



# Polidoxia, entrelugares e fronteiras da cultura e pluralismo religioso

## *Polydoxy, cultural borders and religious pluralism*

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

 0000-0001-8660-4419

Angélica TOSTES<sup>2</sup>

 0000-0002-0015-8030

## Resumo

A pesquisa indica bases conceituais para análise dos espaços culturais fronteiriços nos quais as experiências religiosas se diversificam, antagonizam-se ou aproximam-se. Metodologicamente, seguiu-se a identificação das noções de entrelugar e de polidoxia a partir de pesquisa bibliográfica interdisciplinar sobre conceitos fundamentais dos estudos culturais advindos da produção teórica de Homi Bhabha, de Boaventura de Souza Santos e de Kwok Pui-Lan, procurando interagir tais conceitos com questões da realidade sociorreligiosa. O local fronteiriço das culturas e as possibilidades de hermenêuticas diatópicas, dentro do quadro da tarefa decolonial, são fundamentais no processo de interpretação do pluralismo religioso e de criação de bases mais sólidas para os estudos da religião. Entre os resultados da pesquisa são apresentados: (i) os aspectos básicos do pensamento decolonial; (ii) a noção de entrelugar e de espaços fronteiriços, com ênfase na importância da negociação/tradução e da diferença cultural nas interpretações das experiências religiosas e em como elas interpelam direta ou indiretamente o debate sobre o pluralismo; e (iii) a concepção de polidoxia, que contribui para evitar interpretações e ações dicotômicas e bipolares no tocante às aproximações e às cooperações inter-religiosas, uma vez que é constituída por intermédio da crítica e do desmascaramento do pensamento único, visando a superar o binômio ortodoxia/heresia, que em geral inibe a efetivação de diálogos autênticos.

**Palavras-chave:** Entrelugar. Pluralismo religioso. Polidoxia.

## Abstract

*The research indicates conceptual bases for the analysis of cultural boundary spaces in which religious experiences are diversified, and antagonize or come closer. Methodologically, the notions of in-between and polydoxia were identified based on interdisciplinary bibliographic research on fundamental concepts of cultural studies arising from the theoretical production of Homi Bhabha, Boaventura de Souza Santos and Kwok Pui-Lan, seeking to interact such concepts with questions of the socio-religious reality. The border location of cultures and the possibilities of diatopic hermeneutics, within the framework of the decolonial task, are fundamental in the process of interpreting religious pluralism and creating more solid bases for the study of religion. Among the results of the research are presented: (i) basic aspects of decolonial thinking, (ii) the notion of in-between and border spaces, with an emphasis on the importance of negotiation/translation and cultural difference in the interpretations of religious experiences and how they challenge directly or indirectly the debate on pluralism, and (iii) the concept of polydoxy, which contributes to avoid dichotomous and bipolar interpretations and actions with respect to interreligious approaches and cooperation, since it is constituted through criticism and unmasking of single thought, aiming to overcome the binomial orthodoxy/heresy, which in general inhibits the realization of authentic dialogues.*

**Keywords:** *In-between. Religious pluralismo. Polydoxy.*

<sup>1</sup> Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. R. José Lourenço Kelmer, s/n., São Pedro, 36036-900, Juiz de Fora, MG, Brasil. Correspondência para/Correspondence to: C. O. RIBEIRO. E-mail: <cdeoliveiraribeiro@gmail.com>.

<sup>2</sup> Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Grupo de Pesquisas e Estudos sobre Religião, Gênero e Poder. Goiânia, GO, Brasil.

## Introdução

O debate sobre pluralismo tem várias facetas e uma delas se assenta na relação entre religião e cultura. O casamento entre estas duas dimensões sempre foi demasiadamente complexo, e as diferenças de épocas e de contextos sociais não facilitam sínteses. Nas reflexões sobre uma compreensão mais adequada do pluralismo, sobretudo o religioso, vivido em diferentes contextos na atualidade, têm sido valorizadas as variadas formas de hibridismo cultural, expressas dentro de um quadro marcado pelo poder imperial do sistema econômico e pelas formas de colonialidade. Ao mesmo tempo, reconhece-se que as expressões religiosas são sempre polissêmicas, o que duplamente acarreta maiores desafios de compreensão da relação entre religião e cultura e, por conseguinte, do pluralismo religioso.

O que tem sido levado em conta é a complexidade da realidade, não somente religiosa, mas também sociocultural. Há um ritmo acelerado das mudanças culturais em curso que engendram novas características no quadro de pluralismo. Ao mesmo tempo, são fortes os efeitos de migração no mundo todo, tanto internos, envolvendo realidades rurais e urbanas, quanto externos, entre países e continentes. Os processos de globalização são amplos e diversos e acentuam a velocidade das alterações culturais. Além disso, geram certo ineditismo nas mais recentes configurações religiosas e nas crescentes formas de hibridismo, que se fortalecem nas áreas fronteiriças e nos “entrelugares” das culturas.

Nas análises, a dimensão de fronteira se realça por variadas razões, sendo que a primeira delas está ligada às intercomunicações entre diferentes experiências religiosas. A diversidade interna de cada tradição envolvida no conjunto das experiências religiosas e suas relações assimétricas de poder na sociedade brasileira revelam espaços fronteiriços em boa parte inéditos e de difícil compreensão. Essa pluralidade acarreta diferentes formas de exercitar a fé, seja no campo político, nas compreensões éticas ou na visão sobre os espaços públicos. Isso ocorre no interior de uma mesma tradição religiosa, o que, se consideradas as diferenças entre as tradições, torna o quadro de pluralismo religioso mais diversificado do que usualmente se imagina.

As fronteiras se dão também na medida em que as expressões religiosas, no Brasil e em outras partes do mundo, assim como a diversidade interna de cada grupo religioso, possuem diferentes e mutáveis compreensões políticas e variadas visões de mundo, muitas vezes até mesmo antagônicas. Além disso, a maioria das experiências religiosas e inter-religiosas no país ora tem mantido um forte apelo de manutenção do *status quo*, ora é constituída de forte crítica social e estabelece, dessa forma, uma complexa relação entre religião, política e economia.

Outra concepção igualmente destacada nesta pesquisa – esta de natureza teológica –, é a de polidoxia, que ganha importância na medida em que, no que diz respeito às aproximações inter-religiosas, evitaria interpretações e ações bipolares (do tipo ortodoxia *versus* heterodoxia, ou mesmo verdade *versus* heresia). Ela é constituída por intermédio da crítica e do desmascaramento do pensamento único e é compreendida no contexto de multiplicidade, da postura do “não saber” como questionamento das próprias certezas que perpassam identidades, corpos, essências, exclusões, objetificações e relacionalidade das concepções religiosas de divino ou de sagrado. A noção de polidoxia visa a ultrapassar as visões dicotômicas, as quais em geral inibem a efetivação de autênticos diálogos inter-religiosos e culturais.

Metodologicamente, a base para tais análises são as abordagens teóricas de Homi Bhabha (BHABHA, 2001), em sua destacada obra “O local da cultura”; as de Boaventura de Souza Santos em “Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade” (SANTOS, 2010a) e em “A gramática do tempo: para uma nova cultura política” (SANTOS, 2010b); e a visão de Kwok Pui-Lan (2015), em “Globalização, gênero

e construção da paz: o futuro do diálogo interfé”, em diálogo crítico com outras fontes bibliográficas e com aspectos da realidade sociorreligiosa.

