



**Universidade Católica de Pernambuco
Pró-Reitoria Acadêmica – PRAC
Coordenação de Pós-Graduação
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião**

JUSSARA ROCHA KOURY

**RAÍZES ANTROPOLÓGICAS DO PRECONCEITO RELIGIOSO:
DIÁLOGO COM DARCY RIBEIRO**

Recife
Abril de 2017



**Universidade Católica de Pernambuco
Pró-Reitoria Acadêmica – PRAC
Coordenação de Pós-Graduação
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião**

JUSSARA ROCHA KOURY

**RAÍZES ANTROPOLÓGICAS DO PRECONCEITO RELIGIOSO:
DIÁLOGO COM DARCY RIBEIRO**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP).

Orientadora: Profa. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos

Recife
Abril de 2017



**Universidade Católica de Pernambuco
Pró-Reitoria Acadêmica – PRAC
Coordenação de Pós-Graduação
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião**

Jussara Rocha Koury

**RAÍZES ANTROPOLÓGICAS DO PRECONCEITO RELIGIOSO:
DIÁLOGO COM DARCY RIBEIRO**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Aprovada pela Banca Examinadora abaixo assinada.

Profa. Dra. Zuleica Dantas Pereira Costa
Orientadora e presidente da Banca

Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão
Titular Interno

Profa. Dra. Grazia Cribari Cardoso
Titular Externo

Recife, 07 de abril de 2017

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da Universidade, ou da autora e da orientadora.

K88r Koury, Jussara Rocha
 Raízes antropológicas do preconceito religioso :
 diálogo com Darcy Ribeiro / Jussara Rocha
 Koury ; orientador Zuleika Dantas Pereira Campos,
 2017.
 106 f.

 Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de
 Pernambuco. Pró-Reitoria Acadêmica. Coordenação Geral
 de Pós-Graduação. Mestrado em Ciências da Religião, 2017.

 1. Cultos afro-brasileiros. 2. Cristianismo - Brasil.
 3. Catequese. 4. Liberdade religiosa. 5. Discriminação -
 Aspectos antropológicos. 6. Igreja Católica. 7. Antropologia.
 I. Título.

CDU 261.7

AGRADECIMENTOS

Àquele a quem aprendi a chamar Deus, luz que conduz minha vida, o que sou, o que escrevo.

Senhora da Conceição, dona absoluta de mim.

Das, Toinho, Mano, Adília, Nena, João e seus rebentos, família-aconchego de minhas dores e alegrias.

Lourdes Gregório, pelos “candeeiros” a iluminar os passos.

Sandra Rios, pelo incentivo e amizade.

Maria do Carmo Costa, por ter me mostrado o caminho das pedras para o Mestrado em Ciências da Religião.

Sérgio Sezino Douets Vasconcelos, pelas conversas primeiras.

Teresa Nobre, pela compreensão de minhas inquietações.

Zuleica Dantas Pereira Campos, pelo acolhimento e orientação.

RESUMO

Nossos objetivos nesta dissertação consistem em analisar aspectos da criação do preconceito religioso, presentes na constituição antropológica do povo brasileiro a partir de suas matrizes originantes – o índio, o luso e o negro –, como também em inquirir a formação de nossa religiosidade popular para, enfim, compreender a violência do preconceito religioso brasileiro em relação a suas matrizes africanas. Para tanto, utilizamos uma abordagem qualitativa e conduzimos nossa pesquisa por meio de uma revisão literária porque quisemos investigar, o quanto possível, o contexto socioantropológico que resultou (e resulta ainda hoje) na intolerância implícita e/ou explícita às expressões religiosas afro-brasileiras. Buscamos guarida em Darcy Ribeiro por ser, senão a mais importante, uma das chaves para compreendermos a formação étnica e cultural do povo brasileiro. Nossa inquietação primeira consistiu em indagar por que um país tão plural quanto o nosso é, ao mesmo tempo, um tão país preconceituoso, em todos os níveis de relações sociais, assim como no que se refere às práticas religiosas afro-brasileiras? O que se descortinou, passo a passo, foi o papel desempenhado pela Igreja Católica na formação do preconceito religioso, com recorte em relação às religiões de matrizes africanas e indígenas. Ela, como as outras de origem judaico-cristã, assume, em sua face monoteísta, a ideia de um povo escolhido pelo Deus Único e Verdadeiro. Assim sendo, reveste-se de uma natural – assim pensa, assim se comportou – superioridade em relação aos outros povos. E, desse modo, o povo brasileiro repete tal qual aprendeu: só existe salvação na tradição judaico-cristã. Aqui não há espaço para questionamentos. E a imagem de todos serem filhos de Deus não encontra espaço em tal discurso. Justifica-se, assim, o preconceito? Não. Compreendem-se suas raízes para, a partir do conhecimento, construir-se uma outra relação com as matrizes originantes do povo brasileiro, na esperança de conquistarmos nossa identidade também no aspecto religioso.

PALAVRAS-CHAVE: Preconceito religioso – Cristianismo no Brasil – Intolerância religiosa – Catequese – Religiões afro-brasileiras – Igreja Católica

ABSTRACT

The aim of the present study is to analyze some aspects of the origin of religious prejudice, found in the anthropological constitution of the Brazilian people in their originating matrices – the Brazilian indigenous, the Portuguese and the Black – as well as to inquire about the formation of our popular religiosity in order to understand the violence of Brazilian religious prejudice in relation to its African matrices. To do so, we used a qualitative approach and carried out our research through literary review as we wished to investigate, as far as possible, the socio-anthropological context that resulted (and still results at present) in implicit and/or explicit intolerance to Afro-Brazilian religious expressions. We seek shelter in Darcy Ribeiro's work because it is, if not the most important, one of the keys to understanding the ethnic and cultural formation of the Brazilian people. Our first concern was to inquire as to why a country as plural as ours is, at the same time, a bigoted country, at all levels of social relations, including the Afro-Brazilian religious practices. What is revealed, step by step, is the role that was played by the Catholic Church in the formation of religious prejudice, particularly with relation to the religions of African and indigenous matrices. The Catholic religion, like others with Jewish-Christian roots, adopts, in her monotheistic expression, the idea of a people chosen by the Only and True God. Thus, she expresses itself with a natural attitude of superiority over other peoples, dictating thought and behavior. And so, the Brazilian people repeat as they have learned: there is salvation only in the Jewish-Christian tradition. There is no room for questioning. The vision of all people as the children of God finds no place in this discussion. Is prejudice justified in this way? No. With awareness, one can understand its roots in order to build another kind of relationship with the originating matrices of the Brazilian people, in the hope of retrieving our identity also in the religious aspect.

Key Words: Religious prejudice – Christianity in Brazil – religious intolerance – catechesis – Afro-Brazilian religions – Catholic Church

Sumário

INTRODUÇÃO	10
1. EM BUSCA DE CONCEITOS	13
1.1. PRECONCEITO OU INTOLERÂNCIA?	13
1.2. RAÇA / RACISMO	16
1.3. A QUESTÃO RACIAL NO BRASIL	20
1.4. DARCY RIBEIRO, GILBERTO FREYRE E OCTAVIO PAZ	24
2. DARCY RIBEIRO E A FEITURA DO BRASIL: GÊNESE DO PRECONCEITO RELIGIOSO?	27
2.1. UMA VISÃO GERAL.....	27
2.2. TRÊS MATRIZES ORIGINANTES.....	30
2.2.1. Povos-Testemunho: matriz tupi	31
2.2.2. Povos-Transplantados: a lusitanidade	36
2.2.3. Povos-Transplantados: matriz negra	38
2.3. E NASCE UM POVO NOVO.....	44
3. EM NOME DO PAI... A NEGAÇÃO DE CRENÇAS	47
3.1. À SOMBRA DA CRUZ.....	47
3.2. À SOMBRA DO OURO BRANCO E DAS MINAS.....	49
3.3. À SOMBRA DA CATEQUESE: O CHICOTE EM FORMA DE CRUZ	53
3.4. OS MOVIMENTOS MISSIONÁRIOS	55
3.5. A CATEQUESE INDÍGENA.....	56
3.6. A CATEQUESE NEGRA	61
3.6.1. O contexto	62
3.6.2. A escravização e a Igreja Católica.....	66
3.7. EM NOME DO PAI... ..	70
4. MISTIÇAGEM OU A BUSCA PELA FACE BRANCA?	73
4.1. O COMPLEXO DE MISTIÇO.....	74
4.1.1. Uma invasão travestida	77
4.1.2. A formação da “ninguendade”	79
4.1.3. A intelectualidade tem a veste europeia	81
4.1.4. A formação do catolicismo: alicerce fundante do preconceito religioso?	82

