



Ministério da Educação – Brasil
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM
Minas Gerais – Brasil
Revista Vozes dos Vales: Publicações Acadêmicas
ISSN: 2238-6424
QUALIS/CAPES – LATINDEX
Nº. 20 – Ano X – 10/2021
<http://www.ufvjm.edu.br/vozes>

Religião popular e sincretismo na América Latina: uma análise decolonial

Prof^a. Dr^a. Monica Giraldo Hortegas
Doutora em Ciência da Religião pela Universidade
Federal de Juiz de Fora – UFJF/MG - Brasil
Pós-Doutoranda em Psicologia na Universidade
Federal de São João del-Rei - UFSJ/MG - Brasil
Docente do Centro Universitário Fundação São José FSJ/Itaperuna/RJ – Brasil
<http://lattes.cnpq.br/2772431748997767>
E-mail: mhortegas@hotmail.com

Resumo: Religiões populares foram, por muito tempo, desvalorizadas em prol de religiões institucionalizadas com seus espaços estruturados, dogmas e ritos. A partir de uma análise decolonial, é possível perceber o valor das religiões que surgem da relação do povo com suas raízes, seu percurso histórico, suas dores, suas alegrias. As tradições populares na América Latina trazem essa perspectiva de uma outra lógica, que não a colonial e surgem na mistura tão peculiar de etnias, credos e culturas locais. O presente artigo buscou ilustrar essa variedade apontando casos específicos na Argentina, Equador, México e Brasil, sob a ótica decolonial de autores latino-americanos como Aníbal Quijano e Walter Mignolo. As religiões populares e sua riqueza de sincretismos mostram um valor que transborda de esperança e que alicerça sentidos para as pessoas simples, os excluídos, os silenciados, os que sofrem. Elas não caminham para sua formalização. Elas já são plenas em si mesmas.

Palavras-Chave: Religião popular. Sincretismo. Decolonialidade. América Latina.

Introdução

“Arroz deu cacho e o feijão floriô,
milho na palha, coração cheio de amor”.¹

Nietzsche, como um crítico da modernidade, anunciou a morte de Deus. Em *Gaia Ciência*, ele diz: “Nós o matamos, vocês e eu! Somos nós os seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu uma esponja para apagar o horizonte inteiro?” (NIETZSCHE, 2010, p. 116). A morte de Deus aqui colocada não seria o fim da religião. O Deus-fundamento último, base da cosmovisão teocrática europeia é que não teria mais espaço (VATTIMO, 2002, p. 9) em um mundo que se modificava. Já não havia mais espaço para uma única verdade última. A dessacralização do mundo de espalhava por todos os âmbitos da vida humana. Mas, seria este mundo secularizado a confirmação do enfraquecimento do fato religioso ou a possibilidade de ver nascer novos deuses, ou melhor, ter a religião ressignificada? (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 30)

Antes de responder este questionamento, algumas reflexões têm colocado a *descoberta* da América Latina como um marco crucial para compreender a modernidade e as mudanças políticas, econômicas, sociais e religiosas que se sucederam. Segundo Walter Mignolo,

América é inseparável da ideia de modernidade e ambos são a representação de projetos imperiais e os desígnios para o mundo criado por atores e instituições europeias que os levaram a cabo. A invenção de América foi um dos pontos nodais que permitiram criar condições necessárias para a expansão imperial e para a existência de um estilo de vida europeu que funcionou como modelo de progresso para a humanidade (MIGNOLO, 2007, p. 31-32).

Chegar na América não seria apenas mais um acontecimento da história, e sim um momento crucial. Ela surge na consciência europeia como uma grande extensão de terra que deveria ser apropriada e um povo que deveria ser explorado, sob a lógica da colonialidade. Esta seria uma matriz colonial de poder, conceito criado por Aníbal Quijano, para explicar o discurso fabricado da salvação, progresso

1 Início da canção-oração das missas do Movimento dos Sem-Terra do Assentamento Dênis Gonçalves em Juiz de Fora, Minas Gerais.

e modernização (MIGNOLO, 2007, p. 32). Uma lógica que impunha o controle, a dominação e a exploração nos tempos da colônia, mas que ainda hoje segue, silenciando e excluindo povos. Como duas faces da mesma moeda, colonialidade - e não mais colonização - e modernidade, com a base nos ideais cristãos ocidentais seria a única verdade possível e aplicada a todos os habitantes do planeta.