Em relação às visões dos dois primeiros autores citados, é importante ressaltar que há diferenças entre elas. Embora estejam sendo valorizadas ambas as contribuições, foram consideradas fundamentais as críticas de Boaventura de Souza Santos. Isso porque tais investigações não podem ficar confinadas à cultura, pois assim correm o risco de ocultar a materialidade das relações sociais e de poder que estão presentes nos processos culturais.

A ênfase no reconhecimento da diferença sem uma ênfase comparável nas condições econômicas, sociais e políticas que garantem a igualdade na diferença corre o risco de combinar denúncias radicais com a passividade prática ante as tarefas de resistência que se impõem (SANTOS, 2010b, p. 38).

Homi Bhabha e Boaventura de Souza Santos poderiam ser chamados de teóricos da fronteira. No caso de Bhabha, inserido em ambiente fronteiriço, ele irá propor uma nova teoria sobre as culturas. A partir da literatura, um dos pontos de partida privilegiados pelo autor em suas análises, ele desvenda os interstícios em que ocorrem as movimentações culturais. No caso de Boaventura de Souza Santos, a perspectiva propositiva e a fundamentação teórica se fronteirizam permanentemente. São deles as palavras que revelam o seu apelo em aprender com o Sul – entendido como metáfora para o sofrimento humano causado pelo capitalismo –, para poder ressignificar os processos de emancipação social. Além disso, os esforços transdisciplinares do autor cooperam para uma reconstrução social fundamentada a partir das experiências das vítimas, cujos grupos sociais correspondentes tiveram suas possibilidades emancipatórias drasticamente reduzidas pela modernidade ocidental capitalista. Santos propõe uma “razão cosmopolita” a partir de sua “crítica à razão indolente” do pensamento ocidental moderno. Ele considera que a fronteira é a forma privilegiada de sociabilidade, de conhecimento e de emancipação. Nesse sentido, as identidades são construídas em zonas fronteiriças das culturas.

Essas noções chamaram a atenção devido à busca que tem sido feita de um equacionamento mais adequado para as relações entre religião e cultura, que leve em conta a complexidade da realidade, a não linearidade das interações culturais e a emergência de novas realidades ambivalentes, entrecruzadas e híbridas. Essas perspectivas contribuíram para a construção do “princípio pluralista”<sup>3</sup>, um instrumento hermenêutico de mediação da realidade sociocultural e religiosa que procura dar visibilidade a experiências, a grupos e a posicionamentos gerados nos “entrelugares”, nas bordas e nas fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades. Esse princípio possibilita novas divergências e convergências, outros pontos de vista, perspectivas críticas e autocríticas para diálogo, empoderamento de grupos e de visões subalternas e formas de alteridade e de inclusão, considerando e explicitando os diferenciais de poder presentes na sociedade e as formas de colonialidade (RIBEIRO, 2017a).

## A tarefa decolonial

Uma das interpelações críticas mais agudas às formas dualistas, bipolares, quase maniqueístas de compreensão da realidade socioeconômica, fundamentais para as interpretações do pluralismo

<sup>3</sup> “A lógica de um princípio pluralista está presente em diferentes autores e autoras, mas, a expressão *princípio pluralista* tem um caráter inédito. Ele contempla a perspectiva ecumênica, valorativa do diálogo e das aproximações inter-religiosas, mas é mais amplo, uma vez que também se constitui em instrumento de avaliação da realidade social e cultural, sobretudo para melhor compreensão das diferenças, religiosas ou não, que se forjam nos entrelugares das culturas” (RIBEIRO, 2019, p. 72).

religioso, vem da contribuição dos estudos culturais decoloniais. Embora as referências principais nesta pesquisa sejam as contribuições de Homi Bhabha, de Boaventura de Souza Santos e de Kwok Pui-Lan, é importante realçar que a reflexão sobre decolonialidade em solo latino-americano ganhou, a partir dos estudos, sobretudo do peruano Anibal Quijano e dos argentinos Enrique Dussel e Walter Dignolo, um novo conteúdo crítico. Trata-se da perspectiva ou do giro decolonial.

As expressões, as quais se distinguem do “pós-colonial” ou do “descolonial”, que se tornaram mais comuns, possuem um sentido estratégico que revela interpelações políticas e epistemológicas de reconstrução de culturas, de instituições e de relações sociais. Essas interpelações críticas são marcadas por certo caráter propositivo e prático e por ações concretas nos âmbitos cultural e político, tendo em perspectiva o empoderamento de grupos subalternos e construções críticas alternativas e plurais. As proposições conceituais destes estudos visam a realçar a decolonialidade do poder, do saber e do ser (MIGNOLO, 2003). O “decolonial” 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).

A tarefa decolonial consiste em construir a vida a partir de outras categorias de pensamento além dos ocidentais dominadores e hegemônicos. Trata-se de uma postura e de atitudes permanentes de transgressão e de intervenção nos campos político e cultural, na incidência das culturas subalternizadas e invisibilizadas, nas quais se pode identificar, visibilizar e incentivar lugares de exterioridade e de construções críticas alternativas e plurais. “O paradigma decolonial luta por fomentar a divulgação de outra interpretação que põe em evidência uma visão silenciada dos acontecimentos” e, ao mesmo tempo, revela “os limites de uma ideologia imperial que se apresenta como a verdadeira e única interpretação” (MIGNOLO, 2007, p. 485). Nessa perspectiva, as diversidades religiosas, bem como a afirmação e a valorização destas, podem ser não somente “percebidas” e terem suas tendências identificadas nas análises, mas sobretudo “construídas”. É óbvio que isso se trata de tarefa dos próprios grupos religiosos e da interação deles na sociedade, mas os estudos de religião podem cooperar, oferecendo análises cujas bases sejam sólidas e ao mesmo tempo criativas e indicadoras de novos caminhos.

Nesse sentido, a América Latina, por exemplo, deve ser entendida não apenas como um espaço geográfico, mas especialmente como um território sociopolítico, cultural e epistêmico forjado pelo colonialismo. No contexto da diferença colonial e de tensão do colonialismo, precisa ser visto como o seu potencial de descolonização (MIGNOLO, 2003).

É importante mencionar a diferença entre colonialismo e colonialidade: o primeiro termina com a independência dos países colonizadores, enquanto o segundo seriam a lógica, o pensamento e o legado coloniais. Essas dimensões estão presentes nas estruturas da sociedade e das instituições, no imaginário, na mente, nas subjetividades e nas epistemologias até os dias de hoje (CASTRO-GOMEZ; GROSGUÉL, 2007). Não é possível pensar em modernidade sem colonialidade, porque esta é parte fundamental do que se chama de modernidade.

O conceito de colonialidade permite entender as formas de dominação após a administração colonial, criadas pelas culturas coloniais e pelo moderno sistema capitalista mundial-colonial (GROSGUÉL, 2010). A colonialidade não é estagnada no tempo e no espaço colonial, mas é sobretudo o processo ocorrido após as chamadas grandes navegações e mudanças do capitalismo, juntamente com a racialização da humanidade, com a criação dos Estados-Nação, com a ascensão da racionalidade universal e única e com a escalada das hierarquias de subjetividades da era moderna. Sobre o último ponto, é importante enfatizar

que as formas de colonialidade podem ser encontradas em tudo o que existe na humanidade, porque a colonialidade é um sistema de hierarquia de conhecimento, de linguagem, de conceito religioso, de autoridade, de escola e de programas de estudos, de gênero, de sexualidade e de “condição étnica”. A colonialidade é uma rede ideológica que inclui renúncias da parte dos grupos subalternos ao conhecimento, ao ser e à natureza (ALMEIDA; SILVA, 2015).