4.1.5. As religiões afro-brasileiras chicoteadas.....	86
4.1.6. As novas vestes do discurso de demonização	93
4.2. O MULTIFACETADO COMPLEXO DE MESTIÇO.....	94
4.3. EM BUSCA DA FACE BRANCA... ..	95
CONSIDERAÇÕES FINAIS	98
REFERÊNCIAS	101

INTRODUÇÃO

Três palcos de uma mesma história: Europa, África e Brasil.
 Da Europa, o olhar focado em Portugal, sua constituição, seus conflitos, sua
 consolidação enquanto reino, sua ousadia em lançar-se às águas salgadas
 de um oceano até então desconhecido...
 Da África, o olhar africano... para os povos encontrados... sangue rubro que
 corre em nossas veias... alicerce do que somos...
 Do Brasil, o olhar indígena... para os senhores de uma exuberante terra...
 nossas primeiras raízes... brilho do nosso próprio olhar...
 Três palcos de uma mesma história...
 Três peles misturadas nas peles de todos os brasileiros
 para além de sua tonalidade!
 (KOURYH, 2008, p. 7)

Nesta dissertação, buscamos estudar e analisar aspectos da explicação do preconceito religioso no Brasil a partir da contribuição de Darcy Ribeiro, tomando como recorte as religiões de matrizes africanas e indígenas. Para tanto, percorremos a formação de nossas três matrizes originantes, nominadas por Ribeiro de matrizes tupi, lusitana e negra, objetivando compreender como se deu esse encontro e como, juntas, formaram o povo brasileiro.

Isso posto, caminhamos à procura de desvendar como e por que se deu o processo de negação das crenças das duas matrizes (tupi e negra) não pertencentes à tradição judaico-cristã, bem como a implantação do império mercantil, isto é, do projeto econômico, comercial, mercantil dos impérios da Península Ibérica, em particular do reino português, sob a régia ideológica salvacionista da Igreja Católica. Por fim, caminhamos à procura também de encontrar, dentro da construção do complexo de mestiço definido por Darcy Ribeiro, e que permeia a identidade do povo brasileiro, o qual é decorrente de suas múltiplas variantes – econômica, identitária, intelectual, religiosa, social, clínica e política – sua interface com o preconceito religioso.

Os objetivos acima expostos foram delineados a partir da inquietação provocada pelo antagonismo em que vivemos. Se, por um lado, somos um povo plural, considerado “uma comunidade de origem ou de destino” (Guimarães, 2003, p. 97), resultante, num primeiro momento, das três matrizes anunciadas por Darcy Ribeiro, para, depois, acolhermos imigrantes de outras origens, por outro, a pertença a uma tradição religiosa monoteísta provoca relações tensionadas, violentas em

situações não raras, contra as religiões de matrizes africanas e indígenas, foco deste estudo.

Esta constatação provocou o desafio de estudar as razões, as raízes antropológicas de tal comportamento denominado preconceito. Mas seria, de fato, preconceito? Onde caberiam as questões da intolerância? Essas indagações gerou a necessidade de, antes de qualquer coisa, buscarmos conceitos a partir dos quais pudéssemos percorrer os outros caminhos que nos propomos, ao definir os objetivos.

Assim, mergulhamos nas discussões antigas e novas sobre preconceito e intolerância. E os descobrimos como causa e efeito, numa dança de percepção decorrente do tempo histórico, do espaço geográfico ocupado, da evolução do pensamento, cada tempo e cada espaço. Porém, impossível tratarmos dessas questões sem adentrarmos aquelas referentes à raça e ao racismo, para as quais buscamos aporte em Tzvetan Todorov e em suas reflexões sobre a diversidade humana, para, enfim, penetrarmos no pensamento brasileiro relativos aos temas mencionados, embora, historicamente, sejam discursos recentes. E construímos um mosaico desde os estudos de Nina Rodrigues até as discussões atuais.

Esse foi o lastro primeiro. A partir daí, investigamos a gênese do preconceito religioso a partir da feitura do Brasil descrita por Darcy Ribeiro: os povos-testemunho – a matriz tupi; os povos-transplantados – as matrizes lusitana e negra; e o povo novo – o brasileiro. O foco aqui foi conhecer essas três matrizes, sobretudo sob a ótica de Ribeiro. Qual o diferencial? É claro, na escrita de Darcy Ribeiro, o quanto foi pano de fundo a implantação do império mercantil salvacionista lacrado com o selo real e encoberto pelo discurso da salvação de almas. E, para alcançar tal intento, valia tudo, até o estupro social. (Entenda-se, aqui, estupro como a relação social violentamente forçada. Não foi assim o tratamento dispensado pelo europeu branco a índios e negros?).

A seguinte e exaustiva investigação procurou dar conta da formação – imposição do catolicismo entre índios e africanos, figurantes de uma encenação cujos atores principais falavam uma língua completamente desconhecida, o latim. E os modelos de catequese aparecem: uma dispensada aos índios; outra aos negros. Ambas, porém, coniventes com o sistema escravocrata impingido pela Coroa portuguesa. Por fim, a construção do “complexo de mestiço”, descrito por Ribeiro,

que encontra em Paz (2014) um seu correspondente, extrapolando os limites tanto do México quanto do Brasil, para alargar-se a toda a América Latina.

Conduzimos nossa pesquisa mediante uma análise qualitativa, investigando, o quanto possível, o contexto socioantropológico, que resultou (e resulta ainda hoje) no preconceito implícito e/ou explícito às expressões religiosas afro-brasileiras, foco do nosso trabalho. Esse tipo de abordagem nos possibilita buscar significados atribuídos ao nosso objeto de estudo para compreendermos e interpretarmos as informações colhidas a partir de uma pesquisa bibliográfica.

Seguimos, objetivamente, os seguintes passos:

– Estudo da obra de Darcy Ribeiro, porque será com ele que queremos dialogar, com ênfase no livro *O Povo Brasileiro* (1995) e no artigo *O povo Latino-Americano*, publicado na *Revista Concilium/232 – 1990/6: teologia do terceiro milênio*, fonte inspiradora dessa pesquisa.

– Estudo da formação do catolicismo no Brasil, tomando por base as obras de Eduardo Hoornaert, em especial os livros *Formação do catolicismo brasileiro* (1974), *O cristianismo moreno do Brasil* (1974); a Coleção História Geral da Igreja na América Latina, editada em três volumes: II/1: História da Igreja no Brasil – Primeira época – Período Colonial, coordenado por Eduardo Hoornaert (1979); II/2: História da Igreja no Brasil – Segunda época – Século XIX, escrito por João Fagundes Hauck et al (1980); e II/3-2: História da Igreja no Brasil – Terceira época – de 1930 a 1964, sob a autoria de Riolando Azzi e Klaus van der Grijp (2008).

– Estudo da história das religiões afro-brasileiras, para o qual tomaremos, como ponto de partida, a obra de Roger Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, obra publicada em dois volumes (1971), na busca de compreender como essas múltiplas expressões étnico-religiosas se fundiram em confronto consigo mesmas.

O grande desafio foi colocar em diálogo constante a formação do catolicismo brasileiro e a história das religiões afro-brasileiras com os estudos antropológicos de Darcy Ribeiro para encontrarmos, o quanto nos foi possível, as razões, coerentes ou não, do preconceito em relação às religiões afro-brasileiras, o qual perpassa a história das gentes desta terra chamada Brasil.

1. EM BUSCA DE CONCEITOS

Para adentrarmos a formação do nosso povo e buscarmos as raízes antropológicas do preconceito religioso, é importante, antes de qualquer coisa, buscarmos alguns conceitos. Se vamos trabalhar a questão do preconceito, o que ele significa? Que interface tem com a intolerância? Portanto, esse é o primeiro passo.

Um outro decorrente são as questões sobre raça e racismo. Com frequência escutamos: “a raça é a humana”. Sim. Mas o que isso significa? Busquemos os postulados a esse respeito, a evolução da compreensão sobre o assunto, as várias definições até chegarmos ao que se diz hoje sobre o assunto.