O que se aprende como uma verdade, como algo natural, universal, é que a América teria sido *descoberta* por navegantes europeus quando se buscava a rota para as Índias Orientais, e a partir daí, incorporada, *naturalmente*, como o quarto continente. Até então, já que não era conhecida pelos europeus, ela não existia. Cristovão Colombo foi o primeiro europeu a chegar nestas terras, mas afirmava que estava nas Índias. Em novo discurso, Américo Vespúcio percebeu que as estrelas que olhava desde o sul da Brasil não eram as mesmas de quando estivera no Mediterrâneo, e, *descobrimdo* este novo continente, passa-se a ser chamado América. Seu nome foi dado para seguir os demais termos Ásia, África e Europa, todos no feminino. Vinculado ao cristianismo europeu, a colonização destas *novas* terras seguiu um mesmo movimento: apropriação de terra, exploração da mão de obra, imposição dos idiomas imperiais e da religião, controle do conhecimento e da subjetividade. Nas bases deste pensamento, encontra-se o cristianismo. Foi a cosmologia cristã que incorporou a América como o quarto elemento. O mapa cristão *Tem O*, de Isidoro de Sevilla, desde o século IX, mostrava que anteriormente a divisão se dava em três partes, sob o olhar europeu. A Ásia, situada na metade superior do círculo e a Europa e África dividindo igualmente a metade inferior da mesma figura. Era uma divisão tripartida, cada parte dedicada a um dos filhos de Noé e já imaginada por Santo Agostinho, na obra *Cidade de Deus*. Ásia a Sem, África a Cam e Europa a Jafet. O quarto continente, vindo posteriormente, recebeu o nome de Novo Mundo e novo mapa foi traçado, colocando Ásia e Europa na metade superior e África e América na parte inferior da circunferência (MIGNOLO, 2007, p. 52).

A ampla aceitação na atualidade da divisão destes continentes não quer dizer que ela não traga, em seu cerne, construções elaboradas a partir das forças de poder que a constituíram. Para ajudar a refletir sobre essas construções, suas

consequências, resistências, lutas e outras possibilidades, diversos autores propuseram uma nova forma de pensar sobre a América, afastada da perspectiva europeia, eurocêntrica.

Antes de se pensar propriamente na América, pesquisadores já vinham estudando os impactos a partir das epistemologias de poder e dominação eurocêntricas. Seus primeiros pensadores, buscaram entender os acontecimentos da Ásia e África, com os chamados estudos subalternos. Posteriormente essas pesquisas se ampliam e passam a fazer parte do pós-colonialismo. O que se percebia era que as diversas formas de dominação possuíam como pano de fundo a hierarquia étnico-racial do europeu em relação ao não-europeu, dando a este último a posição de subalternidade. Foram críticas que permitiram estudar a relação entre os países ditos *subdesenvolvidos* e os *desenvolvidos* e perceber as formas de violência que ultrapassaram o período colonial e que persistiriam até os dias de hoje. Autores como Boaventura de Souza Santos sugeriram uma nova reflexão que ganhou o nome de epistemologia do sul. Seria o início da possibilidade de se pensar que grupos subalternos deveriam ser escutados, construir sua própria história, ter um lugar de fala (SILVA; PROCÓPIO, 2019, p.21).

Anibal Quijano e Walter D. Mignolo, autores latino-americanos entre outros, inauguraram uma reflexão decolonial que partia do continente latino-americano refletindo sobre a matriz de poder colonial que sustentou este continente no período inicial da colonização mas que ainda hoje persiste no imaginário contemporâneo. De colonização passe-se ao poder da colonialidade. Seria o lado oculto ou obscuro da modernidade. Com o ideal “colonial/moderno, capitalista e eurocentrado, essa matriz tem a pretensão de ser a exclusiva produtora e protagonista da modernidade” (QUIJANO, 2005, p. 112).

Segundo Anibal Quijano, a colonialidade seria um padrão de poder, que existiria não apenas no período da colônia, mas que segue até os dias de hoje. Segundo ele, a ideia de raça, foi o elemento constitutivo que criou uma hierarquia entre o homem branco europeu e o restante da população. Aos negros, indígenas ou mulheres cabia o silenciamento, o não lugar. (QUIJANO, 2005, p. 111). Etnia

equivaleria à raça. Ela não categorizava os indivíduos em relação à cor da pele ou traços culturais, mas sim, dava o nível de superioridade ou inferioridade na comunidade (MIGNOLO, 2007, p. 11). Este padrão, inaugurado na América Latina, se perpetua, segundo ele, nas formas de controle da subjetividade, controle de trabalho e classificação racial e social da população mundial. A isso se soma a uma má condução da economia, da política, da ecologia.

O progresso acompanhou a dispensabilidade da vida humana em sua mais aberrante característica e que traz o racismo até os dias de hoje e onde é possível falar em necropolítica e todo o preconceito e injustiça que ela comporta. Este termo, criado por Achille Mbembe, seria a expressão da soberania que reside na capacidade de dizer quem pode viver e quem deve morrer (MBEMBE, 2016, p. 123). Se antes isso era definido pelas regras duras da escravidão, e posteriormente com o nazismo, hoje ocorre nas políticas públicas com suas novas tecnologias de destruição.

Assim como conceituar raça já era sustentado pelo racismo, da mesma forma se deu com conceitos como sexo, natureza e religião. A ideia de sexo já trazia em si o sexismo. E isso permitia que a mulher fosse tida como objeto. No caso das negras escravas, para procriar e no caso das indígenas caçadas a laço, para satisfazer sexualmente aqueles que se denominavam seus donos. Hoje isto reafirma os abusos e crimes, como estupros e feminicídios. Da mesma forma a natureza, que antes fazia parte da própria construção do humano, agora, apropriada pelo europeu, perde seu valor de vida. Segundo a visão eurocêntrica, a América Latina seria uma enorme superfície de terra, apenas vista como recursos minerais, obra de obra barata (MIGNOLO, 2007, p. 38). Foi desta forma que o pau-brasil foi levado para o exterior como comércio e até o dia de hoje vemos, na venda dos minérios, a exploração da terra. Religião, por esta ótica, apartada do cristianismo, era apenas considerada como mágica, primitiva e demoníaca.

A religião e a modernidade

Da base fundamentada na teologia, a consciência europeia passa à egologia, onde o marco central do conhecimento sai de Deus e se localiza no eu, a partir dos ideais de Descartes. A partir de suas ideias, a religião passa a assumir uma das esferas da sociedade, e não sua totalidade. A secularização, portanto, diria respeito ao processo de separação da religião do todo e, em conjunto com os avanços tecnológicos e científicos, dessacralizaria os âmbitos da vida humana (RICHARD; IRARRAZAVAL, 1981, p. 13).

Seria necessário perceber que todo o fundamento desta lógica colonial de poder estaria em crise e que seria preciso um movimento oposto, um decolonizar padrões que poderiam colocar em risco a própria humanidade como um todo. A própria ideia de América teria sido uma invenção forjada, que se deu no processo da história colonial europeia, e que gerou a apropriação de um continente, o controle das pessoas e a condução de uma manipulação nefasta para a maioria da população (MIGNOLO, 2007, p. 29). A América Latina, segundo os autores decoloniais, foi o nome escolhido para denominar a restauração da civilização europeia, cristã e latina nas *terras descobertas*, com a intenção das novas elites locais passarem a ter sua inclusão na modernidade (MIGNOLO, 2007, p. 81). Mas antes disso, o território americano já existia com suas culturas próprias e cada região já tinha inclusive nomes de localização como Tawantinsuyu, para os incas, Anáhuac, para os astecas (MIGNOLO, 2017, p. 3) e Abya-Yala na região do Panamá. O termo América Latina não fazia sentido para eles. E assim, indígenas e posteriormente os afrodiáspóricos, a partir da narrativa de uma raça superior branca européia, foram silenciados, excluídos de sua própria noção de cultura e afastados de uma atuação histórica. Essa ferida colonial, segundo estes autores, ainda existe e é ela que potencializa a necessidade de mudanças (MIGNOLO, 2007, p. 97).

É muito importante compreender que a partir da vertente decolonial é possível perceber as muitas vozes, os muitos rostos do continente. Com ela surge também o fenômeno religioso renovado, com uma perspectiva policromática, que não cabe mais repetir um discurso que reafirma um sistema violento, agressor e desumano.

Marco Lucchesi, presidente da Academia Brasileira de Letras, proferiu na aula magna da Universidade Federal do Rio de Janeiro de 2019 sobre o valor da diversidade. Segundo ele, é ela que nos salva. Diversidade diz respeito ao grau de heterogeneidade cultural e ela inclui pensar em cosmologias étnicas, religiosas e linguísticas. O pluralismo seria a ideologia que celebra a diversidade e, por isso, um conceito chave para compreender a religião com uma perspectiva decolonial. Ele é um sistema de valores, instituições ou mesmo processos que incluem a diversidade como um fator fundamental (SILVA; PROCÓPIO, 2019, p. 89). A análise para o fenômeno religioso não deve se dar a partir do pedestal eurocêntrico de outrora. Ela é gerada nos entre-lugares, nas bordas das instituições, nas ruas, nos corpos que foram silenciados historicamente. Ela acontece a partir da ferida colonial e traz novas demandas, lúcidas, arejadas para este espaço que ainda tem tanto para produzir. Para Claudio Ribeiro, enquanto um princípio, o pluralismo passa a ser um instrumento de avaliação mais amplo, que contempla as culturas invisíveis, subalternizadas (RIBEIRO, 2017, p. 238).

Embora a tradição cristã esteja na base da matriz colonial de poder, a religião é, também, uma importante força decolonial. Não a religião como entendida em termos institucionais, mas o conhecimento das diversas tradições, sejam dos povos originários, sejam dos afrodescendentes, seja na grande mistura de tradições e particularidades religiosas e que são capazes de ressignificar identidades e novos caminhos de ação. O próprio cristianismo, de forma crítica, pode ofertar novas possibilidades, como é o caso da Teologia da Libertação, atenta aos pobres e aos silenciados pela história. É uma ampliação epistêmica que rompe com dicotomias como corpo e alma, sujeito e objeto, natureza e cultura, imanência e transcendência.

Segundo Hervieu-Léger, modernidade e religião não são incompatíveis. “São processos em movimento, de decomposição e recomposição. Surgem novas configurações religiosas, mais maleáveis e fluidas” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 20). Elas continuam necessárias enquanto resposta, enquanto sentido para o tempo de caos, de guerra, de corrupção, de intolerância em que vivemos (DaMATTA, 1986, p. 112). Para Hervieu-Léger, a modernidade possibilitou duas imagens na relação entre o humano e a religiosidade. A primeira se refere ao convertido. Seriam identidades

religiosas em movimento, onde há mudança ou afirmação de uma escolha institucional. O segundo caso é o do peregrino. Este, constrói sua própria narrativa em confronto com as tradições (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 116). O próprio indivíduo se constitui como resposta (SANTOS, 1994, p. 32).

Nesse contexto, para além das tradições religiosas institucionalizadas, com seus próprios sistemas de dogmas, rituais, códigos morais e valores, surge a religião popular. Mas esta, segundo Irarrazaval, não é um conflito entre religião e secularização. Ela surge enquanto religião na oposição por religiões sustentadas por elites (IRRARAZAVAL, 1998, p. 113).

As elites, sejam das igrejas ou das que elaboram os sistemas políticos da atualidade, ainda sustentam essa mesma matriz colonial de poder que se inaugurou desde os tempos da colonização e que segue a voz dos indígenas, dos negros, das mulheres, enfim, dos marginalizados, dos excluídos ao longo da história (MIGNOLO, 2007, p. 11). Assim, a religião popular, segundo Irarrazaval, surgida no contexto da América Latina, ressalta além da vivência religiosa, a expressão contrária à subordinação de grupos dominantes. Ela não é uma inimiga da religião e nem sua degradação. Religião popular, como prática contra a opressão, é expressão de resistência e um espaço para a reconstrução de identidades que foram silenciadas. Ela surge a partir da ferida colonial; ela decolonializa. Ela rompe com as estruturas de poder. Ela gera criatividade, sabedoria, sentido e alegria (IRARRAZAVAL, 1998, p. 113). Seria uma crítica às manifestações religiosas dominantes, um dos caminhos para a libertação e manutenção de uma ética revolucionária (RICHARD; IRARRAZAVAL, 1981, p. 13).

Há de se ter o cuidado, porém, para não pensar a matriz colonial de poder unicamente no âmbito da religião institucional e a resistência apenas nas religiões populares. Muitas vezes os discursos se entrecruzam e é preciso estar atento a ele para perceber se há mecanismos coloniais sobre o que a princípio seria decolonial. Religião popular, portanto, é muito mais do que uma prática religiosa. Ela inclui pensar nas heranças coloniais, na modernização que se faz de forma desigual, na crise estrutural da atualidade, na migração, na urbanização. Ela é complexa e

multifacetada (IRARRAZAVAL, 1998, p. 113). Não mais atendendo aos sistemas religiosos fechados ou engessados, ela se dá como expressão do sincretismo, um encontro de formas religiosas diferentes, e que não necessariamente tendem a uma síntese. Há muitas vezes, uma sobreposição de símbolos e significados (STEIL, 2001, p. 30-31). Para entender melhor este conceito, diz Carlos Alberto Steil,

a experiência religiosa proporcionada pela tradição popular é a de que o sagrado irrompe no mundo de muitas formas e por muitas mediações, assumindo expressões múltiplas e diversificadas para além das fronteiras das religiões institucionalizadas. Cabe ao praticante beber de todas as fontes, de modo que o sincretismo é a própria condição de acesso à plenitude e multiplicidade do sagrado (STEIL, 2001, p. 32).

Assim, é na fronteira dos sistemas religiosos que o fiel comunga. É ali que o sagrado se manifesta e se torna acessível (STEIL, 2001, p. 32). Esse sincretismo, para além das instituições ou em suas fronteiras seria como uma colagem. A identidade não é mais herdada e sim construída, com dimensões éticas, emocionais e comunitárias colocadas em conjunto (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 22).

A religião popular se dá de muitas e variadas maneiras. Elas incluem pensar nos cultos aos antepassados, nas celebrações aos ciclos da natureza, a vida e a morte, cura para doenças, bençãos, cantos, danças, procissões, romarias, devoções, celebrações, festas. A organização da religião popular é principalmente festiva. A linguagem da alegria é o modo como se expressam. No limite, a religião aqui é um modo de vida (RICHARD; IRARRAZAVAL, 1981, p. 119).

A difunta Correa na Argentina

Enquanto as tradições cristãs enfatizam a trindade pai, filho e espírito santo, muitas das religiões populares valorizam a figura feminina, materna, cuidadora. Deolinda Antonia Correa, ou *la difunta Correa* como é conhecida é um desses casos. Sua história remonta ao início do século XIX na Argentina. Dizem que em 1835 eclode uma guerra civil na região argentina em que vivia. Seu marido foi convocado para a luta. Angustiada pelo marido ausente e sendo assediada pelo governante local, decide sair de casa e ir para *La Rioja*, onde os soldados se reuniam. Seguindo as pegadas deixadas pelas tropas, ela adentra os desertos da

região de *San Juan*, levando apenas seu filho, água e um pouco de comida. Não resistindo à sede e à aridez da região, ela abraça seu filho e morre sob às sombras de uma árvore. Passando por ali pessoas das tropas, viram seu cadáver, mas a criança ainda estava sendo amamentada. Seus seios ainda produziam leite que o bebê continuava ingerindo (BRUTTO, 2004, p. 13).

Entre as diversas versões que existem sobre o ocorrido, há variações sobre seu nome, sobre a volta ou não de seu marido no fim da guerra, sobre a vida do filho (BRUTTO, 2004, p. 11). Ela foi enterrada em *Vallecito* e a região passou a ser local de peregrinação não apenas de argentinos, mas também de chilenos e bolivianos que lhe rendem culto e pedem milagres. Hoje ela possui um santuário onde é sempre lembrado o milagre da vida, do qual ela é um grande símbolo. Durante o ano são diversas festividades que promovem as visitas, incluindo a Páscoa e o dia de Finados, e lhe trazem velas, flores e água. Uma das homenagens poéticas que lhe fizeram, escrita por Leonidas Escudero mostra o sentimento de que todos são seus filhos, evidenciando o impacto na própria subjetividade a partir de uma devoção popular e a possibilidade dela ser um símbolo materno daqueles que são esquecidos e excluídos da sociedade. Mesmo sendo uma imagem branca europeia, ela não traz em si a matriz do poder colonial. Assim mostra o poema:

*El cielo enciende alguna estrella sobre
los jarillales ya oscurecidos.
Monte achaparrado donde ha muerto
y vive la Difunta Correa.
Y es su hijo quien llora
en tanta soledad viento frío.
Y ese es mi estar aquí en el inmenso
campo santo de ella, bravía sed a donde vine para
en lo que me es sentir,
tras el pájaro huyente del día
la unión con la Madre (ESCUDERO apud PASTOR, 2018).*

É nesse mesmo país, que as *madres de la Plaza de Mayo* acolhem não apenas seus filhos desaparecidos e mortos pela ditadura na Argentina, mas todos aqueles que foram injustiçados. Já não se sentem mães apenas de cada filho. Socializam essa maternidade para todas as vítimas da repressão, para todos aqueles que lutam pela igualdade social não apenas da Argentina, mas do mundo

(BONAFINI, 2002). Se aqui não se fala em uma religião institucional, é possível alargar epistemologicamente a ideia de religião, para incluir o próprio pulsar da vida, como nos auxilia pensadores não ocidentais tais como Nishitani Keiji da Escola de Kyoto. Religião em um sentido amplo, não institucional, não seria apenas a relação com a transcendência, mas com a própria existência (HEISIG, 2007, p. 394).

Mama Negra: o caso equatoriano

Uma importante figura feminina das festas religiosas populares é a da *Mama Negra* no Equador. Celebrada duas vezes por ano, a primeira, nos dias vinte e três e vinte e quatro de setembro, se insere dentro das festividades à *Virgen de las Mercedes*, patrona do Equador e protetora dos cristãos. Neste dia ela é celebrada pelos indígenas, mestiços e classes mais pobres da população. A segunda, no décimo-primeiro dia de novembro, coincide com a independência da região de *Latacunga*, e se atribui à libertação dos negros (SCHNEIDER, 2007, P. 158) evidenciando o multiculturalismo desta imagem em solo equatoriano. Neste dia, além dos negros da região, ela é cultuada pelos brancos das camadas mais ricas da sociedade, como uma forma de arrependimento pelo sofrimento causado na época da escravidão.

As duas diferentes comemorações de *Mama Negra* têm em suas bases um mesmo conteúdo que a sustenta. É o tema da resistência frente aos colonizadores espanhóis e a libertação. Há versões que a *Mama Negra* era cozinheira da Virgem Maria, associando-a simbolicamente ao serviço do cristianismo. Mas, se é possível vinculá-la à religião católica, sua figura não é submetida a ela (SCHNEIDER, 2007, p. 161).

Nas celebrações e desfiles, o grande símbolo é o da máscara negra, que, afirmando a presença indígena e afrodiaspórica, dá corpo ao que foi excluído pelo poder colonial. Os últimos acontecimentos do Equador mostram que ainda hoje é preciso lutar contra um sistema opressivo que valoriza o capital em oposição ao humano. Em 2008 houve uma importante representatividade indígena no governo e na Carta Fundamental do país instaurou-se um Estado Plurinacional. Estes projetos não estão finalizados. Os indígenas demandam um constante engajamento

intercultural, dialógico e interdisciplinar. pelo respeito à diferença, incluindo diferentes etnias, religiões, nacionalidades e idiomas indígenas (AFONSO; MAGALHÃES, 2011, p. 272). O último descontentamento do país, em 2019, a partir dos aumentos da gasolina, mostraram a força destes indígenas equatorianos quando, depois de dias de grande tensão social, puderam, representantes de seus diversos povos indígenas, em cadeia televisiva, dialogar com a presidência da República e estabelecer ações conjuntas para a solução dos problemas nacionais. Para eles, defender as tradições religiosas indígenas é também luta.

Nossa Senhora de Guadalupe: experiência mexicana

Outra importante figura das religiões populares é *Nuestra Señora de Guadalupe*. No México, no *Monte Teyepac*, o indígena Juan Diego tem a visão de Nossa Senhora, que conversa com ele e pede que a igreja local lhe construa uma casa. Para que o bispo da igreja pudesse crer no ocorrido, a Virgem lhe dá vários sinais para que os pudesse transmitir. O primeiro sinal se faz em forma de flores, inconcebíveis no frio da região de *Tepeyac*. No segundo sinal, ela se faz imagem, no manto de Juan Diego, aparecendo em um desenho de corpo inteiro. Como terceiro sinal, a santa afirma que seu tio Juan Bernardino estaria curado, o que de fato se confirmou (GARCIA, 2011, p. 422-426).

Diferente de ser uma santa europeia, esta, nasce do diálogo com um homem simples da tradição indígena local e, também, se mostra com a pele morena. Dizem que antes desta aparição, a região já possuía a adoração a uma divindade indígena que era conhecida como *Tonantzin-Cihuacoatl*, que, no idioma local de *nahuatl*, significa nossa mãe. Entretanto, no período colonial, tanto a imagem da santa quanto de Juan Diego eram retratados como brancos europeus, reforçando a matriz colonial de poder cristã-eurocêntrica (ZIRES, 2019, p. 194-198). A santa era festejada pelos indígenas no dia oito de setembro e pelos cristãos no dia doze de dezembro. Esta última data é a que prevalece hoje para os festejos nacionais. *Nuestra Señora de Guadalupe* é tida como a rainha do México e a Imperatriz da América e Juan Diego Cuauhtlatoatzin foi também canonizado pela igreja católica.

Desde seu primeiro diálogo ela mostra as fronteiras entre as diferentes culturas e a tentativa de imposição de um poder que sustenta a América Latina desde os tempos da colônia. Ao mesmo tempo, ela é a fusão de um rosto congregador, um rosto latino-americano. Na imagem-símbolo, há a união entre a cultura asteca e a cristã. Na conversa com Juan Diego, ela, como mãe, conversa com todos os latino-americanos, dando a proteção para os mais humildes: *¿No estoy aquí, yo, que soy tu madre?* (GARCIA, 2011, p. 429) Decolonizar não é eliminar a cultura europeia. É mais um espaço de coexistência e de um discurso que permanece exigindo diversidade, dignidade e paz.

É nesse mesmo México, sob a proteção de seu manto, que o Exército Zapatista de Libertação Nacional, mantém seu exército indígena, como um governo local e autônomo. Com a famosa exclamação de *Ya Basta!* o EZLN, em sua maioria indígena, defendia (e defende ainda hoje) um regime que traga dignidade, liberdade e justiça para seu povo (NETTO, 2007, p. 115). Os motivos religiosos deslocam-se do céu para a terra. Não são mais divinos. São humanos. No limite, é possível afirmar que a própria emoção revolucionária é também uma emoção religiosa (NETTO, 2007, p. 268).

As cirandas de Lia: honrando a herança brasileira

Lia de Itamaracá, no Brasil, é um importante exemplo no qual os limites do que seria a ideia de religião não são claros. Moradora da Ilha de Itamaracá, ela faz cirandas e tem levado multidões até a ilha para conhecê-la, dar as mãos, cantar e dançar com ela. Para ela “a ciranda não tem preconceito; na ciranda dança pobre, dança rico, dança aleijado, todo mundo! É uma maravilha. A ciranda casa e batiza” (NASCIMENTO apud OTELO; VIEIRA, 2016, p. 461-462).

Se em um primeiro momento pode-se pensar que isto é uma arte ou expressão de cultura popular, na base desta dança está uma visão arraigada na religiosidade de Lia. Batizada como Maria Madalena Correa do Nascimento, nasceu em 1944 em Itamaracá, Pernambuco. Se diz católica apostólica romana, mas também conta que seu terreiro é seu jardim. Filha de Iemanjá, diz que essa mãe é a dona do mar, de ponta a ponta. Este mar, que se um dia foi esvaziado pelo anúncio

de Nietzsche, voltou a transbordar através dos novos deuses criados pela fé simples das pessoas. A América Latina, fonte e chão destes diversos exemplos de fé, mostra como a religião se mistura com os movimentos e histórias locais, com as pessoas, trazendo alegria e esperança de dias mais justos.

Conclusão

A religiosidade popular é encontrada no mais simples, no chão batido, no céu aberto, na praia, na festa, nos movimentos sociais, na alegria, no corpo e no coração das pessoas. São diversos os exemplos ligados ao campesinato, aos indígenas, aos negros, às mulheres, aos sem-terra, aos excluídos da América Latina. É como eles gostam de dizer, “nossa fé” (IRARRAZAVAL, 1998, p. 113).

Para além de dogmas e ritos, se dá na própria celebração da vida e no cotidiano. Ela não almeja para si seu progresso, sua formalização, sua institucionalização. Ela basta em si mesma, com a fé de seus devotos, com as romarias simples, com pequenos gestos de gratidão em oferendas de flores e comidas, nas danças, nas canções, nas orações e na poesia.

É preciso encontrar não apenas poesia na oração mas também oração na poesia. Uma força maior que desloque a ideia de religião apenas de elites para que ela se espraie e ilumine cada casebre, cada rua, cada esquina, cada celebração, cada luta por ideais de fé, bondade e igualdade. Pensar a religião decolonialmente a partir do próprio solo latino-americano, é encontrar novos sentidos que incluam o popular, a voz e o coração do povo. Este é um caminho para pensar o futuro, para manter a religião viva e para que ela traga novos sentidos.

Referências

- AFONSO, Henrique Weil; MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. O Estado Plurinacional da Bolívia e do Equador: matrizes para uma releitura do direito internacional moderno. *Revista Brasileira de Direito Constitucional*. n. 17, 2011.
- BONAFINI, Hebe de. Entrevista a la presidenta de la Asociación Madres de la Plaza de Mayo. *Diário Página Digital*. Entrevistadores Luis Iramain e Gerardo Nielsen. 12 feb. 2002.
- BRUTTO, Bibiana Apolonia Del. La difunta correa. *VI Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.
- DaMATTA, Roberto. *O que faz o brasil Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- GARCIA, Javier. Guadalupe em la religiosidade del Pueblo de Mexico. *Ecclesia*, XXV, n. 4, 2011 - pp. 409-429
- HEISIG, James. Filosofia como Espiritualidade: O caminho da Escola de Quioto. In: YOSHINORI, Takeuchi (Org.). *A espiritualidade budista: China mais recente, Coréia, Japão e o mundo moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2007.p. 377- 399
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- IRARRAZAVAL, Diego. Religion popular em Latinoamérica. *Revista Actas Teológicas y Filosóficas*. Universidad Católica de Temuco. V. 4, n. 1, 1998.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Arte e Ensaios: revista do ppgav/ea/ufrrj, n. 32, 2016.
- MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- _____. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. v. 32, n. 94. 2017.
- NETTO, Sebastião Leal Ferreira Vargas. *A mística da resistência: culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos* (tese de doutorado) Universidade de São Paulo, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Gaia Ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2010.
- OTELLO, Renata Celina de Moraes; VIEIRA, Marcílio de Souza. A Mestra da Ciranda: Entrevista com Lia de Itamaracá. *Urdimento*, v.2, n.27, p.458-466, dez. 2016.
- PASTOR, Viviana. La Difunta Correa y su inevitable relación con la poesía . *El Tiempo de San Juan*. Disponível em: <https://www.tiempodesanjuan.com/fnsdifunta-correa/2018/1/19/la-difunta-correa-su-inevitable-relacion-con-la-poesia-203500.html> , 2018. Acesso em 03 jul. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O princípio pluralista: bases teóricas, conceituais e possibilidades de aplicação. *Revista de Cultura Teológica*, n. 90, 2017.

RICHARD, Pablo; IRARRAZAVAL, Diego. Religion y política em América Central: hacia una nueva interpretación de la religiosidade popular. Costa Rica: *Departamento ecumênico de investigación*, 1981.

SANTOS, Boaventura de Souza. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. *Tempo social*, São Paulo: USP, 1994.

SCHNEIDER, Daniela. La Mama Negra - ¿símbolo de la multiculturalidad ecuatoriana? Indiana, vol. 24, 2007, pp. 157-171 Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz Berlin, Alemania

SILVA; Anaxsuell Fernando da; PROCÓPIO, Carlos Eduardo Pinto. Colonialidades do Crer, do saber e do sentir: apontamentos para um debate epistemológico a partir do Sul e com o Sul. In: *Colonialidades do crer, do saber e do sentir: implicações epistemológicas nos estudos da religião. Revista de Ciências Sociais*. v. 50. N. 2, 2019.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e cultura. In: VALLA, Victor Vincent (org.) *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2001.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

ZIRES, Margarita. Desafios en el estudio de las imagenes religiosas. Un recorrido a través de la iconografía guadalupana. In: SUÁREZ, Hugo José; BARAJAS, Karina Bárcenas; MOLINA, Cecilia Delgado (coord.) *Estudiar el fenómeno religioso hoy: caminos metodológicos*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.

Processo de Avaliação por Pares: (*Blind Review* - Análise do Texto Anônimo)

Publicado na Revista Vozes dos Vales - www.ufvjm.edu.br/vozes em: 10/2021

Revista Científica Vozes dos Vales - UFVJM - Minas Gerais - Brasil

www.ufvjm.edu.br/vozes

www.facebook.com/revistavozesdosvales

UFVJM: 120.2.095-2011 - QUALIS/CAPES - LATINDEX: 22524 - ISSN: 2238-6424