Ao se reconhecer que a colonialidade está entrelaçada com todos os aspectos da vida e do pensamento, deve-se compreender que o conceito de religião no mundo moderno também está incorporado no pensamento colonial ocidental. Historicamente, o processo de constantinização da igreja cristã “serviu para estabelecer o exclusivismo monoteísta do cristianismo como paradigma normativo para a compreensão do que é a religião” (KING, 2013, p. 37).

Compreender a religião na linha do falso e verdadeiro “tem sido amplamente o resultado da influência do cristianismo ocidental através do colonialismo” (SWAMY, 2017, p. 87). Essa visão convergiu para outro ponto importante nessa construção da noção ocidental de religião forjada durante o Iluminismo europeu, quando o mito moderno da separação religioso/secular foi criado. Como se sabe, alguns aspectos da cultura ocidental orientaram a noção moderna de religião no campo acadêmico: (i) um viés literário, com a importância do texto e da abordagem individual que a Reforma Protestante trouxe para a época; (ii) um desenvolvimento da ciência e do pensamento racional, com ênfases excludentes, elitistas, patriarcais e androcêntricas, mas que se apresenta pretensamente como universalista; (iii) uma redução das dimensões da vida a “escaninhos” compartimentalizados, fazendo da religião um âmbito específico da vida (e não algo integrado na totalidade dela). Isso resultou na desvalorização dos universos simbólicos das culturas, que, especialmente no campo popular, não comportam essa rigidez e esse reducionismo. Redundou também em eurocentrismos, em norte-americanismos e em ocidentalismos diversos, bem como na visão de religião como o resultado de escolhas individuais e racionais, de certo recorte institucionalizado e com uma organização sistematizada e formal<sup>4</sup>.

## As identidades são forjadas nas fronteiras

Dentro deste quadro das perspectivas decoloniais é que as identidades culturais têm sido avaliadas. Boaventura de Souza Santos afirmara que elas:

[...] não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação. Mesmo as identidades mais sólidas, como a de mulher, homem, país africano, país latino-americano ou país europeu, escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades. Identidade são, pois, identificações em curso (SANTOS, 2010a, p. 135).

Daí a importância de interpretações conjuntivas da cultura, que reúnam e articulem as contradições presentes na globalidade, mas, sobretudo, que não desconsiderem o individual, o singular e o concreto. Isso é inovador e politicamente importante, pois são nesses terrenos que ocorrem as novas estratégias de construção de identidades. É neles que brotam os novos signos que colaborarão e contestarão as definições e as ideias sobre as sociedades. “O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a

<sup>4</sup> Um aspecto pouco percebido e quase nada estudado são os ecos da colonialidade na constituição da ciência da religião compreendendo-a “como uma disciplina secular separada, distinguível da teologia” (KING, 2013, p. 43).

necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais” (BHABHA, 2001, p. 20).

Além desse novo conceito, Bhabha afirma que é nesses “entrelugares” que ocorrem as negociações, outro conceito importante do autor. Ou seja, é no limite, nas fronteiras, que os sujeitos negociam suas convicções e posturas, dando origem a novas culturas híbridas. O pluralismo religioso que se intensifica está cada vez mais marcado pelas formas de hibridismos culturais. Devido a essa concepção é que se afirma que na noção de entrelugar reside um dos fortes motivos de se priorizar o diálogo com Bhabha para as reflexões sobre o pluralismo religioso. Além disso, para ele, a condição pós-moderna não pode meramente celebrar a “fragmentação das ‘grandes narrativas’ do racionalismo pós-iluminista” (BHABHA, 2001, p. 23), mas deve interpretá-la e perceber suas ambivalências.

Essa perspectiva converge com a crítica política de Boaventura de Souza Santos quando este afirma que “a celebração da fragmentação, da pluralidade e da proliferação das periferias oculta a relação desigual, central no capitalismo moderno, entre o Norte e o Sul” (SANTOS, 2010b, p. 30). Ao contrário, viver na “fronteira” das distintas situações deve produzir um novo sentido para a realidade.

O conceito de entrelugar, formulado por Bhabha, está relacionado à visão e ao modo como grupos subalternos se posicionam frente ao poder e como realizam estratégias de empoderamento. Esses posicionamentos geram “entrelugares” em que aparecem com maior nitidez questões de âmbito comunitário, social e político. Para o autor, essa percepção é viabilizada na medida em que são ultrapassadas as “narrativas ordinárias” e que se entra nos conflitos e nas aproximações surgidas em função das diferenças culturais, com todas as subjetividades inerentes desses conflitos. A posição de fronteira permite maior visibilidade das estruturas de poder e de saber, o que pode ajudar na apreensão da subjetividade de povos subalternos.

As fronteiras ajudam a relativizar o poder e o saber quando narrados pela oficialidade. Uma premissa é de que, no interior das culturas, reside uma infinidade de experiências e de formas de conhecimento que depõem contra os poderes e os saberes coloniais. Outra é de que esses poderes e saberes abalaram as formas de organização social e cultural oponentes. Essa perspectiva corrobora com a ideia de que as culturas subalternas são sujeitos que possuem falas interpretativas a respeito de sua própria história e que podem, com elas, fazer emergir as subjetividades e as estratégias de resistência. Nas palavras dos autores:

A perspectiva pós-colonial 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, 2010b, p. 28).

A pós-colonialidade, por sua vez, é um salutar lembrete das relações ‘neocoloniais’ remanescentes no interior da ‘nova’ ordem mundial e da divisão de trabalho multinacional. Tal perspectiva permite a autenticação de histórias de exploração e o desenvolvimento de estratégias de resistência (BHABHA, 2001, p. 26).

A crítica decolonial possibilita aos grupos e às nações se constituírem culturalmente como “de outro modo que não a modernidade”. Isso não significa que expressões contra-modernas pós-coloniais não sejam contingentes à modernidade, pois o são; mas estão em descontinuidade ou em desacordo com ela.

Boaventura de Souza Santos é um entre tantos autores que mostra a promiscuidade entre o projeto da modernidade e o desenvolvimento histórico do capitalismo. Nisso está o embrião da descontextualização das identidades que em geral atendem mais aos aspectos da regulação social do que da emancipação



social. Ou seja, as dimensões do individual e do abstrato se sobrepõem às do coletivo e do concreto. As energias emancipatórias são absorvidas pelos processos de regulação social e entram em colapso. Nesse sentido, revelam-se as contradições do paradigma da modernidade, não obstante as suas potencialidades. Para ele:

Este riquíssimo processo histórico de contextualização e de recontextualização de identidades culturais é interrompido violentamente por um ato de pilhagem política e religiosa que impõe uma ordem que, por se arrogar o monopólio regulador das consciências e das práticas, dispensa a intervenção transformadora dos contextos, da negociação e do diálogo. Assim, se instaura uma nova era de fanatismo, de racismo e de centrismo (SANTOS, 2010a, p. 138).

O autor sintetiza duas formas de contestação à identidade moderna: a romântica e a marxista. Ambas precisariam ser articuladas, inter cruzadas e exploradas mutuamente em suas possibilidades sociais e políticas. A primeira propõe uma busca de identidade que implica uma nova relação com a natureza e uma valorização do mítico, do popular, do irracional, das forças do inconsciente e dos imaginários. Trata-se de uma perspectiva em contraposição à racionalidade descontextualizada e abstrata que se fortalece na medida em que se deixa colonizar pelo instrumentalismo científico e pelo cálculo econômico. A segunda propõe uma recontextualização de identidades em oposição ao individualismo e ao estatismo abstrato. Ela é feita por intermédio da ênfase no papel das relações sociais de produção na constituição das ideias e das práticas dos indivíduos concretamente situados e nas relações assimétricas entre eles e deles com o Estado.

A contestação romântica [ao projeto da modernidade] propõe a recontextualização da identidade por via de três vínculos principais: o vínculo ético, o vínculo religioso e o vínculo com a natureza. A contestação marxista propõe, como vimos, a recontextualização através do vínculo de classe (SANTOS, 2010a, p. 141).

Essas perspectivas não tiveram êxito em função da égide do capitalismo. As múltiplas identidades e os contextos de intersubjetividades que as sustentam foram reduzidos à lógica sistêmica.

As perspectivas decoloniais reinscrevem ou “traduzem” o imaginário social moderno ou da metrópole a partir das condições fronteiriças. Estas são marcadas pelo hibridismo cultural e possibilitam novas formas de compreensão da vida e das relações de poder na sociedade.

A noção de hibridismo revela, por assim dizer, o conceito de “entrelugar”. Este, como já referido, constitui-se como espaço intersticial, em que significantes e significados se encontram e produzem novos sentidos. Entrelugar, portanto, é acima de tudo um espaço produtivo, no qual ocorrem as diversas formas de hibridismos. Ele é justamente “o local da cultura”, é seu *lócus* de enunciação, é o terceiro espaço proveniente do encontro entre significados e significantes. A diversidade religiosa se visibiliza mais intensamente se esses espaços são observados detidamente.

A compreensão da representação dos sujeitos depende exclusivamente da compreensão do *lócus* de enunciação de quem fala, que, aliás, não é hermético e homogêneo. Antes, ele é composto por uma ampla heterogeneidade que o atravessa a partir das mais variadas ideologias e valores socioculturais. Isso é importante para Bhabha, pois é no entrelugar – origem do terceiro espaço e local de produção cultural e que deixou de ser visto de maneira polarizada e passou a ser apreendido de forma híbrida –, que se revelam as complexidades oriundas da cultura.

O entrelugar busca ultrapassar as lógicas da negação, as posições estáticas e as singularidades e caminha para um hibridismo cultural por meio da tradução/negociação, criando, assim, o terceiro

espaço. Neste *além*, significados e símbolos culturais são reapropriados, traduzidos, re-historicizados, ressignificados e utilizados de outra maneira (BHABHA, 2001). As análises sobre o pluralismo religioso, se atentadas a esta perspectiva teórica, podem se tornar mais precisas e substanciais, na medida em que poderão captar mais adequadamente as nuances da complexidade cultural e religiosa.

Nesse sentido, realça-se, para melhor compreensão tanto do quadro de pluralismo religioso quanto o das possibilidades de diálogo inter-religioso, o que Boaventura de Souza Santos chamou de “hermenêutica diatópica”. Ela leva em conta os lugares-comuns retóricos mais abrangentes ou universos de sentido de determinada cultura ou religião, os *topoi*.

A hermenêutica diatópica baseia-se na ideia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível a partir do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objetivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objetivo inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, na outra. Nisto reside o seu caráter dia-tópico (SANTOS, 2010b, p. 448).

A partir dessas teorias, formuladas com base nas concepções de Homi Bhabha e de Boaventura de Souza Santos, reforça-se a perspectiva dos estudos culturais decoloniais. Considera-se que elas são úteis para as avaliações sobre o quadro de pluralidade religiosa, em função da sua complexidade e dos desafios que a visão decolonial apresenta para os estudos de religião.

## O debate em torno da noção de polidoxia

O entendimento do conceito de polidoxia perpassa a definição da palavra *doxa* que pode significar opinião, como em “ortodoxia” – “a opinião correta” –, mas também pode significar glória e louvor. Assim, polidoxia é um neologismo que abarca a multiplicidade de opiniões, articulações, pensamentos e visões sobre o divino. Dessa forma, é criada uma multiplicidade de perspectivas a partir e além das fronteiras das inúmeras tradições cristãs, ressaltando a diversidade do cristianismo e das religiões em geral.

Catherine Keller e Laurel Schneider organizaram importante obra chamada *Polydoxy: Theology of Multiplicity and Relation* (Polidoxia: Teologia da Multiplicidade e Relacionalidade) (2010), com múltiplas vozes para compor pensamentos ao redor da noção de polidoxia. Esta não é uma escola de pensamento e nem existe uma tradição específica ou alguma metodologia organizada, mas, antes, opera em uma intuição triúna: “multiplicidade”, “não-saber” e “relacionalidade”. A partir dessa tríade conceitual, pensadores e pensadoras trabalharam com a polidoxia em diversas facetas. O que une estes/as intelectuais na construção da polidoxia é o comprometimento pela justiça nas suas diversas interseccionalidades.

Ao pensar as teologias a partir da polidoxia, realiza-se um deslocamento da lógica do império/centro e de sua obsessão da “lógica do Uno” vindo das religiões monoteístas (SCHNEIDER, 2007). Nesse sentido, é imprescindível pontuar que a polidoxia é a afirmação de que nenhuma religião, credo, doutrina e fé pode exaurir quem é Deus nem aclamar por uma única visão, doutrina ou interpretação da experiência religiosa (PUI-LAN, 2015). A polidoxia é, então, uma potência de continuação criativa do cristianismo, como uma resistência à univocidade da narrativa, da doutrina, do credo e da tradição. Ela reforça a abertura dos processos da construção teológica às margens, que são descredibilizados por aqueles que defendem a tradição cristã como uma unidade plena e autossuficiente.



## Multiplicidade, não saber e relacionalidade

Um dos principais pontos da polidoxia é a multiplicidade. Os autores e as autoras distinguem a multiplicidade da pluralidade, já que esta é usada a nomear a profusão de indivíduos. É ressaltado o uso do “pli”, dobra, de “multiplicidade”, que destaca uma relacionalidade que se envolve e dobra-se não apenas nas individualidades e nas singularidades, mas faz referência ao posicionamento de dobrar-se, ou seja, a um entrelaçar-se nos múltiplos.

A multiplicidade é, em si mesma, um recurso teológico (KELLER; SCHNEIDER, 2010). O ato de relembrar-se das múltiplas narrativas da criação, ou das múltiplas vozes dos quatro evangelhos canônicos, com os antigos escritos hebraicos e mais os evangelhos apócrifos, manifesta a multiplicidade da tradição cristã. Porém, Keller e Schneider alertam que não se deve abraçar a multiplicidade de uma maneira ingênua. Ela é um conceito vigoroso, mas ao mesmo tempo arriscado, podendo conter armadilhas. O capitalismo, por exemplo, com suas artimanhas, utiliza a pluralidade no contexto de uma economia global, podendo aniquilar toda a diversidade a que clama (KELLER; SCHNEIDER, 2010; PUI-LAN, 2015).

Entretanto, a multiplicidade é uma rica fonte de revelação das possíveis teologias flexíveis e plurais, abertas para o divino no mundo, reconhecendo os limites dos saberes e daquilo que já é conhecido. A teologia da multiplicidade assume os limites das metáforas para expressar o divino e a fluidez divina em sua incapacidade de definição e de contenção em muros e em conceitos.

No livro “Globalização, gênero e construção da paz: o futuro do diálogo interfé”, de Kwok Pui-Lan (2015), o conceito *unknowing* da polidoxia foi traduzido para o português como “irrestringibilidade”. No entanto, nesta pesquisa optou-se pela tradução do conceito em não-saber que remete à tradição da teologia apofática e sua famosa obra Nuvem do não-saber – *Uknowing Cloud*. Esta, de autoria desconhecida, tornou-se leitura clássica do misticismo cristão por narrar a vida contemplativa e a união da alma a Deus. A polidoxia é intrinsecamente relacionada à teologia apofática, ou seja, à humildade em reconhecer o não saber de tudo, mas também a explosão de expressões em face de tudo (KELLER; SCHNEIDER, 2010). A teologia apofática “insiste que a natureza de Deus não pode ser plenamente descrita, e que só podemos falar a respeito do que Deus não é, em vez de sobre o que Deus é” (PUI-LAN, 2015, p. 75).

O não-saber da polidoxia tem suas raízes na Teologia Negativa, no não-dito das próprias certezas, que perpassam identidades, corpos, essências, exclusões, objetificações, porém, paradoxalmente, é isso que faz a polidoxia falar de Deus. A polidoxia é uma incerteza. É a permanente abertura para o não-conhecido, para novos *insights* e aprendizados, para além e em confrontação à toda violência colonial, imperial, psicológica, corporal que clama por uma única verdade (RUBENSTEIN, 2014). O giro apofático não é apenas uma mera negação, mas é a transformação das certezas em incertezas de braços abertos ao novo, como um solo “fértil, receptivo, uma abertura promíscua” (KELLER; SCHNEIDER, 2010, p. 8).

Portanto, a polidoxia desafia as doutrinas que pretendem deter o monopólio de Deus e da Verdade, assumindo o seu não-saber e a abertura para o Mistério do não-saber. O misticismo na polidoxia deve ser entendido como uma profunda conexão das inter-relações. O não-saber é uma abertura à sensibilidade da dimensão mística nas situações ordinárias e cotidianas da vida.

A relacionalidade é o princípio que une a multiplicidade e o não-saber. Do contrário, a polidoxia cairia em uma pluralidade incoerente e em uma apofaticidade que é mera negação. No entanto, a relacionalidade é o que torna possível a teologia ser compartilhada, com o encontro com outras visões e inspirações. Para Keller e Schneider (2010, p. 9), a relacionalidade distingue o pluralismo do relativismo,

“que deixaria turva as águas do julgamento e inibiria as resoluções de conflito” Os autores e autoras, que se dedicam ao trabalho da construção da polidoxia, em geral, são comprometidos com o pensamento da herança feminista e dos movimentos de libertação negra, que enfatizam a relacionalidade da condição pessoal, política e temporal. Pode-se dizer, então, que a interseccionalidade é um fator essencial para a relacionalidade na polidoxia, pois envolveria as diversas pautas e lutas por justiça e paz na sociedade. Essa perspectiva traz as memórias dos povos oprimidos e excluídos, abarcando os hibridismos, as negociações e as miscigenações da sabedoria e da promiscuidade do amor divino (ALTHAUS-REID, 2002; KELLER; SCHNEIDER, 2010).

A ecoteologia feminista latino-americana também tem oferecido substancial contribuição nesses aspectos. Ivone Gebara, por exemplo, indica que a relacionalidade é algo que toca os níveis mais profundos da humanidade, a conexão entre si e a conexão entre a terra. Ao trazer a dimensão da relacionalidade para os corpos no aqui e agora, é possível repensar a ressurreição – concepção advinda da tradição cristã – não apenas para os corpos humanos, mas para o Corpo Maior, o corpo da terra. A relacionalidade e a interdependência entre as pessoas e entre elas e a Terra devem ser reconhecidas como variáveis importantes no surgimento de ações éticas (GEBARA, 2017).

Outro importante ponto metodológico da dinâmica de relacionalidade é o ouvir outras vozes, “sair” e desafiar a narrativa única que é promovida pelo Norte Global. Um movimento pós-colonial e decolonial se faz necessário na categoria da relacionalidade, reconhecendo e aprofundando as teorias e epistemologias do Sul Global. É fundamental compreender como as identidades são forjadas a partir de locais de opressão e das lógicas ambivalentes do poder. O “híbrido colonial e a articulação do espaço ambivalente onde o rito do poder é encenado no espaço de desejo, tomando seus objetos ao mesmo tempo disciplinares e disseminatórios” (BHABHA, 2001, p. 163). Esse reconhecimento se passa pelas estruturas ambivalentes das relações híbridas e, de igual maneira, dos complexos desejos que circulam no chão do império. A opressão, nesse sentido, é a supressão da relacionalidade, a qual é testificada por doutrinas de separação e de legitimação de inúmeras violências.

A busca pela relacionalidade identitária é uma estratégia de sobrevivência que desafia a lógica do Um, fazendo que a “polidoxia em si mesma seja um dom ambivalente” (KELLER; SCHNEIDER, 2010, p. 10), alargando a imaginação teológica por intermédio de noções de identidades fluídas e de um horizonte pacífico que une e desdobra-se. A relacionalidade na polidoxia é orientada por uma atração ambivalente, de esperanças incertas e de uma atenção aos últimos, minorias sempre distintas e particulares.

## Ortodoxia e Heresia

A polidoxia não é uma mera oposição à ortodoxia, pois possuem uma relação complexa. Seria uma redução contrapor a ortodoxia (uno, certezas, autonomia) à polidoxia (multiplicidade, incertezas, relações), visto que muitos valores desta (catafático, apofático, trinitário) também emergem da tradição ortodoxa. Dessa forma, a polidoxia não é uma oposição à Unidade, mas se difere para além e com a Unidade, em uma complexa intra-atividade (RUBENSTEIN, 2014). Essa intra-atividade se expressa de inúmeras maneiras, como na distinção de ortodoxia e de heresia, que estabelece um “certo” por si só e pune, ridiculariza, menospreza e aniquila tudo aquilo que difere disso.

A ortodoxia surge posteriormente às “heresias” e é marcada pela vontade de dominar e de suprimir o diferente (BURRUS, 2014). Dessa maneira, a heterodoxia pode ser compreendida como sendo constitutiva da ortodoxia, pois esta reprime os outros posicionamentos (RUBENSTEIN, 2014). Porém, a

dita ortodoxia não é tão unificada como se parece. Basta imaginar no contexto cristão a pluralidade dos quatro evangelhos canônicos, a complexidade cultural e religiosa no antigo oriente, os múltiplos concílios, doutores e padres, madres, discutindo entre si. Assim sendo, a ortodoxia em si mesma já é sempre uma polidoxia (KELLER; SCHNEIDER, 2010).

É necessário certo cuidado para que nesse investimento de abertura, comparado à ortodoxia, não se repliquem as mesmas operações de poder que a polidoxia critica. A ortodoxia clama por uma única visão epistemológica, a partir da visão da unidade da fé, do credo, da doutrina. Assim, a polidoxia, embora resistindo ao olhar de polidoxia *versus* ortodoxia, procura a abertura de epistemologias para além da construção ocidental do conhecimento, que muitas vezes promove violências coloniais de gênero e de sexualidade, de raça e de ecologia. Por essa razão, é necessário lembrar que a visão do Iluminismo não é a única maneira de compreender a verdade cristã (CRAIGO-SNELL, 2014).

O conceito de polidoxia é uma referência teológica importante para a construção de imaginários dialógicos no contexto das aproximações e de diálogos inter-religiosos (RIBEIRO, 2017b). A sua tarefa é expor todas essas multiplicidades constitutivas na ortodoxia e oferecer de volta recursos revisionais para ações e maturações teológicas.

## A contribuição de Kwok Pui-Lan

Nesta pesquisa, afirmou-se que, para a abordagem do pluralismo religioso, faz-se necessária a superação do binômio ortodoxia-heterodoxia, uma vez que este, em geral, gera formas excludentes. Quando a heterodoxia é vista como heresia a partir de mecanismos coercitivos institucionais das diferentes religiões, os processos de exclusão se acentuam. Considerando-se o contexto de hegemonia do amálgama Ocidente-modernidade-cristianismo-capitalismo, o qual já foi referido, tem-se no conceito de polidoxia uma referência teológica importante para a construção de imaginários dialógicos no contexto das aproximações e dos diálogos inter-religiosos.

Recorreu-se ao “termo *polidoxia* a fim de captar a ideia de que os cristãos não têm monopólio da revelação de Deus, e que a divindade deveria ser compreendida em termos de multiplicidade, irrestringibilidade e relacionalidade” (PUI-LAN, 2015, p. 74, grifo do autor). Nessa direção, reforçam-se a diversidade, a pluralidade e a fluidez e a variedade da linguagem humana e suas falas acerca do sagrado.

Por intermédio da polidoxia, Pui-Lan expõe os limites da razão ocidental e apresenta a perspectiva de uma ética de alteridade. Ao demonstrar que a alteridade é constitutiva do ser – que, de fato, é sempre inter-ser –, Pui-Lan mostra que o diálogo interfé é um canal de construção de uma cultura da solidariedade e da paz com justiça.

Kwok Pui-Lan afirma que diálogo interfé é um conceito mais assertivo do que inter-religioso. Para ela, este é um diálogo entre cristianismo e outras religiões, mas o interfé de um encontro de pessoas com uma fé viva dialogando. A expressão “interfé” se dá de maneira mais ampla, pois indica “que as conversações e interações estão acontecendo entre pessoas que pertencem a credos, e não entre religiões em si, entre religiões como sistemas de crenças e práticas” (PUI-LAN, 2015, p. 21). Quando se sai do *ethos* institucional e passa-se para a complexidade da vida e das interações humanas, a dinâmica do diálogo interfé se dá de uma maneira orgânica e entrelaçada. Por essa razão, Kwok Pui-Lan acredita que “O diálogo interfé se beneficiaria das intuições de estudos pós-coloniais, que questionam como o eu e o outro, o centro e a periferia, o dominador cultural e o marginalizado foram construídos” (PUI-LAN, 2015, p. 32).

É importante reconhecer que o diálogo interfé sempre aconteceu nas comunidades colonizadas e marginalizadas por meio das relações cotidianas, dos entrelaçamentos e das negociações identitárias da própria comunidade e das uniões e dos ajustamentos para a sobrevivência e para a resistência. É o diálogo dos leigos, das pessoas de base, que se unem e aprendem umas com as outras a dinâmica da vida e fé. Ele se preocupa com as epistemologias envolvidas no diálogo. Reflexões acerca dos referenciais teóricos sobre religião, identidades e espiritualidades devem ser tomadas em conta, pois, caso contrário, o diálogo interfé cometeria os mesmos erros coloniais e elitistas. É necessária uma abertura ao Outro, de modo que todos os conceitos e pré-conceitos sejam deixados de lado, e é preciso que esse Outro se defina a partir de si. Apenas dessa maneira será possível experimentar a dinâmica do diálogo interfé em plenitude: no meio e para o povo.

Essa ideia está associada à noção de “hibridismo”, já vista nessas reflexões. Pui-Lan sugere, para além da noção identitária branca, masculina e cristã do eu como ser autônomo, a teoria do eu-em-relação. Pautada na ideia de que todos somos híbridos e de que não há identidade pura ou isenta de intercambiamentos simbólicos, ela propõe três razões pelas quais o hibridismo pode favorecer o diálogo interfé.

Em primeiro lugar, nossa identidade híbrida pode estimular conexões com membros de fora do nosso grupo. [...]. Em segundo lugar, a identidade híbrida leva em conta a identificação parcial de identidades sobrepostas, o que possibilita acontecer a colaboração para além das fronteiras religiosas. [...]. Em terceiro lugar, a identidade híbrida desafia a pureza que leva em conta a dupla ou múltipla pertença religiosa (PUI-LAN, 2015, p. 62).

Como a autora ressalta, as identidades híbridas desafiam as noções da pureza identitária. Atualmente, nas discussões sobre o diálogo interfé, a múltipla pertença religiosa tem aparecido constantemente. Pode-se dizer que ela é um conceito ocidental para um fenômeno que tem acontecido em toda história e cultura do mundo. É necessário compreendê-lo a partir dos deslocamentos territoriais advindos da colonização. O hibridismo religioso nem sempre é uma escolha espiritual, mas sim uma estratégia de sobrevivência de povos que foram deslocados de seus lugares de origem e colonizados em suas culturas e manifestações religiosas. Muitas vezes a múltipla pertença religiosa é apenas considerada a partir do Paradigma das Religiões Mundiais, influenciado pelos conceitos de religião pós-protestantismo, que privilegiam certa forma de participação, baseada na afiliação, na crença, na interioridade e no individualismo de modo que nem todas as formas de múltipla pertença religiosa recebem a devida consideração. Sendo assim, a múltipla pertença religiosa “é, na verdade, um termo colonizado, baseado na superioridade desses valores e definições, que negam ou eliminam as experiências dos povos marginalizados” (CRIST, 2017, p. 17).

Ainda em relação à noção de hibridismo, Pui-Lan novamente chama a atenção para as armadilhas conceituais que muitas vezes surgem pelo caminho teórico. Para ela:

[...] a compreensão de identidade híbrida aponta para a formação da identidade como um processo dinâmico e fluido, de tal modo que as pessoas podem mudar ao longo do tempo como resultado da interação com outros. No diálogo interfé, às vezes há o receio de que perderemos nosso compromisso religioso se formos abertos a outras tradições. Esse temor, no entanto, baseia-se em uma compreensão estática do eu. Se compreendermos o eu como uma rede de relações a interagir constantemente com outras, seremos mais abertos à transformação e à mudança (PUI-LAN, 2015, p. 64).

“O hibridismo sempre tem uma dimensão de ambivalência, porque significa a fragmentação do sujeito nos circuitos do poder na época colonial” (PUI-LAN, 2015, p. 66). Essa visão, em consonância com a noção de ambivalência de Homi Bhabha, coopera para evitar relativismos multiculturalistas que possam instrumentalizar o pluralismo religioso, assimilando-o à dinâmica do capitalismo globalizado. Para Pui-Lan, “quando se suprimem o contexto colonial e o corte político do hibridismo, é possível ser facilmente cooptado para glorificar o pluralismo e a multiplicidade em nosso mundo globalizado, com livre movimento de comércio e de capital” (PUI-LAN, 2015, p. 67).

A autora defende que as religiões, a despeito dos séculos de abusos engendrados pelo colonialismo e da violência dos fundamentalismos religiosos vigentes no passado e em nossos dias, podem contribuir efetivamente para um futuro de paz e de justiça da sociedade global. Conforme afirma a autora, “é imperioso para as pessoas de todos os credos trabalharem rumo a um futuro no qual a religião possa ser uma força não para a destruição, mas para o bem comum” (PUI-LAN, 2015, p. 32). A pressuposição das análises dela é que historicamente é possível constatar que as religiões estão se abrindo a uma postura dialógica. Esse processo está marcado por forças ambivalentes e ambíguas. Isso porque se por um lado há os esforços ecumênicos de tantos organismos e grupos ao redor do mundo, por outro também pode-se visualizar os mais diversos esforços fundamentalistas que eclodem no seio da sociedade. O debate sobre a construção de novos imaginários ganha força na medida em que se valoriza a concepção de que “se a religião quiser tornar-se uma força de construção da paz e não causa de intolerância e conflito, nova construção e novas relações com o ‘outro diferente quanto a religião’ devem ser buscadas” (PUI-LAN, 2015, p. 32).

Pui-Lan oferece vários elementos autocríticos para as avaliações dos movimentos ecumênicos, em especial no tocante às questões de gênero. Para ela, ouvir as vozes das mulheres é indispensável, pois “desafortunadamente, em muitos encontros ecumênicos e no Parlamento Mundial de Religiões, a participação das mulheres e suas vozes foram marginalizadas” (PUI-LAN, 2015, p. 33). Assim, uma vez que historicamente o diálogo inter-religioso tem sido predominantemente marcado pela majoritária presença masculina, a autora afirma que “o desafio do gênero é o desafio da alteridade, no qual a mulher, no diálogo, pode ser duplamente outra, se ela for mulher de outra crença em uma reunião constituída predominantemente por homens” (PUI-LAN, 2015, p. 35). Atenta às limitações e às insuficiências dos esforços da “boa vontade”, ou seja, ciente de que não basta “dar a voz” à outra pessoa para que o diálogo se estabeleça de forma justa e equitativa, Pui-Lan chama a atenção para dois conceitos fundamentais: os diferenciais de poder, já tratados nesta análise, e a noção de apropriação.

No tocante ao conceito de “diferença de poder”, Pui-Lan constata que “mulheres de credos diferentes não entram no diálogo em pé de igualdade” (PUI-LAN, 2015, p. 38). Para a autora, não basta que todos sejam colocados em posição de diálogo – a exemplo de mulheres cristãs e muçulmanas em torno de uma mesa –, se não forem levados em conta o lugar de onde cada pessoa ou grupo fala e age e as diferenças de poder a que estão circunscritas. O que pode ocorrer é que ao invés de privilegiar a alteridade, reforcem-se as subalternidades e a dominação. Para evitar esse tipo de equívoco, Pui-Lan defende que, desde a gênese dos processos de diálogo, é fundamental que sejam estabelecidas as linhas que orientarão o diálogo, explicitando e questionando os diferenciais de poder em questão, a fim de que haja uma descentralização e uma relativização do poder, de modo que a outra pessoa ou grupo não seja “constantemente forçada a comparar-se com a norma da maioria ou com a norma dominante” (PUI-LAN, 2015, p. 50).

Além disso, como a autora afirma, “no diálogo interfé, os participantes que pertencem à tradição dominante precisam instruir-se sobre as outras tradições religiosas a fim de conceder a todos as mesmas condições” (PUI-LAN, 2015, p. 51). “O reconhecimento recíproco está baseado no agir livre, despido de dominação e de exclusão, de modo que a liberdade de cada um fica protegida e garantida” (PUI-LAN, 2015, p. 82). Como exemplo, há avaliações em torno do diálogo cristão-muçulmano:

[...] o conhecimento acerca do complexo e multifacetado desenvolvimento das comunidades muçulmanas e das atividades das mulheres tornaria a mesa do diálogo mais acolhedora e aberta [...]. As mulheres muçulmanas as vezes expressam mal-estar quando sentem que as mulheres cristãs estão impondo sua agenda “liberal”. Na discussão dos papéis das mulheres em relação aos homens e na preferência sexual, algumas podem sentir-se incomodadas e pensar que não são tópicos adequados para o diálogo interfé. Portanto, expectativas e linhas de orientação claras devem ser estabelecidas no começo (PUI-LAN, 2015, p. 47).

A segunda contribuição crítica se refere à noção de “apropriação”. A respeito disso, Pui-Lan 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 é possível 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 em reuniões inter-religiosas que se deem na ausência de representantes índios, 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: a qual mostra que, a partir da ideia de que os índios estão em extinção, é 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 por meio de imaginações românticas e utópicas – a exemplo do bom selvagem; e (c) a culpa em busca de redenção: que leva pessoas brancas, cientes dos estragos realizados à cultura indígena, a se interessarem pelas culturas nativas a fim de que tenham os seus débitos emocionais sanados.

Com isso, por intermédio da polidoxia, Pui-Lan expõe os limites da razão ocidental e apresenta a magnitude de seu empreendimento, que é, sobretudo, ético. Rompendo com as pretensões totalitárias ocidentais, as quais, por meio do pensamento ontológico moderno pensam esgotar o outro no si, ela deseja abrir caminho para a alteridade. Para tanto, pretende superar concepções religiosas acerca das identidades religiosas que, a partir de prerrogativas exclusivistas de superioridade, inibem o acesso ao reconhecimento de ‘um outro’ que seja diferente do ‘mesmo’. Enfim, ao demonstrar que a alteridade é uma dimensão e uma realidade constitutiva do ser, compreendido sempre como inter-ser – ou seja, que o eu só é eu por conta de sua inter-ação com o outro –, Pui-Lan mostra que o diálogo interfé pode e muito contribuir para a superação da violência, de todos os tipos, e para a existência de uma cultura ecumênica da solidariedade, da justiça e da paz.



## Considerações Finais

Procurou-se nesta pesquisa indicar bases conceituais para análise dos espaços culturais fronteiriços nos quais as experiências religiosas diversificam-se, antagonizam-se ou aproximam-se. Entre tais bases, foram destacadas inicialmente as noções de entrelugar, de espaços fronteiriços e de polidoxia a partir de conceitos fundamentais dos estudos culturais advindos da produção teórica de Homi Bhabha, de Boaventura de Souza Santos e de Kwok Pui-Lan, procurando interagir esses conceitos com questões da realidade sociorreligiosa.

Mostrou-se que as perspectivas dos referidos autores representam uma das interpelações críticas mais agudas às formas dualistas de compreensão da realidade socioeconômica e cultural. Para as reflexões, especialmente no que comumente referiu-se à necessidade de alargamento de horizontes metodológicos para a compreensão das experiências religiosas, foi enfatizado que o local fronteiriço das culturas e hermenêuticas diatópicas, dentro do quadro da tarefa decolonial, são fundamentais no processo de estabelecer mediações socioanalíticas para as interpretações teológicas sobre o pluralismo religioso e de criar bases mais sólidas para os estudos da religião.

Os destaques foram, em primeiro lugar, ao que se refere à noção do entrelugar e à importância da negociação/tradução e da diferença cultural nas interpretações das experiências religiosas e em como elas interpelam direta ou indiretamente o debate sobre o pluralismo. Em seguida, viu-se a concepção de polidoxia, que ganha importância na medida em que evitaria interpretações e ações dicotômicas e bipolares no tocante às aproximações inter-religiosas, reforçando, assim, o “princípio pluralista”. Ela, constituída por intermédio da crítica e do desmascaramento do pensamento único, visa a superar o binômio ortodoxia/heresia, que em geral inibe a efetivação de diálogos autênticos.

Na análise, foram consideradas as variadas formas de hibridismo cultural vivido em diferentes contextos na atualidade. Ao mesmo tempo, reconheceu-se que as expressões religiosas são sempre polissêmicas, o que acarreta um duplo desafio de compreensão da relação entre religião e cultura.

Procurou-se realçar essas noções, não somente para uma compreensão mais apurada dos fenômenos religiosos, como também para as análises das relações inter-religiosas, uma vez que as concepções de “entrelugares”, de fronteiras e de polidoxia cooperam na desconstrução de imaginários de corte idealista que muitas vezes emergem de práticas e de formas de ecumenismo inter-religioso não muito atentas e sensíveis às diferenças religiosas.

Essas perspectivas contribuem para a tarefa de se repensar as categorias de religião e de identidade e de mergulhar, por exemplo, nas identidades múltiplas que são encontradas nos mais diversos cantos e localidades das cidades. O cotidiano é o espaço dialogal e de possibilidades de negociação e de reconstrução da vida. Como visto, as múltiplas pertencas religiosas, por exemplo, são “entrelugares” relacionados com a visão e com a maneira pela qual grupos subalternos se posicionam frente ao poder e como eles criam estratégias de empoderamento. Nesse sentido, essas múltiplas pertencas acabam por desestabilizar os diálogos inter-religiosos institucionais. Elas, ao contrário de serem vistas como obstáculos, podem ser compreendidas como possibilidades para que o diálogo inter-religioso, ou o diálogo interfé, rompa barreiras institucionais indevidas e seja construído na concretude da vida e nas relações do cotidiano.

Assim, o diálogo inter-religioso, que possui profunda influência do cristianismo formal e institucional, com sua ênfase em textos e em palavras, com suas lideranças e religião de elite masculina e branca, e com discussões acadêmicas e racionais sobre doutrinas, crenças e rituais, passa a encontrar intensos desafios. Entre várias perspectivas, a teologia feminista latino-americana, por exemplo, tem apontado ser urgente

e necessário descolonizar o diálogo inter-religioso para que ele possa contribuir efetivamente com a experiência da vida cotidiana, com seus dramas, limites e realizações. Nela, a fé representa mais do que discussões teológicas formais e tidas como “elevadas”. A fé se inclina a dar sentido à vida e empodera grupos para enfrentar a injustiça, a pobreza e as formas de violência advindas dos racismos, do machismo, da homofobia e de um leque considerável de consequências da colonização. Para essa tarefa de pensar uma hermenêutica latino-americana do diálogo, é fundamental ouvir as vozes das pessoas que ecoam do cotidiano e dos “entrelugares” das culturas.

As reflexões realçam dois aspectos: os diferenciais de poder e as formas de colonialidade presentes na sociedade e nas relações inter-religiosas. Eles, uma vez identificados, assumidos e equacionados criticamente, poderiam atenuar a reprodução de formas veladas de dominação e oferecer aos estudos de religião e também às dimensões práticas de diálogo e de cooperação inter-religiosas maior consistência conceitual.

## Referências

- ALMEIDA, E. A.; SILVA, J. F. Abya Yala como território epistêmico: pensamento decolonial como perspectiva teórica. *Revista Intertérios*, v. 1, n. 1, p. 43-64, 2015.
- ALTHAUS-REID, M. *Indecent theology*. Abingdon: Routledge, 2002.
- BHABHA, H. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- BURRUS, V. History, theology, orthodoxy, polydoxy. *Modern Theology*, v. 30, n. 3, p. 7-16, 2014.
- CASTRO-GOMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (ed.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.
- CRAIGO-SNELL, S. Tradition on fire: polydoxy, orthodoxy, and theological epistemology. *Modern Theology*, v. 30, n. 3, p. 17-33, 2014.
- CRIST, T. Discussing displacement: decolonizing multiple religious belonging. *The Journal of Interreligious Studies*, v. 2, p. 13-22, 2017.
- GEBARA, I. *Mulheres, religião e poder: ensaios feministas*. São Paulo: Terceira Via, 2017.
- GROSFUGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, B. S.; MENEZES, M. P. (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Cortez, 2010. p. 383-419.
- KELLER, C.; SCHNEIDER, L. (ed.). *Polydoxy: theology of multiplicity and relation*. Abingdon: Routledge, 2010. p. 8-10.
- KING, R. *Orientalism and religion: post-colonial theory, India and “The Mystic East”*. Abingdon: Routledge, 2013. p. 37.
- MIGNOLO, W. *Histórias locais - projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MIGNOLO, W. Delinking: the rethoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, p. 449-514, 2007.
- MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, n. 34, p. 287-324, 2008.
- PUI-LAN, K. *Globalização, gênero e construção da paz: o futuro do diálogo interfé*. São Paulo: Paulus, 2015. p. 21-82.
- RIBEIRO, C. O. O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação. *Revista de Cultura Teológica*, v. 25, n. 90, p. 234-257, 2017a.
- RIBEIRO, C. O. As noções de Polidoxia e de diferenciais de poder no contexto da relação entre imaginários e diálogos inter-religiosos. *Horizonte*, v. 15, n. 45, p. 40-67, 2017b.

- RIBEIRO, C. O. O princípio pluralista como elemento articulador de pesquisas na área Ciência da Religião e Teologia. *Rever: Revista de Estudos da Religião*, v. 19, n. 2, p. 65-86, 2019.
- RUBENSTEIN, M.-J. Introducing Polydoxy. *Modern Theology*, v. 30, n. 3, p. 1-6, 2014.
- SANTOS, B. S. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 2010a.
- SANTOS, B. S. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2010b.
- SCHNEIDER, L. *Beyond monotheism: a theology of multiplicity*. Abingdon: Routledge, 2007.
- SWAMY, M. *The problem with interreligious dialogue: plurality, conflict and elitism in hindu-christian-muslim relations*. London: Bloomsbury Publishing, 2017. p. 87.

Como citar este artigo/How to cite this article

RIBEIRO, C.; TOSTES, A. Polidoxia, entrelugares e fronteiras da cultura e pluralismo religioso. *Reflexão*, 45, e204892, 2020. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v45e2020a4892>