Em seguida, queremos compreender como essa discussão se deu no Brasil, ou seja, como os cientistas brasileiros discutiram e estão discutindo a questão das raças no Brasil, a começar pelo trabalho de Nina Rodrigues até os novos postulados das políticas públicas afirmativas.

Por fim, visto que nosso trabalho tem como base de discussão a obra de Darcy Ribeiro, apresentaremos uma síntese de seu pensamento, estabelecendo um rápido contraponto às obras de Gilberto Freyre, uma vez que as percebemos numa perspectiva de complementariedade.

Assim bem alicerçados, podemos seguir os passos propostos para esta dissertação.

1.1. PRECONCEITO OU INTOLERÂNCIA?

Quando nos dispusemos a estudar as raízes antropológicas do preconceito religioso, surgiu, de fundo, uma primeira questão: queremos, de fato, aprofundar uma discussão sobre a construção desse preconceito ou não seria mais interessante adentrarmos as questões da intolerância religiosa, visto estar no centro dos atuais debates? Como decorrência desta, uma outra não menos provocante: não se trata da mesma coisa?

Nas reflexões apresentadas por Leite (2012), embora preconceito e intolerância sejam vistos, à primeira vista, como a mesma coisa, preconceito nos é apresentado como a ideia, a opinião, e pode ser construído sobre “o que nem foi

pensado, mas apenas assimilado culturalmente ou plasmado em irracionalidades, emoções e sentimento” (LEITE, 2012, pp. 21-22). Wieviorka (2007, p. 59) evidencia que “os preconceitos podem preexistir a toda eventual experiência concreta partilhada com o Outro, a todo conhecimento vivido”, o que nos reporta para a própria etimologia da palavra, formada pelo prefixo “pré” (anterioridade, antecedência), acrescentado ao substantivo “conceito” (opinião, reputação, julgamento, avaliação). Portanto, é uma ideia formada antes de se terem os conhecimentos necessários. Nesse sentido, passa ao largo da criticidade, que, ao contrário da assimilação cultural e da formulação prematura de uma ideia, exige disposição de questionamento, de estudo, de reflexão, para se embrenhar na racionalidade, focando em decidir no que e por que acreditar ou o que fazer. Portanto, sua construção não é capaz de gerar discursos próprios que visem sustentar verdades.

Do ponto de vista filosófico, o preconceito é um fenômeno que se verifica quando um sujeito discrimina ou exclui outro, a partir de concepções equivocadas, oriunda de hábitos, costumes, sentimentos ou impressões (LEITE, 2012, p. 27).

Ainda segundo Leite, como uma moeda de duas faces, o preconceito pode ser positivo ou negativo: positivo, quando as características positivas do indivíduo são estendidas, pelos outros, aos seus atos, e vice-versa. O contrário serve para o preconceito negativo.

A intolerância, por sua vez, é a ação, a atitude, o comportamento, “uma reação explícita a uma ideia ou opinião contra a qual se pode objetar” (LEITE, 2012, p. 20). É a dificuldade de o ser humano conviver com a diversidade de conceitos, crenças e opiniões; de aceitar a pluralidade, e as religiões fazem parte desse bojo. Pode, ainda, ser compreendida como comportamentos de ódio e agressividade sistemáticos.

A intolerância religiosa está ligada à história das religiões monoteístas. Estas, na medida em que propagam a existência de um único Deus, “criador de todas as coisas visíveis e invisíveis”, como proclama o *Credo Niceno-Constantinopolitano*, cuja essência de fé é aceita pelas igrejas de tradição judaico-cristã, estabelecem uma prática e um imaginário coletivo que se autojustificam em nome desse mesmo Deus.

[...] na medida em que exige o predomínio de **Um Deus Único e Onipotente**, são inerentemente resistentes à existência de outras divindades. Não pode haver concorrentes. Porém, os monoteísmos também

embutem a mensagem de solidariedade e respeito ao próximo. Neste sentido, a negação do “outro”, exigência necessária para a identificação do “eu” na relação com o “nós” e o “meu Deus”, faz com que a intolerância religiosa e política coexistam, em maior ou menor grau e a depender do contexto histórico e social, com manifestações de tolerância e aceitação da diversidade. Esta tensão é própria da *guerra dos deuses* e da necessidade de *O Deus* consolidar sua vitória e se tornar *O Único*. Ela está nas origens do monoteísmo (SILVA, 2010, p. 154).

O cristianismo não fugiu à regra. De vítima nos primeiros séculos de sua história, perseguido pelo Império Romano, passou a ocupar o lugar de algoz, e a Igreja Católica teve, no Tribunal do Santo Ofício ou Inquisição, uma de suas maiores representações. Criado em 1233, pelo papa Gregório IX, por meio da bula *Licet ad Capiendos*, o Santo Ofício (hoje Congregação para a Doutrina da Fé) foi formado por seus tribunais com a incumbência de perseguir, julgar e punir pessoas acusadas de terem se desviado de seus ensinamentos – os hereges. Mas a perseguição e intolerância não foi privilégio da Igreja Católica. A inquisição protestante foi fato histórico, mesmo se menos divulgado.

Embora não houvesse a institucionalização de tribunais similares aos do Santo Ofício, também foram usadas estratégias de controle da fé nos locais em que o protestantismo era dominante, levando à perseguição por crimes como adultério, discordância dos dogmas protestantes e bruxaria. Na Alemanha, o líder protestante Martinho Lutero (1483-1546) exigiu perseguições aos anabatistas, grupo cristão mais radical da Reforma, porque, entre outras questões, eles não aceitavam as regras da Igreja Evangélica e divergiam sobre o batismo. A decisão causou a expulsão, o encarceramento, a tortura e a execução de milhares de pessoas. Lutero também divulgou textos com críticas aos judeus – embora sem maiores repercussões na época, estes escritos acabariam utilizados pela Alemanha nazista, em pleno século XX (ASSIS, 2011).

No Brasil, a intolerância religiosa seguiu os passos de sua história a partir da chegada por portugueses, no século XVI, uma vez que a história de sua ocupação e a implantação do cristianismo católico em terras brasileiras se entrelaçam, confundem-se, tornam-se uma só, respaldada pelo projeto de expansão do império mercantil salvacionista. De acordo com o Relatório sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011-2015), a intolerância religiosa em terras brasileiras perpassa as relações que se estabeleceram entre a Coroa portuguesa e os índios, os cristãos-novos, os africanos, até ser reeditada pelos neopentecostais, a partir da segunda metade do século XX.

O cristianismo, com a descoberta do “novo mundo”, utilizou todos os recursos para impor o seu Deus: a dominação dos povos em toda a América caminhou *pari passu* com o combate aos deuses. A evangelização dos povos, em geral considerados inferiores, é um eufemismo que, a despeito da sinceridade dos missionários, pressupunha não apenas a

derrocada econômica e social, como também a vitória cultural e a imposição do Deus cristão. Os povos da América ganharam uma religião e passaram a ter um único Deus a quem deviam se submeter e acreditar e, assim, passavam a contar com a possibilidade de ingressar no paraíso – teriam que morrer, é claro (SILVA, 2010, pp. 153-154).

O fato inconteste é que ambos, preconceito e intolerância, denotam a pouca capacidade de convivência com as diferenças. Estão entrelaçados. Um ou outra podem ser causa ou consequência. No nosso caso, adentrando as questões que queremos colocar em pauta, podemos observar que a intolerância religiosa foi causa e hoje é consequência. Ou seja, no início de nossa colonização, o componente ideológico salvacionista instalou um tal estado de intolerância religiosa que tentou reduzir a nada as crenças dos nativos e dos africanos aqui chegados ou aquelas que não reconhecessem a Igreja Católica como o verdadeiro e único caminho para a salvação. Essa atitude varou séculos e foi tecendo a teia constitutiva de um senso comum que associa as crenças indígenas e africanas àquelas ligadas ao mal. E, aí, o preconceito se instalou como consequência de uma assimilação cultural.

Assim estabelecido, o que queremos, buscando as raízes antropológicas, é compreender como, a partir da intolerância primeira, deu-se a construção do preconceito religioso no Brasil, isto é, da ideia, da opinião, alicerçada sobre “o que nem foi pensado” a respeito das religiões afro-brasileiras.

1.2. RAÇA / RACISMO

O primeiro ponto desta pauta é, sem dúvida, as diversas discussões e postulados que definem o conceito de raça a partir daquele criado pela biologia e antropologia física. Antonio Sérgio Alfredo Guimarães (2003) explica que essas duas ciências apresentaram a teoria de que a espécie humana estaria dividida em subespécies.

Antes, porém, é necessário compreender que a ideia de superioridade de uns povos sobre outros é tão antiga quanto a própria história da humanidade. De acordo com Azevedo (1987), as primeiras contendas entre humanos surgiram por questões econômicas, mais especificamente, entre pastores e agricultores. Mais tarde, entre agricultores, na disputa pela água, por campos férteis. A partir daí, surgem as primeiras discriminações de ordem econômico-política intrinsecamente ligadas ao exercício de poder. Cita o quanto os gregos consideravam bárbaros todos

os estrangeiros, ao ponto de Aristóteles admitir a hipótese do escravo nato, isto é, gente que nascera predestinada a servir aos demais.

Retomando os postulados científicos:

A biologia e a antropologia física criaram a ideia de raças humanas, ou seja, a ideia de que a espécie humana poderia ser dividida em subespécies, tal como o mundo animal, e de que tal divisão estaria associada ao desenvolvimento diferencial de valores morais, de dotes psíquicos e intelectuais entre os seres humanos (GUIMARÃES, 2003, pp. 95-96).

Em sua reflexão sobre a diversidade humana, Tzevan Todorov (1993) – o qual buscamos como principal inspiração teórica para essas discussões – analisa a evolução do pensamento da escola francesa no que diz respeito às doutrinas sobre a raça, no período entre os séculos XVIII e XX, utilizando como temas centrais o universal e o relativo, o racismo e o racialismo.

O racialismo, como ideologia, surge, na Europa Ocidental, em meados do século XVIII. Todorov (1993), reduz suas proposições em cinco: 1. A existência das raças – agrupamentos humanos cujos membros possuem características físicas comuns; 2. A continuidade entre físico e moral – à divisão do mundo em raças corresponde uma divisão por cultura; 3. A ação do grupo sobre o indivíduo – o comportamento do indivíduo depende, em grande parte, do grupo racial-cultural a que pertence; 4. Hierarquia universal dos valores – umas raças superiores a outras; 5. Política baseada no saber – como consequência dos quatro primeiros, o postulado de uma política que coloque o mundo em harmonia.

Referindo-se àqueles propostos por Ernest Renan, Todorov lembra que, para esse filósofo, “a raça inferior é constituída pelos negros da África, pelos nativos da Austrália e pelos índios da América” (TODOROV, 1993, p. 122).

E o racismo? Segundo Wieviorka (2007), o preconceito é uma primeira forma elementar de racismo. Para ele, o racismo se apresenta em quatro níveis: o *infra-racismo* – em que, sem unidade aparente, a discriminação é contida ou limitada; o *racismo declarado* – melhor constituído, mas sem interferência no campo político; o *racismo institucionalizado e/ou político* – intrínseco nas instituições, contribui para a discriminação e a segregação implícita e/ou explícita; e o *racismo total* – constitutivo de toda uma sociedade, balizado pelo Estado.

Todorov evidencia dois domínios implícitos na palavra racismo. Para ele,

a palavra “racismo”, em sua acepção corrente, designa dois domínios muito diferentes da realidade: trata-se, de um lado, de um *comportamento*, feito, o mais das vezes, de ódio e desprezo com respeito a pessoas com

características físicas bem definidas e diferentes das nossas; e, por outro lado, de uma *ideologia*, de uma doutrina referente às raças humanas. As duas não precisam estar necessariamente presentes ao mesmo tempo (TODOROV, 1993, p. 107).

Nascem, portanto, de acordo com Todorov, dois personagens: o racista e o ideólogo das raças, o qual chamamos de racialista. O primeiro, também denominado “racista comum”, não é um teórico, e seu discurso não tem base científica. O segundo incorpora a ideologia das raças, com seu arcabouço científico. Portanto, Todorov adota o termo “racismo” para designar o *comportamento*, e o termo “racialismo”, quando se refere às doutrinas.

Para Azevedo (1987, p. 29), a falsa ideologia de raça pura, portanto, superior, “nasceu da necessidade política de autoglorificação de certos povos”, e sua aceitação supera a lógica. Lia Schucman evidencia o racialismo na concepção de Michael Foucault.

[...] uma ideologia que se solidificou com base na ideia científica da luta entre as raças, justificada pela teoria do evolucionismo e da luta pela vida. Desta forma, nasce e se desenvolve um racismo biológico-social fundado na ideia de que há uma raça superior (branco-europeia) detentora de superioridade física, moral, intelectual e estética, dispondo, portanto, de um poder sobre verdades e normas, e aquelas raças que constituem um perigo para o patrimônio biológico. É neste momento que aparecem os discursos biológicos racistas sobre a degeneração da humanidade (SCHUCMAN, 2010, p. 43).

Exemplos emblemáticos, catastróficos e traumáticos a este respeito permeiam a história dos povos. No século XX, o horror do Holocausto é o maior deles.

[...] para Hitler a natureza é onipotente e é preciso submeter-se a suas leis; ora, estas nos ensinam que a vida é combate e guerra, e que só sobreviverão os mais aptos, quer dizer, os mais fortes [...]. Essa força decorre, por sua vez, da raça: toda a história está aí para prová-lo, para o bem e para o mal, afirma Hitler, concordando com Le Bon, entendendo, ao mesmo tempo, a noção de raça [...] como uma questão de sangue, e não de cultura. É que as raças são dotadas de forças desiguais, estando os arianos no cume, os negros e judeus, embaixo. [...]. É sobre essas bases “científicas” que Hitler decide fundar uma política: impedir os cruzamentos [...], purificar a raça por uma seleção rigorosa e eliminar os indivíduos menos perfeitos [...]. Assim, Hitler combina, de maneira característica, a fé nas leis inelutáveis da natureza, e portanto um certo fatalismo, ao ativismo mais vivo, já que o Estado, o partido, o chefe, devem lutar sem cessar para atingir esse ideal (TODOROV, 1993, pp. 172-173).

Por outro lado, o século XX também presenciou o desmonte das ideologias racialistas com o avanço das ciências biológicas e genéticas.

[...] os estudiosos deste campo chegaram à conclusão de que a raça como realidade biológica não existe, pois os marcadores genéticos de uma

determinada raça poderiam ser encontrados em outras e, portanto, experiências genéticas comprovaram que: pretos, brancos e amarelos não tinham marcadores genéticos que os diferenciavam enquanto raça. Desta forma, mesmo que os patrimônios genéticos dos seres humanos se diferenciem, as diferenças não são suficientes para classificá-los em raças (SCHUCMAN, 2010, p. 44).

Quando a sociologia tomou forma, ainda no final do século XIX, um novo postulado se desenhou. E não poderia ser diferente. Ela é resultante de um processo de transformação sem precedentes. Tomemos como ponto de partida a evolução científica que, a partir do século XV, rompe as tradições medievais e, entre outros postulados, propagou a mudança de orientação do teocentrismo (Deus no centro do mundo) – doutrina respaldada nos preceitos bíblicos – para o antropocentrismo – doutrina filosófica (ou ciência do ser humano) em que o homem está no centro e é responsável por suas ações (seja cultural, social, histórica e filosófica), além de ser visto como a principal referência para o entendimento do mundo. Em seguida, a Revolução Francesa (1789-1799) estabelece uma ruptura com a antiga ordem sócio, política e econômica estabelecida e confronta o poder da nobreza e do clero. A Revolução Industrial, primeiro na Inglaterra (1760-1860) e, depois, no período de 1860 a 1900, em outros países europeus, como a Alemanha, França e Itália, estabeleceu uma nova ordem socioeconômica e urbana. Essas revoluções constituem os alicerces do nascente capitalismo como sistema auto-organizador das economias que não têm planejamento centralizado pelo Estado, isto é, uma nova forma de organizar a economia e a sociedade, gerando outras classes sociais: a nascente burguesia industrial e o proletariado urbano – massa assalariada composta basicamente por camponeses arruinados e antigos artesãos, que perderam a autonomia de trabalho por não conseguir competir com a produção fabril.

Foi nesse contexto que o homem precisou criar uma outra forma de entender a si mesmo, e essa nova configuração socioeconômica. A sociologia surge da necessidade de compreender essas novas formas de vida em busca de soluções para conflitos até então resolvidos pelos pensamentos monárquico, teocêntrico e pelos preceitos religiosos. Assim como a evolução das ciências naturais permitira o controle do homem sobre a natureza, a sociologia desponta como promessa de dar aos homens o controle de sua própria história e organização social, o que tem reflexo direto na concepção de raça até então em vigência.

[...] abandonamos as explicações sobre o mundo social baseado em raça ou clima, em favor de explicações baseadas no social e na cultura. O que funda as ciências sociais é essa ideia de cultura. Que ideia é essa? É a ideia de que a vida humana, a sociedade política, etc. não são determinadas, de uma maneira forte, por nada além da própria vida social. [...]. Ou seja, as raças são, cientificamente, uma construção social e devem ser estudadas por um ramo próprio da sociologia ou das ciências sociais, que trata das identidades sociais. Estamos, assim, no campo da cultura [...] (GUIMARÃES, 2003, pp. 95-96).

Todavia, a ideia de raça como subdivisão da espécie humana não desapareceu por completo. Ela ainda permeia as relações sociais.

[...] o que chamamos de racismo não existiria sem essa ideia que divide os seres humanos em raças, em subespécies, cada qual com suas qualidades. Foi ela que hierarquizou as sociedades e populações humanas e fundamentou um certo racismo doutrinário. Essa doutrina sobreviveu à criação das ciências sociais, das ciências da cultura e dos significados, respaldando posturas políticas insanas, de efeitos desastrosos, como genocídios e holocaustos. Depois da tragédia da Segunda Guerra, assistimos a um esforço de todos os cientistas – biólogos, sociólogos, antropólogos – para sepultar a ideia de raça, desautorizando o seu uso como categoria científica. O desejo de todos era apagar tal ideia da face da terra, como primeiro passo para acabar com o racismo (GUIMARÃES, 2003, p. 96).

No campo religioso, as religiões monoteístas desenvolveram, ao longo dos séculos, uma postura de superioridade em relação a outros povos, embora, a princípio, longe do poder constituído, para, em outras épocas da história, confundirem-se com o próprio poder econômico e político. Autodenominam-se o “povo de Deus”, aquele povo escolhido pelo Deus Único e Onipotente. E aqui se entenda o conceito de povo enunciado por Guimarães (2003): o conjunto daqueles que reivindicam uma origem e um destino comuns. Ao longo da história, esse “povo escolhido” desempenhou todos os papéis, ocupou todas as tribunas. Foi réu e juiz, vítima e algoz, plebe e aristocracia, ignorante e doutor da lei, racista e racialista.

É a partir dessa discussão que estabeleceremos nossa análise nesta dissertação.

1.3. A QUESTÃO RACIAL NO BRASIL

As discussões sobre a questão racial no Brasil são historicamente recentes, visto que, enquanto tal, entram em pauta somente a partir do final do século XIX. Mesmo assim, ou talvez por ser exatamente assim, não é fácil sua compreensão. Tomaremos como percurso as análises de Oracy Nogueira e Antonio Sérgio Alfredo Guimarães.

Para Oracy Nogueira (2007), essa situação, no que refere ao negro, está dividida em três correntes de pensamento. A primeira, considerada afro-brasileira, caracteriza-se pela ênfase dada ao “processo de aculturação, preocupada em determinar a contribuição das culturas africanas à formação da cultura brasileira” (NOGUEIRA, 2007, p. 285). Engloba os estudos de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e seus seguidores. Os estudos de Nina Rodrigues, professor de medicina legal e ligado à antropologia criminal, são considerados os primeiros estudos científicos da população negra no Brasil. Racialista convicto, considerava a raça negra um dos fatores constitutivos da inferioridade do povo brasileiro.

A raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo (RODRIGUES, 2010, pp. 14-15).

Ainda sobre essa primeira corrente, Nogueira evidencia os estudos influenciados pelo antropólogo norte-americano Melville Herskovits, entre os quais aqueles de René Ribeiro e Roger Bastide.

A segunda corrente, considerada aquela dos estudos históricos, encontra em Gilberto Freyre seu principal representante. Para Oracy Nogueira, essa corrente se preocupa em “mostrar como ingressou o negro na sociedade, a receptividade e o destino que nela tem tido” (NOGUEIRA, 2007, p. 285).

A terceira corrente, a sociológica, busca desvendar “o estado atual das relações entre os componentes branco e de cor da população brasileira” (NOGUEIRA, 2007, p. 285). A essa corrente, Nogueira associa os estudos realizados na década de 1930, sobretudo as pioneiras pesquisas de Donald Pierson sobre as relações raciais na Bahia (1935-1937), perpassando pelas investigações sobre o tema realizadas pela Unesco em diversos pontos do Brasil, com a participação de estudiosos brasileiros e estrangeiros, entre os quais o próprio Oracy Nogueira. A partir daí, apresenta um estudo comparativo entre o “preconceito racial de marca”, que, mesmo sendo uma outra forma de expressão ao “preconceito de cor”, é apresentado quando “suas manifestações estão relacionadas aos traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque” (NOGUEIRA, 2007, p. 292). É o que caracteriza as relações raciais no Brasil. E o “preconceito racial de origem”, “quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico para

que sofra as consequências do preconceito”, situação vivenciada nos Estados Unidos.

Também os estudos de Guimarães (2003) menciona três grandes períodos a partir das primeiras décadas do século XX, mesmo se faz referência ao romantismo brasileiro, movimento literário indianista, que trata o indígena como um mítico herói nacional e que explodiu no pós-independência do Brasil, considerado o primeiro momento da nação brasileira.

Partindo do século XX, Guimarães evidencia o primeiro período – a fase da “constituição da nação brasileira” como comunidade de destino –, em que a ideia de cor prevalece sobre o conceito de raça, tendo em Gilberto Freyre seu maior interlocutor e, como marco, a publicação de *Casa Grande & Senzala*, em 1933, sem desconsiderar a importância da Semana de Arte Moderna, ocorrida em São Paulo, no período de 11 a 18 de fevereiro de 1922, que inaugurou uma nova linguagem literária e artística sobre o Brasil, tornando-se a referência cultural daquele século.

Dentro desse primeiro período, tanto quanto Nogueira e sua corrente sociológica, Guimarães inclui os estudos de Donald Pierson, o qual define a sociedade brasileira como multirracial de classes, em que a “raça não seria um princípio classificatório nativo [...] nem seria também um grupo de descendência” (GUIMARÃES, 2003, p. 101), o que coincide com o preconceito de origem colocado por Oracy Nogueira. Para Guimarães, o ponto importante dos estudos de Pierson é que inauguraram “uma outra retórica de raça, em que a palavra “classe” [...] ganha um sentido acadêmico [...], sendo depois popularizada com esse novo sentido” (GUIMARÃES, 2003, p. 101).

Um segundo período corresponde àquele denominado por Nogueira como sendo a “corrente sociológica”, tomando como marco os estudos patrocinados pela Unesco, sobretudo os realizados no eixo Rio-São Paulo.

Estes estudos documentam, pela primeira vez, de maneira racional e científica (ou seja, utilizando-se de técnicas de observação desenvolvidas pela sociologia e pela antropologia cultural), a situação do negro no Sudeste do Brasil. [...] Pensava-se que “a cor era apenas um acidente”, éramos todos brasileiros. [...]. Os estudos de Bastide, Florestan e de Costa Pinto rompem radicalmente com essa forma de pensar. A grande discussão que eles estabeleceram é uma discussão já colocada pelo movimento negro nos anos 1930: a existência do preconceito racial no Brasil (GUIMARÃES, 2003, p. 101).

Aqui um novo entendimento sobre o preconceito: uma reação de um grupo em relação a outro por se sentir ameaçado de alguma forma. Para Pierson, esse tipo de preconceito caracteriza a sociedade norte-americana, não a brasileira. E Guimarães lembra que a declaração de Marvin Harris, quando diz que, no Brasil, “a classe dominante, a branca, nunca precisou sacar a carta racial do colete, ou seja, os negros nunca ameaçaram” (GUIMARÃES, 2003, p. 102).

Seguindo esse raciocínio, a chamada “escola paulista de sociologia”, oriunda daquele grupo financiado pela Unesco, desenvolveu uma outra argumentação. Em sendo verdade essa definição de preconceito, ele não existiria nas áreas consideradas tradicionais, tais como Bahia e Pernambuco. Todavia, em São Paulo, área de desenvolvimento capitalista, gerando uma nova ordem social de classes, esse tipo de preconceito caberia perfeitamente, ou seja, a classe dominante agora passara a se sentir ameaçada: a ameaça do negro ocupar o lugar do branco tornara-se real.

Em contraposição os críticos da escola paulista interpretavam tal preconceito como cultura de importação, nutrida principalmente por certos grupos imigrantes pouco adaptados ainda à vida nacional. A escola paulista, ao contrário, buscava explicações estruturais, ou seja, remetia-se à estrutura social em mutação – o capitalismo industrial, em gestação no país, estaria também deslançando o fenômeno do preconceito racial (GUIMARÃES, 2003, p. 102).

Foi essa escola paulista de sociologia que cunhou a ideia do mito da democracia racial, definida por Florestan Fernandes como um discurso de dominação política para desmobilizar a comunidade negra, tendo como segunda face o preconceito racial e a discriminação sistemática dos negros. Tanto Florestan Fernandes como Octavio Ianni afirmam que, no Brasil, a “divisão estrutural entre brancos e negros correspondia a uma reatualização das distâncias que separavam, no Império, a *sociedade da ralé*, e, na República, a *elite do povo*” (GUIMARÃES, 2004, p. 22).

No terceiro período, o mais recente, entra em cena um novo ator social e político: o Movimento Negro Unificado (MNU), que bate de frente com a ideia da “democracia racial”, atingindo, diretamente, Gilberto Freyre. A classe acadêmica reagiu e reinterpreta a democracia racial classificando-a como mito, no sentido de discurso sobre a origem. Contudo, foi a partir da constituição do MNU que vem à baila a ideia de raça, de ancestralidade, como condição *sine qua no* para o exercício da cidadania dos negros, ou seja, para ser cidadão, antes, precisa conhecer suas

origens, reconhecer sua raça. A ideia de raça passa, então, a fazer parte do discurso corrente, incorporado, de alguma maneira, à sociedade brasileira.

É nesse período que, a partir da análise de dados do IBGE, realizada por Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle e Silva, agruparam à categoria “preto” os pardos. “Assim, o termo ‘negro’ para significar afrodescendente, ganhou credibilidade nas ciências sociais” (GUIMARÃES, 2003, p. 103).

No final do século XX, com maior força na primeira década do século XXI, o Brasil viu configurar-se no cenário nacional a adoção de políticas públicas afirmativas de enfrentamento às desigualdades sociais. As políticas afirmativas

[...] consistiriam em promover privilégios de acesso a meios fundamentais – educação e emprego, principalmente – a minorias étnicas, raciais ou sexuais que, de outro modo, estariam deles excluídas, total ou parcialmente (MOEHLECKE, 2002, p. 200).

Diante de tal percurso, concordamos com Antonio Sérgio Guimarães, quando escreve sobre o quadro atual:

[...] parece lícito dizer que o discurso progressista e antirracista no Brasil funda-se sobre a inaceitabilidade de uma ordem de desigualdade sustentada pela exclusão da imensa maioria dos brasileiros, dos direitos da cidadania. Só a partir da problemática que é hoje em dia referida como “*apartheid* social” ou “cidadania virtual” por políticos, ativistas sociais e jornalistas pode-se, na verdade, compreender por que práticas de discriminação tão corriqueiras e outrora tão invisíveis [...] são legitimamente denunciadas como práticas racistas (GUIMARÃES, 2004, pp. 22-23).

São postulados que nos ajudam a estabelecer as discussões pertinentes a este trabalho.

1.4. DARCY RIBEIRO, GILBERTO FREYRE E OCTAVIO PAZ

Embora tenhamos tomado a obra de Darcy Ribeiro como fonte na composição de nossa dissertação, em particular e de forma mais efetiva, *O povo brasileiro*, também achamos necessária a contribuição de Gilberto Freyre, no livro *Casa-Grande & Senzala*, e de Octávio Paz, com o seu *Labirinto de solidão*. Quais as razões?

Darcy Ribeiro é, senão a mais importante, uma das chaves para compreendermos a formação étnica e cultural do povo brasileiro. Mergulhou na nossa formação enquanto povo, considerando as três matrizes originantes do Brasil: a tupi, a lusa e a negra, que aqui se misturaram desde as primeiras levas de

portugueses e africanos aqui desembarcados, num processo de miscigenação ímpar.

Para Dennis de Oliveira¹ (2016), a obra de Darcy Ribeiro é uma comparação do tipo de colonização desenvolvida no Brasil e na América Latina, com aquela dos Estados Unidos. Essas duas colonizações ocorreram sob o modelo do império mercantil salvacionista – isto é, um projeto econômico, comercial, mercantil dos impérios da Península Ibérica, porém sob a régia ideológica salvacionista, por meio da Igreja Católica. Portanto, não só explorar os povos, mas salvá-los, já que eram povos não cristãos.

O estabelecimento dessa dinâmica salvacionista não implicou um segregacionismo, e sim, a constituição de um racismo assimilacionista. Era imperativo salvar aquela população. Para salvá-la, todavia, era necessário uma relação de interação com ela, e, nessa interação, desenvolveu-se o que Darcy Ribeiro chama de tolerância opressiva (OLIVEIRA, 2016).

É nessa dinâmica salvacionista que vamos buscar as raízes do preconceito religioso construído por cinco séculos. Aqui está o cerne daquilo que nos propomos a estudar nesta dissertação. Por isso o tomamos como referência textual para o desenvolvimento do nosso trabalho.

Gilberto Freyre, por sua vez, também sob a ótica de Dennis de Oliveira, traz a discussão sobre “raça” para o campo das ciências sociais aqui no Brasil, uma vez que tal discussão ainda estava no campo das ciências biológicas. Freyre propõe o conceito de raça como uma categoria cultural.

O conceito de democracia racial é muito mais uma consequência da estrutura lógica do pensamento de Freyre do que necessariamente o conceito central na sua obra. Ele não desconsidera que existe uma série de mecanismos de opressão racial no Brasil. Ele cita isso (OLIVEIRA, 2016).

Para Oliveira, no entanto, a grande polêmica conceitual em Gilberto Freyre é utilização do conceito de “equilíbrio de antagonismos”, utilizado na ciência política inglesa. A ideia desse conceito é que os conflitos de classe podem ser dirimidos ou equilibrados no espaço político, no parlamento. Freyre transfere esse conceito para a esfera privada, no domínio das relações privadas, como forma de dirimir as opressões, as desigualdades.

¹ O professor doutor Dennis de Oliveira analisa a importância das obras de Gilberto Freyre e de Darcy Ribeiro, principalmente para o entendimento das relações de opressão sobre a população negra no Brasil. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vbgr5yaCTuM>. Publicação: 04.10.2016. Acesso: 07.02.2017.

Embora pareçam paradoxais e antagônicas, as obras de Freyre e Ribeiro são complementares, mesmo nos apresentando olhares diferentes sobre a mesma questão: a formação do povo brasileiro. O olhar darcyniano, de fora para dentro, expõe os resultantes da imposição colonizadora e suas mazelas; o olhar freyriano, de dentro para fora, desnuda os meandros dessa colonização, como ela se deu cruamente, despida de máscaras e fantasias.

E Octavio Paz? O seu livro *O labirinto da solidão* é, por excelência, o ensaio sobre a busca da identidade do povo mexicano. De forma inquietante, coloca-nos diante do dilema mexicano à procura de si mesmo. É a angústia comum dos povos colonizados pelos reinos católicos da Península Ibérica, portanto, também do brasileiro.

Eis, pois, o caminho: a construção do preconceito religioso alicerçada nos tentáculos do projeto mercantilista salvacionista debulhado por Darcy Ribeiro, perpassando pelos moinhos das relações entre a casa de engenho, a capela e a senzala desmistificadas por Gilberto Freyre, para encontrarem-se na “solidão de si mesmo” descrita por Octavio Paz.

2. DARCY RIBEIRO E A FEITURA DO BRASIL: GÊNESE DO PRECONCEITO RELIGIOSO?

Neste capítulo, apresentaremos aspectos da constituição antropológica do povo brasileiro a partir de suas três matrizes originantes, sob a ótica de Darcy Ribeiro.

Que Brasil é este? Vivemos num país plural em todos os sentidos. A começar por sua extensão continental, com uma costa de 7.367 quilômetros estendida ao longo do oceano Atlântico e uma área geográfica de 8.514.876,599 quilômetros quadrados, segundo dados do IBGE². Com um formato triangular, o Brasil apresenta características interessantes. Ultrapassando a Linha do Equador (ao Norte) e o Trópico de Capricórnio (ao Sul), a distância entre seus extremos é quase coincidente. Do extremo Norte (nascente do rio Ailã, no estado de Roraima) ao extremo Sul (Arroio Chuí, no estado do Rio Grande do Sul), mede 4.394,7 quilômetros; e do extremo Oeste (nascente do rio Moa, estado do Acre) ao extremo Leste (Ponta do Seixas, no estado da Paraíba), 4.319,4 quilômetros. Tais dimensões possibilitam a diversidade de climas e, conseqüentemente, da fauna e da flora. Essa multiplicidade abriga um povo não menos plural. Somando-se ao nativo, com toda a riqueza de suas etnias, aqui aportaram, numa primeira leva, europeus e africanos, igualmente ricos em traços e retraços como elementos componentes de suas culturas milenares.

Foi nesse caldeirão que Darcy Ribeiro mergulhou em busca da identidade do Brasil enquanto povo-nação. É sob sua ótica que buscaremos apresentar, nos estudos das matrizes originantes, cerne deste capítulo, aspectos da constituição antropológica do povo brasileiro para compreender nossas raízes e, a partir delas, encontrar explicações para o preconceito religioso.

2.1. UMA VISÃO GERAL

As religiões apresentam duas dimensões: a primeira, aquela vertical, compreendida como a relação que se estabelece entre o indivíduo e o transcendente. A segunda, aquela dimensão horizontal, referente às relações conseqüentes com as demais pessoas que comungam as mesmas crenças, com as

² Disponível em: <<http://teen.ibge.gov.br/mao-na-roda/posicao-e-extensao.html>>. Acesso: 15.05.2016

que professam outras práticas religiosas, além daquelas que não estão ligadas a nenhum credo específico. Dessas duas relações nasce a *instituição social*, rica em crenças e rituais próprios, tão variados quanto variados são os povos, as etnias, as culturas. É na face social das religiões que se concretizam os preceitos norteadores das condutas individuais e coletivas, pessoais e comunitárias, preconizadas por doutrinas e tradições.

No período de colonização do Brasil, no seu projeto de cristianização do mundo, paralelo à busca de soerguer sua própria economia, Portugal promoveu um processo de negação das expressões religiosas aqui encontradas, desconsiderando as relações verticais e horizontais vivenciadas pelos nativos destas terras. As ações mais contundentes a este respeito: os aldeamentos indígenas, as Santas Missões e a incursão dos bandeirantes pelo interior do Brasil, descritos por Eduardo Hoornaert (1991).

Com a vinda dos africanos escravizados, estabeleceu-se um novo processo de negação de qualquer tipo de religiosidade.

Portugal como reino católico, por consequência de acordos com Roma, era

[...] senhor dos mares “nunca dantes navegados”, organizador da Igreja em termos de conquista e redução, planejador da união entre missão e colonização. [...]. O rei português Dom Manuel I conseguiu, em 1514, reconfirmar algumas prerrogativas [...], entre elas sobretudo [...] o direito de “provisão” de bispados, paróquias, cargos eclesiásticos em geral, em troca do financiamento das atividades eclesiásticas (HOORNAERT, 1979, p. 35).

Portanto, Portugal era autônomo para decidir sobre questões religiosas, desde que financiasse as atividades eclesiásticas.

Na estrutura dos engenhos de açúcar, a catequese dispensada às turbas escravizadas era definida pelos senhores donos das terras recém-ocupadas (benesse da aplicação de sesmaria), de sua possível produção, das gentes que ali viessem a fazer moradia e dos sacerdotes e ordens religiosas por eles financiados. Interessava a esses senhores uma catequese afirmativa da escravidão como ação salvífica.

Tudo se resume nisto: os africanos cristãos têm que entender a escravidão como um meio de salvação. Quem procura fugir dos engenhos para os quilombos vive em estado de pecado mortal. A obediência ao feitor e ao senhor de engenho é obediência a Deus (HOORNAERT, 1979, p. 329).

Refazendo a linha do tempo da história oficial do Brasil, é possível localizar, de forma bem definida, os períodos mais evidentes de perseguições às outras

expressões religiosas não cristãs, com maior ênfase, às religiões afro-brasileiras, em contrapartida à formação de um cristianismo a serviço do poder constituído, tanto na Colônia como no Império, perseguições essas que se perpetuaram nas Repúblicas Velha e Nova.

Por que a ênfase às religiões afro-brasileiras? Porque, seguindo o mapa do povoamento brasileiro, deu-se a partir da faixa litorânea, onde se fixou a mão de obra negra escravizada, e a originária população indígena, em sua maioria, foi extinta ou expulsa de suas terras. Eram, ainda, nesses agrupamentos populacionais que coexistiam brancos e negros, numa estratificação socioreligiosa que reproduzia a estratificação sociopolítica e econômica: somente tinha valor aquilo que fosse oriundo do colonizador, senhor absoluto das terras, da produção, das gentes e das almas. Aos senhores representantes desse colonizador competia, também, o papel de fazer as leis. Assim, torna-se compreensível que, já a partir do Código Penal de 1890, o primeiro republicano, fossem criados artigos por meio dos quais se poderiam

[...] enquadrar as religiões dos negros, geralmente tidas como feitiçaria, bem como manifestações da religiosidade das camadas populares, agora potencialmente mais perigosas, por que engrossadas por milhões de negros livres (DANTAS, 1984, s.p.).

O final do século XIX e início do século XX foi palco dos estudos de Nina Rodrigues (2010), que buscou qualificar os negros como seres inferiores.

Na década de 1930, a questão legal foi consolidada pelo Código Penal de 1932, o qual manteve o que se referia ao exercício do curandeirismo e da magia. A questão do estudo científico, no Recife, teve continuidade no trabalho de Ulysses Pernambucano, também médico psiquiatra e discípulo de Nina Rodrigues, quando criou, em 1931, o Serviço de Higiene Mental (SHM). “Em nome da Psicologia, os intelectuais tentavam libertar os cultos do controle policial, para submetê-los ao controle científico” (DANTAS, 1984, s.p.).

A segunda metade do século XX e início do século XXI têm sido palco da (re)construção de uma cultura da intolerância. Com a explosão do neopentecostalismo, que tem na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) sua maior representação, a partir da década de 1980, e se utilizando dos meios de comunicação de massa disponíveis – imprensa escrita, rádio, televisão –, ressurgiu o discurso de demonização das religiões afro-brasileiras com uma força descomunal.

Se, historicamente, deparamo-nos com esses e outros retrazos de intolerâncias, mascarando um preconceito que se cristaliza a cada tempo, existirão raízes antropológicas e históricas para tais concepções e conseqüentes ações violentas em todos os sentidos? Poderemos encontrar, nos estudos antropológicos, seus motivos mais inconfessáveis?

Nesse ponto, deparamo-nos com Darcy Ribeiro, entre outros intelectuais que, no século XX, ousaram pensar o Brasil. Por que Darcy Ribeiro? Porque esse mineiro de Montes Claros, norte das Minas Gerais, antropólogo, foi, por excelência, um dos grandes cientistas a pensar e estudar o Brasil na sua híbrida formação cultural. Não só. Em sua vasta produção científica e literária, enfoques emblemáticos aparecem nas linhas e entrelinhas, extrapolando páginas e, ao mesmo tempo, não aprisionando o livre pensar. Concordando ou não com suas colocações e/ou conclusões, a obra de Darcy Ribeiro tem a força de nos inquietar, de instigar a incessante busca científica para compreender quem somos, por que somos, para onde vamos.

2.2. TRÊS MATRIZES ORIGINANTES

Toda a obra de Darcy Ribeiro está voltada para a compreensão do processo formativo da América Latina, com especial atenção ao que ocorreu com o povo brasileiro. Apaixonado por sua terra, Ribeiro reconhece que

poucos países juntaram, como o Brasil, tijolos e cimentos tão díspares em seu processo de construção. Poucos também experimentaram vicissitudes que mostram de forma tão clara os caminhos pelos quais uma nação pode construir-se não para servir a si mesmo, mas para atender a interesses alheios. Efetivamente o Brasil não nasceu como etnia e se estruturou como nação em consequência da soma dos desígnios de seus criadores. Surgiu, ao contrário, como uma espécie de subproduto indesejado e surpreendente de um empreendimento colonial, cujo propósito era produzir açúcar, ouro e café e, sobretudo, gerar lucros exportáveis (RIBEIRO, 1983, p. 19).

Em seu livro *O processo civilizatório*, publicado pela primeira vez em 1972, Ribeiro nos coloca diante dos meandros dos grandes problemas da evolução das sociedades humanas, dos seus estudos antropológicos sobre as civilizações, de sua busca em compreender a formação do povo americano, portanto, também do povo brasileiro.

Como classificar, uns em relação aos outros, os povos indígenas que variavam desde altas civilizações até hordas pré-agrícolas e que reagiram à conquista segundo o grau de desenvolvimento que haviam alcançado?

Como situar, em relação àqueles povos e aos europeus, os africanos desgarrados de grupos em distintos graus de desenvolvimento para serem trasladados à América como mão de obra escrava? Como classificar os europeus que regeram a conquista? Os ibérios que chegaram primeiro, e os nórdicos que vieram depois – sucedendo-os no domínio de extensas áreas – configuravam o mesmo tipo de formação sociocultural? Finalmente, como classificar e relacionar as sociedades nacionais americanas por seu grau de incorporação aos moldes de vida da civilização agrário-mercantil e, já agora, da civilização industrial? (RIBEIRO, 1998, p.8-9).

Em sua *Teoria do Brasil* (1983) Ribeiro fala sobre os Povos-Transplantados, os Povos-Testemunho e os Povos-Novos como resultante do embate entre os dois primeiros.

Buscando compreender a formação do Brasil, Ribeiro considera três matrizes originantes, ou seja, os Povos-Testemunho – os índios, denominado por ele de matriz tupi; e os Povos-Transplantados – os estrangeiros de Portugal, chamada de lusitanidade, e da África, compondo a matriz negra, cada uma delas com suas características próprias. Analisando esses povos de uma forma desnuda, Darcy Ribeiro dissecou-lhes as entranhas para mostrar um processo de dominação por parte dos lusitanos, ao qual chamou de moinhos de gastar gentes (RIBEIRO, 1995), e, a partir dessa dissecação, estabeleceu os postulados que serviram (e servem) como ponto de partida para conceber a formação do povo brasileiro.

Mas, quem foram essas nossas matrizes originantes que nos fizeram um país plural? Como Ribeiro as apresenta?

2.2.1. Povos-Testemunho: matriz tupi

E Colombo errou o caminho, pensou que havia chegado às Índias. E os ibéricos, entre eles os portugueses, encarregaram-se de atribuir o nome de índios a todos os nativos encontrados no além-mar desconsiderando, já a partir de então, a infinidade de grupos étnicos, diversos troncos linguísticos e centenas de famílias linguísticas independentes (VAINSAS, 2000).

Na pluralidade brasileira, são deles os primeiros rostos da *terra brasilis*. A população indígena do Brasil no século XVI, segundo os estudos do Centro de Documentação e Disseminação de Informações (IBGE, 2000), atingiu uma estimativa de 2.431.000, distribuídos em todo o território. Todavia, Maria Regina Celestino de Almeida afirma que o importante é admitir serem muitos, sobretudo se

comparados à população de Portugal, à época calculada em um milhão e meio de habitantes (ALMEIDA, 2010).

Se eram, assim, tão numerosos, suplantando a população portuguesa, por que sucumbiram? Galeano (1988, p. 28) expõe as diferenças entre os dois mundos como uma das causas da derrota. Para ele, entre os indígenas americanos e, portanto, brasileiros, existia de tudo. Todavia, não “conheciam o ferro nem o arado, nem o vidro e a pólvora, nem empregavam a roda, a não ser em pequenos carrinhos”. Por outro lado, os povos europeus aqui aportados estavam vivendo a “criativa explosão do Renascimento”, o nascimento da estonteante Idade Moderna. Nesse contexto, as Américas aparecem como mais uma das tantas invenções, como a pólvora, a bússola, a imprensa, o papel. Também a esse desnível de desenvolvimento é atribuída a relativa facilidade com que os nativos foram dominados. Além disso, Galeano considera o assombro como outro fator determinante para a dominação, ou seja, o desconhecido foi visto pelos índios como castigo de seus deuses.

Darcy Ribeiro lembra que os primeiros habitantes dessas terras ocupavam, sobretudo, aqueles espaços geográficos onde a vida poderia seguir o seu ritmo sem maiores percalços.

A costa atlântica, ao longo dos milênios, foi percorrida e ocupada por inumeráveis povos indígenas. Disputando os melhores nichos ecológicos, eles se alojavam, desalojavam e realojavam, incessantemente. Nos últimos séculos, porém, os índios da fala tupi, bons guerreiros, se instalaram, dominadores, na imensidade da área, tanto à beira-mar, ao longo de toda a costa atlântica e pelo Amazonas acima, como subindo pelos rios principais com o Paraguai, o Guaporé, o Tapajós, até suas nascentes (RIBEIRO, 1995, p. 29).

Imaginemos todos esses grupos existentes, cada um com suas tradições, suas crenças, seus olhares sobre o mundo, a vida, a família, suas maneiras e costumes alimentares, as características de suas habitações. Impossível supor que eram todos iguais. É de se intuir, sem medo de errar, que entre esses grupos existiam tantas semelhanças e tantas diferenças como, ainda hoje, existem entre os povos do mundo inteiro.

Os dados sobre a vida desses nossos antepassados nos chegaram por meio de crônicas, escritos e registros de pessoas que aqui aportaram ou que para cá se transferiram em busca, sobretudo, de riquezas. Por esses dados, é possível

identificar, pelo menos, três grandes troncos linguísticos: Tupi-guarani, o Jê e o Aruak.

O tronco Tupi é o maior grupo, sendo constituído de 8 famílias linguísticas – as várias tribos desse tronco falavam 26 línguas. Do tronco Jê contabilizam-se 5 famílias linguísticas, de um conjunto de 16 línguas tribais. O tronco Aruak compõe-se de 2 famílias idiomáticas, que aglutinam 13 línguas faladas pelas tribos pertencentes a ele. Por fim, os antropólogos ressaltam a existência aproximada de 10 outras famílias linguísticas, ainda não agrupadas em face da dispersão e diversidade existentes (SARMENTO, 1999, p. 42).

Os povos tupis-guaranis, agricultores, irrequietos por natureza, dominaram quase toda a costa brasileira, do Sudeste ao Norte, mais especificamente de São Paulo ao Pará. Primeiros nativos encontrados pelos portugueses no litoral brasileiro, somavam, talvez, “1 milhão de índios, divididos em dezenas de grupos tribais, cada um deles compreendendo um conglomerado de várias aldeias de trezentos a 2 mil habitantes” (RIBEIRO, 1995, p. 31). Era povo agrícola: cultivava mandioca, milho, batata-doce, cará, feijão, amendoim, jerimum, urucu, algodão, carauá, cuias e cabaças, pimentas, abacaxi, mamão, erva-mate, guaraná, entre outras. Para seus roçados, derrubava algumas árvores com suas rudimentares ferramentas e limpava o terreno com queimadas. Eis os primeiros passos de uma possível evolução agrícola. A esse respeito, Ribeiro destaca a importância do cultivo da mandioca.

É de se assinalar que eles o faziam por um caminho próprio, juntamente com outros povos da floresta tropical que haviam domesticado diversas plantas, retirando-as da condição selvagem para a de mantimento de seus roçados. Entre elas, a mandioca, o que constituiu uma façanha extraordinária, porque se tratava de uma planta venenosa a qual eles deviam não apenas cultivar, mas também tratar adequadamente para extrair-lhe o ácido cianídrico, tornando-a comestível (RIBEIRO, 1995, p. 31).

Para assegurar a condição alimentar por todo o ano, ocupava espaços físicos que, em períodos de entressafra, pudesse encontrar, na pesca, na caça ou no extrativismo, os alimentos necessários à vida. Daí a importância dos “sítios” por eles ocupados, consequência natural da lei pela sobrevivência.

A esses grupos, os estudiosos deram o nome de tribo e, ao modo de convivência, de sistema tribal. Nesse tipo de organização, predominava a relação de parentesco, que, para eles, era definida por serem descendentes de um ancestral comum.

Entre eles não existia uma autoridade máxima como conhecemos hoje. O cacique ou morubixaba, mesmo exercendo um papel de líder nas reuniões da aldeia,

nos períodos de guerra ou de calamidades naturais, no dia a dia realizava tarefas comuns a todos os outros.

A função do pajé, também conhecido por xamã, era muito mais religiosa. Além do poder de cura, ele representava o elo entre os índios e o transcendente, entre os homens e os espíritos. