não-ocidentais, estabelecidas como resultado do imperialismo europeu, consolidado no século XIX. Essas relações são resultantes da permanente desigualdade que se reflete na divisão entre o Ocidente e os “outros”, tendo como resultado os diferentes processos de autodeterminação dos diferentes povos que sofreram a experiência da colonização (MANDAIR, 2017).

Embora a maioria das antigas colônias da Ásia, África e América Latina tenham obtido sua independência, “a descolonização representou pouco mais que uma transição do controle direto para o indireto, e a dependência das antigas colônias, desse modo reestabelecendo uma relação de subordinação e desigualdade econômica” (MANDAIR, 2017, p.178).

É como resultado desse contexto que surge o pós-colonialismo, definido como:

[...] uma sofisticada forma de análise cultural preocupada em produzir modelos teóricos que contestem o modo ocidental anteriormente dominante de ver as coisas. Também conhecida como uma ‘teoria pós-colonial’, tal análise favorece uma política do ‘subalterno’, ou subordinado, classes e pessoas (MANDAIR, 2017, p.178).

Seguindo adiante no texto, o autor destaca as diferentes origens dos estudos pós-coloniais e dos estudos decoloniais⁵. “Os estudos pós-coloniais foram originados na experiência da descolonização

⁵ Distinção em que Mandair dialoga diretamente com Mignolo (2011).

britânica da Índia, Egito e Palestina, devendo muito ao influente trabalho de Edward Said, 'Orientalismo'" (MANDAIR, 2017, p.179) e, mais tarde, aos trabalhos do grupo de Estudos Subalternos, formado por intelectuais indianos atuantes nas universidades estadunidenses, influenciados pelo pós-estruturalismo francês, "que ofereceu alternativas à teoria marxista da revolução", embora seu vocabulário analítico tenha permanecido fundamentalmente inglês (MANDAIR, 2017, p.179).

Por outro lado, os estudos decoloniais tiveram origem nos escritos de intelectuais e ativistas afro-caribenhos e latino-americanos, como Frantz Fanon e Aimé Césaire, os quais foram elaborados de modo distante do pós-estruturalismo e do pós-modernismo. Os dois mais conhecidos trabalhos de Fanon (2008, 2017) "Os condenados da terra" de 2017 e "Pele negra, máscaras brancas" de 2008, "tomam o corpo negro como ponto de partida para pensar e podem ser vistos como respostas à longa história da escravização dos africanos, ao racismo, às condições da Guerra Fria, e à luta dos africanos pela descolonização" (MANDAIR, 2017, p.179).

No entanto, a principal diferença entre as duas perspectivas está nas leituras distintas que propõem do colonialismo. Se os estudos pós-coloniais apresentam uma crítica do Orientalismo, entendida como a criação do Oriente pelo Ocidente – tese que tem no clássico estudo de Said (2007) sua afirmação seminal –, estudiosos decoloniais afirmam que é necessário, antes, retroceder à colonização das Américas para compreender a formação do mundo moderno, e do próprio Orientalismo. Nessa perspectiva, a história da Modernidade revela-se dependente do próprio processo de colonização das Américas (MANDAIR, 2017), (como visto acima em leitura de Hall). Chega-se, assim, a um ponto da argumentação importante, em particular para estudiosos da Religião:

Como esse debate particular deixa claro, a rápida institucionalização dos estudos pós-coloniais se basearam não somente em sua habilidade em definir o 'pós' de maneira que engloba questões de nação, classe e casta, gênero, raça, sexualidade e etnicidade, mas, no que diz respeito a este capítulo, de uma maneira que marginaliza a questão da Religião. De maneiras dificilmente comprehensíveis, a questão da Religião prove um indicador útil aos limites da teoria pós-colonial (MANDAIR, 2017, p.180).

A partir daí, o autor passa a examinar os limites da teoria pós-colonial. Para este artigo, é interessante observar o que Mandair designa como "o problema da Religião". De acordo com o ensaio, há dificuldade em lidar com o fato de que "o que atende pelo nome de 'religião' em igual medida proveio uma linguagem de resistência para o colonizado e uma linguagem de opressão colonial" (MANDAIR, 2017, p.183). Dessa maneira, os estudos pós-coloniais teriam ignorado que a construção moderna da categoria de Religião como um conceito universal acontece paralelamente ao processo de colonização. A introdução do cristianismo pelo colonizador europeu serviu, ao propô-lo e impô-lo como única Religião verdadeira, como um componente fundamental para negar às populações locais sua humanidade e, consequentemente, privá-las de seus direitos. Após a conquista, passou-se a admitir que os povos dominados teriam uma Religião, que seria, na verdade, uma forma "primitiva" de Religião:

Após a anexação e colonização, atribuir Religião aos povos indígenas era uma maneira de despolitizar suas culturas e introduzi-las num padrão comparativo. A norma para o padrão comparativo era o Cristianismo, que serviu tanto como referência de Religião em geral como a única Religião que historicamente superou [a própria] religião, dando origem ao secularismo (MANDAIR, 2017, p.184).

Mandair apresenta a colonização como um processo de configuração de poder e de governança, para o qual o discurso de *religion-making* foi fundamental. A partir dele, os agentes coloniais "conceitualizaram

e institucionalizaram ideias, formações socioculturais e práticas que foram discursivamente reificadas e objetivadas como essencialmente ‘religiosas’” (MANDAIR, 2017, p.185).

Essa feitura religiosa se organiza em dois níveis. Há um nível macropolítico, vindo de cima, que define e confina aspectos da sociedade e da cultura, classificando-os como “seculares” ou “religiosos”. Trata-se de forma de legitimação da própria autoridade colonial e de seus interesses, criando diferenciações que, até então, não existiam. A legislação, a burocracia, os meios de comunicação e a escolarização (poder-se-ia acrescentar, a atividade missionária religiosa) são os meios para essa imposição.

Por outro lado, há o nível micropolítico, no qual, como destaca o autor, as elites locais se apropriaram dos valores impostos pelos colonizadores, tendo sido essas mesmas elites fundamentais para o sucesso do empreendimento colonial. Ambos os aspectos conduziram, nos povos que sofreram a colonização europeia, a formas de violência simbólica, nas quais os valores do colonizador foram e, em diferentes formas, continuam a ser internalizados pelas populações locais (MANDAIR, 2017)

Não parece simples compreender alguns aspectos do que Mandair caracteriza como *religion-making*, em suas faces macropolítica e micropolítica, sobretudo esta última, considerando que sua referência é o contexto político-religioso da Índia, a partir do qual apresenta seus principais exemplos. No entanto, algumas observações feitas por Wirth em estudo sobre a contribuição das epistemologias pós-coloniais para os estudos de Religião podem ajudar a tornar mais claras algumas situações.

Segundo Wirth, o empreendimento colonial é caracterizado por dois momentos. O primeiro, marcado pela hegemonia ibérica, caracteriza-se por uma recusa ao reconhecimento das práticas religiosas dos povos conquistados. Para o conquistador/colonizador espanhol e português, somente o catolicismo é Religião, o que justifica, a partir da constatação de sua ausência, a guerra de conquista, o extermínio, a conversão imposta e a escravização. O segundo momento, marcado pela hegemonia britânica, caracteriza-se por um reconhecimento das práticas do colonizado, que passam a ser vistas como um objeto de pesquisa naturalista e de controle (WIRTH, 2013). Nesse segundo momento localiza-se a formação da Ciência da Religião (TORRES-LONDOÑO, 2013).

Diferentemente de Mandair, preocupado com as limitações epistemológicas da teoria pós-colonial, que terminam por impedir uma visão crítica da Religião como um componente dinâmico do processo de (des)colonização, e que, como tal, deve ser questionado, Wirth chama a atenção para a maneira pela qual as epistemologias pós-coloniais podem contribuir para a pesquisa em Ciência da Religião:

Como a Ciência da Religião pode incorporar criticamente no seu perfil epistêmico específico os espaços da vida cotidiana como o tecido social a partir do qual sujeitos concretos extraem seus códigos de sentido que lhes permitem estar no mundo e viver em sociedade? E em que medida linguagens técnicas e discursos especializados sobre a Religião tendem a expropriar experiências múltiplas de sujeitos reais e históricos, construindo narrativas coerentes e coesas, destinadas, acima de tudo, a legitimar o lugar institucional de emissão de seus enunciados? (WIRTH, 2013, p.140).

Estudos pós-coloniais e literatura

É interessante notar que, nas raízes dos estudos pós-coloniais, a análise da literatura teve lugar central. É o caso do conhecido exemplo de Edward Said. Como já indicado acima, esse autor influenciou decisivamente o grupo de Estudos Subalternos, que se encontra na origem da teoria pós-colonial. Said explicita um primeiro sentido do orientalismo, no qual ele é propriamente acadêmico, e se refere aos

estudiosos de diversas áreas que têm por assunto o “Oriente”. Em seguida, o autor aponta para outro significado do termo, mais amplo:

O Orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção, ontológica e epistemológica, feita entre o ‘Oriente’ e, (na maior parte do tempo) o ‘Ocidente’. Assim, um grande número de escritores, entre os quais poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos, economistas e administradores imperiais, tem aceitado a distinção básica entre o Leste e o Oeste como ponto de partida para teorias elaboradas, epopeias, romances, descrições sociais e relatos políticos a respeito do Oriente, seus povos, costumes, ‘mentalidade’, destino e assim por diante (SAID, 2007, p.29).

Nessa breve e conhecidíssima passagem, fica claro que o texto literário contribuiu para a formação da visão ocidental sobre o Oriente, colaborando para a construção de imaginários que expressam relações de poder, como no seguinte exemplo:

Há muito pouco consenso em jogo, por exemplo, no fato de que o encontro de Flaubert com uma cortesã egípcia produziu um modelo amplamente influente da mulher oriental; ela nunca falava de si mesma, nunca representou suas emoções, presença ou história. ‘Ele’ falava por ela e a representou. Ele era estrangeiro, relativamente rico, do sexo masculino, e esses eram fatos históricos de dominação que lhe permitiram não apenas possuir fisicamente Kuchuk Hanem, mas falar por ela e contar a seus leitores de que maneira ela era ‘tipicamente oriental’. O meu argumento é que a situação de força de Flaubert em relação a Kuchuk Hanem não era um caso isolado. Representa justamente o padrão de força relativa entre o Leste e o Oeste, e o discurso sobre o Oriente que esse padrão tornou possível (SAID, 2007, p.33).

Nesse breve parágrafo, ficam sintetizadas algumas das questões-chave que serão problematizadas pelos estudos pós-coloniais: a assimetria entre a Europa e as regiões do mundo que sofreram o processo de colonização; a elaboração do discurso e a legitimidade do sujeito do discurso (branco, homem, europeu, cristão etc.) que se contrapõe ao “outro” (não-branco, mulher, asiático ou africano, não-cristão etc.), desprovido de voz, aquele que somente pode ser “objeto” do discurso, mas nunca seu autor; e, por fim, as relações culturais, simbólicas e “imaginárias” que envolvem, permanentemente, processos de elaboração e manutenção de relações de poder.

Estudioso das relações entre a Literatura e o contexto pós-colonial, Thomas Bonnici parte da ideia de que:

O pós-colonialismo compreende toda a cultura influenciada pelo processo imperial, desde o início da colonização até a contemporaneidade. Independentemente de suas características específicas regionais, a literatura pós-colonial é o resultado da experiência da colonização baseada na tensão com o poder colonizador (BONNICI, 2005, p.191).

Segundo Bonnici, a literatura brasileira situa-se entre as literaturas de “colônias de povoadores”, nas quais a língua do colonizador foi imposta em detrimento das línguas locais. Primeiramente, a produção literária brasileira é caracterizada pelo caráter etnográfico e descritivo, elaborada por viajantes ou autoridades coloniais, além de ser eventualmente ficcional. Num segundo momento, desenvolve-se uma literatura local a partir ainda dos parâmetros estéticos da metrópole. Transformações maiores ocorrerão com a independência, quando surge no Brasil uma literatura cada vez mais autônoma e inovadora em relação à antiga metrópole (BONNICI, 2005).

Em outro texto, comenta o autor:

Queira ou não, toda a literatura brasileira é marcada pelo colonialismo. A narração dos eventos, o suprimento dos textos e a canonização das obras terão novas interpretações quando forem vistas pelo paradigma teórico do pós-colonialismo. Ficariam mais claros problemas como a formação da alteridade, a dicotomia entre sujeito e objeto, a ausência e a recuperação da voz do escravo e do colono, a dupla colonização feminina, a construção do imaginário literário sobre o índio e o brasileiro interiorano, a reação e a ruptura produzidas por uma literatura desde o início inscrita como tributária. As teorias pós-colonialistas deixariam mais patentes as reações que a literatura proporciona diante de encontros coloniais. Embora, *mutatis mutandis*, estes ainda existam e constantemente mostrem sua influência na expressão literária, poderão ser reconhecidos, interpretados e dominados (BONNICI, 2000, p.272).

Procurar compreender as permanências coloniais na literatura brasileira, nas obras que tematizam a questão religiosa e, principalmente, naquelas que se mostram reveladoras das vozes dos sujeitos religiosos subalternizados, em geral ignorados pelos discursos oficiais, sinaliza uma direção fecunda para o preenchimento de lacunas existentes na pesquisa sobre Religião.

Ciência da Religião e literatura

A Ciência da Religião produzida no Brasil tem começado, nos últimos anos, a acolher pressupostos epistemológicos e temáticos encontrados nos estudos pós-coloniais e da decolonialidade. Cada vez com mais constância, em dissertações de mestrado e teses de doutorado, têm-se dialogado com aspectos da teoria pós-colonial, ou mesmo acolhido o desafio de fundamentar as pesquisas a partir de seus referenciais.

O diálogo com a teoria pós-colonial se revela, por exemplo, na abertura para a recepção do texto literário nos estudos de Religião. A literatura pode oferecer uma contribuição específica a esses estudos, de modo particularmente interessante para a Ciência da Religião, enquanto disciplina que pretende desenvolver uma compreensão interdisciplinar do fenômeno religioso. A literatura, ao explicitar e interpretar dimensões das práticas e mentalidades religiosas, e de seus aspectos simbólicos, proporciona interpretações próprias e originais das práticas e cosmovisões religiosas, que podem contribuir para uma ampliação hermenêutica, acolhendo dimensões existenciais frequentemente minimizadas por metodologias estritamente empíricas e quantitativas⁶.

O Brasil foi marcado por um longo processo de colonização, cuja independência, diferentemente do que aconteceu na maioria dos países que se libertaram do jugo colonial, não estabeleceu uma ruptura com a ordem social colonial; aqui, a independência teve como consequência a permanência no poder dos herdeiros da família real portuguesa. Rompe-se formalmente com a metrópole, mas mantém-se um regime monárquico para conservar as relações estabelecidas no período colonial, sendo a mais longa e danosa delas a instituição da escravidão, cujos efeitos em termos de hierarquização e desigualdade social se fazem sentir ainda no presente, com notáveis prejuízos para a população afrodescendente⁷.

Ainda que, como a própria teoria pós-colonial tem discutido, essa independência tenha significado, em grande parte dos casos houve a substituição de uma estrutura de dominação direta, fundada na ordem jurídica imposta pela metrópole, por uma estrutura de dominação indireta, fundamentada em

⁶ Em trabalho anterior, foi discutido como a literatura permitiu a um escritor brasileiro, Antonio Olinto, uma interpretação da experiência religiosa católica como um dos suportes das comunidades de afro-brasileiros do Benim e da Nigéria, percebendo-se em seu romance *A casa da água* um ganho interpretativo em relação aos textos de caráter etnográfico reunidos em seu livro *Brasileiros na África* (Cf. Pimentel, 2016, p.95).

⁷ Sobre as condições de reorganização social e ressignificação de vida das populações africanas e afrodescendentes escravizadas no Brasil, e sua contribuição para a formação da sociedade brasileira, consultar Brito (2018a, 2018b).

relações de dependência econômica e de submissão das elites locais aos interesses estrangeiros. Além disso, ocorreu a manutenção de valores coloniais internalizados nas relações sociais locais.

Quanto ao caso brasileiro, o processo de (des)colonização, marcado pelas particularidades mencionadas acima, teve consequências também no conhecimento da realidade religiosa do país. Isso é notável, sobretudo, nas religiões afro-brasileiras e indígenas, ainda hoje estigmatizadas.

Um dos desafios que os estudos pós-coloniais coloca diante da Ciência da Religião está na construção de categorias epistemológicas que, desgarrando-se dos padrões de conhecimento estabelecidos nas epistemologias ocidentais, possam fazer ouvir as vozes daqueles que foram historicamente subalternizados. Assim, é possível construir um conhecimento sobre práticas e saberes que se constituem às margens, ou, em muitos casos, nas bordas dos valores hegemônicos da sociedade (FERREIRA, 2010).

Trata-se de construir veredas de conhecimento que permitam perceber linguagens que compreendam não somente a escritura – entendida nos parâmetros eurocentrados –, mas as produções inscritas nos corpos daqueles que, expropriados de suas origens e de suas formas de sociabilidade, tiveram que reinventar-se:

[...] memórias ancoradas em experiências dos que só têm no corpo e em suas formas de comunicação heranças de seus antepassados e marcas de suas histórias. Em contínuos destelhos, sem construídas séries documentais, vivendo e transmitindo heranças em performances, recursos linguísticos e artísticos, povos africanos pluralizam nosso alcance de acervos históricos, monumentos e patrimônios audiovisuais, situando a necessária arqueologia de saberes orais, a ser enunciada e valorizada (ANTONACCI, 2014, p.19).

Esses desafios foram, em parte, assumidos na recente pesquisa sobre Religião no Brasil, da qual serão ressaltados dois exemplos significativos.

O primeiro deles vem de uma dissertação de mestrado sobre a representação mariana na literatura de folhetos criada por dois cordelistas baianos, Minelvino Francisco Silva (1926-1998) e Rodolfo Coelho Cavalcante (1919-1987). A partir de seus escritos, a autora encontrou a literatura de folhetos, ou de cordel, como fio condutor que permite repensar a história devocional mariana no nordeste do Brasil – e, em sentido mais amplo, como elemento que permite, ainda que de maneira fragmentada, reconstituir parte significativa da história cultural do país. Essa manifestação literária consegue, sobretudo, trazer para primeiro plano a cosmovisão religiosa das populações simples e à margem dos procedimentos formais de letramento. Nas palavras de Costa (2018, p.27):

[...] o folheto registra, conserva e transmite os costumes e as práticas religiosas existentes no Nordeste brasileiro, assim como os mitos, as crenças e as histórias religiosas que circulam na região. Em um ambiente em que o público consumidor desses folhetos é majoritariamente analfabeto, fica evidente a força da oralidade e a importância de um material que estabeleça diálogo com essa realidade (COSTA, 2018, p.27).

Dessa maneira, a literatura popular contribuiu para a conservação, manutenção e propagação desse imaginário religioso e de suas práticas devocionais, frequentemente estigmatizadas por interpretações convencionais que somente percebem ali a alienação que freia a revolta diante dos infortúnios e impede a transformação social. São textos reveladores de como essas práticas comunitárias mostram-se significativas para os seus participantes, as quais foram estabelecidas nas bordas da Religião hegemônica. Mesmo que essas práticas tenham sido profundamente marcadas pela referida Religião, elas também foram

capazes de transformá-la e adaptá-la aos seus próprios valores, ainda que numa relação fortemente assimétrica.

Na verdade, percebemos que, mais do que simples manifestações do culto a figura de Maria no Brasil, se tratava da experiência de vida dos sertanejos em busca da satisfação de suas necessidades religiosas, as quais, no fundo, eram a busca de sentido para as suas vidas, se concretizando em práticas religiosas comunitárias de cunho místico, ao considerar que visões e profecias, ou seja, fenômenos religiosos extraordinários estão presentes na religiosidade popular, mas, acima da mística como um fenômeno acessível a poucos, se trata da intensidade das necessidades religiosas e, portanto, de suas satisfações (COSTA, 2018, p.129).

Desse modo, a literatura – de folhetos, ou de cordel, dos poetas populares nordestinos –, revela-se não somente como registro das práticas religiosas comunitárias, conforme propõe Costa (2018), mas como uma interpretação da religiosidade sertaneja, que reflete sobre as práticas devocionais de sua comunidade. Isso é notável no seguinte trecho do folheto “A despedida dos romeiros de Nossa Senhora d’Ajuda”, de Minelvino Francisco Silva:

O romeiro faz promessa
Em todo e qualquer lugar
Nossa Senhora d’Ajuda
Para se ela ajudar
Que alcance o que deseja
Vir a promessa pagar.

Lá na sala dos milagres
Pelas paredes a fora
Se ver quadros e mais quadros
Daquela mais triste hora
De quem recebeu os milagres
Da Virgem Nossa Senhora

(…)

E assim várias promessas
Cada mais interessante
Nossa Senhora d’Ajuda
Socorre no mesmo instante
Quem faz promessa com ela
Há de sair triunfante
(COSTA, 2018, p.94).

Mais do que registrar, o poeta sintetiza uma experiência comunitária, síntese essa que reúne diferentes dimensões da vivência devocional: a relação com a mãe simbólica, que acolhe o romeiro, peregrino num mundo tantas vezes cruel e alheio; ou mesmo o ex-voto, que concretiza e proporciona materialidade à graça alcançada ou por conseguir. Ademais, o referido ex-voto serve de estímulo para a perseverança daquele que cumpre sua promessa e de tantos outros que virão a seguir o seu exemplo, como ele próprio segue muitos que fizeram suas promessas antes dele. Sendo assim, não seria demasiado dizer que o poeta dá voz a uma teologia dos simples, elaborada por meio do caminhar e do gesto, muito mais do que do discurso, reafirmada ano a ano, geração após geração, na poeira das estradas, nas romarias.

O segundo exemplo, mais próximo da discussão sobre os estudos pós-coloniais, investiga a importância da religiosidade afro, a partir da simbologia mística do orixá Exu, para a compreensão da

militância, e mais ainda, da vida de Abdias do Nascimento (1914-2011), uma das principais lideranças do movimento negro no Brasil no século XX.

O autor percebe a relação necessária entre mito e rito, narrativa e gesto, palavra e performance, frequentemente desconectadas na perspectiva ocidental, que afasta a voz e o escrito, que dissocia pensamento e corpo. O autor conta/canta a vida de Abdias do Nascimento, e o faz para poder contar/cantar a aventura/desventura da população negra no Brasil (NATALINO, 2018).

Ademais, propõe investigar uma “mística afro-diaspórica”, “experiência religiosa enraizada no pensar africano ancestral reinventado no Brasil” (NATALINO, 2018, p.30). Uma “mística” que escapa aos parâmetros da mística ocidental, colocando diante de teólogos, cientistas da Religião e demais estudiosos o desafio de elaborar categorias que efetivamente permitam escutar as vozes das religiões que se mantiveram às margens e nas bordas das religiões ocidentais hegemônicas, como o próprio autor proclama/provoca: “é forçoso não apenas um processo de descolonização das mentes, mas também das místicas” (NATALINO, 2018, p.45).

Proclama/provoca a própria Ciência da Religião, como na seguinte passagem:

Uma Ciência da Religião que queira assumir eticamente o lugar social e epistemológico do negro historicamente vitimizado, assume pública e politicamente não apenas a possibilidade de fala do subalternizado (SPIVAK, 2010)⁸, mas também a potência da fala do mesmo. E a potência da fala, na perspectiva ancestral africana, é assunto de ordem mística porquanto é o sagrado que engendra e credibiliza a autoridade e a eficácia discursivas (NATALINO, 2018, p.53).

Natalino encontra no ativista/artista/poeta Abdias do Nascimento, e na relação deste com a tradição dos orixás, que conheceu tarde, já adulto, e mesmo então sem nunca ter feito a cabeça, ou seja, sem ter se iniciado no candomblé, o mote para a compreensão da experiência de resgate das origens e do patrimônio cultural e religioso negados na travessia atlântica e submetidos à imposição da língua, Religião e cultura do colonizador. O poema “Padê de Exu libertador”, que abre a tese, apresenta elementos da interpretação e ressignificação do orixá em sua interpretação pessoal, militante e política. Isso é perceptível no seguinte trecho, em que o poeta pede a Exu que restitua nele – e no povo negro –, a voz emudecida mediante a violência colonial:

Invocando estas leis
imploro-te Exu
plantares na minha boca
o teu axé verbal
restituindo-me a língua
que era minha
e ma roubaram
(NATALINO, 2018, p.15).

Na passagem adiante, do mesmo poema, encontram-se referências a diferentes Exus, da umbanda e do candomblé. Eles aparecem atualizados como símbolos da resistência dos afrodescendentes na diáspora, se não mais contra a escravidão, oficialmente encerrada, agora na luta contra a violência que continua nos dias de hoje a vitimar principalmente a população afrodescendente:

⁸ A citação interna é de Spivak (2010).

Teu punho sou
 Exu-Pelintra
 quando desdenhando a polícia
 defendes os indefesos
 vítimas dos crimes do
 esquadrão da morte
 punhal traiçoeiro da
 mão branca
 somos assassinados
 porque nos julgam órfãos
 desrespeitam nossa humanidade
 ignorando que somos
 os homens negros
 as mulheres negras
 orgulhosos filhos e filhas
 do Senhor do Orum
 Olorum
 Pai nosso e teu
 (NATALINO, 2018, p.15).

Os exemplos mencionados sinalizam que a atenção às tramas da literatura, longe de prejudicar a atenção da Ciência da Religião com as práticas religiosas concretas, oferece subsídios que permitem compreender melhor símbolos e práticas, bem como dimensões pessoais e comunitárias estabelecidas pelos sujeitos religiosos, principalmente quando se trata daqueles que frequentemente tiveram negligenciadas suas vozes na perspectiva social, econômica e política hegemônica.

Conclusão

Quais contribuições pode a Ciência da Religião buscar junto aos estudos pós-coloniais? Ainda que de maneira breve, procurou-se discutir as respostas a essa questão a partir da atenção que os estudos pós-coloniais e da decolonialidade reivindicam em relação aqueles que foram – e em grande medida continuam sendo –, historicamente subalternizados.

Dessa maneira, o presente artigo partiu de uma discussão inicial acerca das características fundamentais dos estudos pós-coloniais e de suas implicações para os estudos sobre Religião. Em seguida, tratou da contribuição da literatura para uma pesquisa que pretenda contribuir para que as vozes subalternizadas e negligenciadas em países como o Brasil, que sofreram o processo de colonização, possam ser ouvidas. Como se pôde notar, a atenção às literaturas pós-coloniais oferece subsídios iniciais para esse desafio.

Na perspectiva da Ciência da Religião, o desafio da interpretação do texto literário permanece como uma das possibilidades de perceber a dinâmica plural das religiões. Além disso, permite a aproximação das tradições religiosas que, historicamente, constituíram-se a partir de epistemologias alheias aos parâmetros da científicidade ocidental, e que, justamente por isso, mas também por motivações de poder, foram negligenciadas, ou, quando confrontadas, o foram sempre a partir dos critérios científicos e religiosos hegemônicos.

A literatura, não se pode negligenciar, estabelece sua dinâmica própria, sendo por vezes intérprete e crítica das tradições e práticas religiosas. Dessa maneira, ela é reveladora de diferentes aspectos que não podem passar despercebidos ao olhar do pesquisador: pessoais, culturais, sociais e simbólicos.

Referências

- ANTONACCI, M.A.A. *Memórias ancoradas em corpos negros*. 2. ed. São Paulo: EDUC, 2014.
- BONNICI, T. *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. Maringá: EdUEM, 2000.
- BONNICI, T. Avanços e ambiguidades do pós-colonialismo no limiar do século 21. *Léguas, Meias: Revista de Literatura e Diversidade Cultural*, v.4, n.3, p.186-202, 2005. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/ojs/index.php/leguaEmeia/article/view/1983>>. Acesso em: 2 abr. 2019.
- BRITO, E.J.C. *Leituras afro-brasileiras: ressignificações afrodiáspóricas diante da condição escravizada no Brasil*. Jundiaí: Paco, 2018a. v.1.
- BRITO, E.J.C. *Leituras afro-brasileiras: contribuições afrodiáspóricas e a formação da sociedade brasileira*. Jundiaí: Paco, 2018b. v.2.
- COSTA, N.M. *Nossa Senhora dos cordéis: a figura de Maria nos folhetos de Minelvino Francisco Silva e Rodolfo Coelho Cavalcante*. 2018. 136f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.
- DUSSEL, E. 1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: UFBA, 2008.
- FANON, F. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: UFJF, 2017.
- FERREIRA, J.P. *Memória das bordas: edição, comunicação, leitura*. Cotia: Ateliê Editorial, 2010.
- GILROY, P. *The Black Atlantic: Modernity and double consciousness*. London: Verso, 1993.
- HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- MANDAIR, A. Postcolonialism. In: STAUSBERG, M.; ENGLER, S. (Ed.). *The oxford handbook of the study of religion*. Oxford: Oxford University Press, 2017. p.177-194.
- MIGNOLO, W. *The darker side of Western modernity*. Durham: Duke University Press, 2011.
- NATALINO, G.J. *Quem disse que Exu não monta? Abdias do Nascimento, o cavalo do santo no terreiro da história*. 2018. 363f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.
- PIMENTEL, C.S. *Memória brasileira em Áfricas: da convivência à narrativa ficcional*. Jundiaí: Paco, 2016.
- SAID, E.W. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SPIVAK, G.C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- TORRES-LONDOÑO, F. História das religiões. In: PASSOS, J.D.; USARSKI, F. (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013. p.217-229.
- WIRTH, L.E. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: PASSOS, J.D.; USARSKI, F. (Org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013. p.129-142.

Como citar este artigo/How to cite this article

PIMENTEL, C.S. Ciência da Religião e Literatura: aproximações a partir dos Estudos Pós-Coloniais. *Reflexão*, 44, e194599, 2019. <http://dx.doi.org/10.24220/2447-6803v44e2019a4599>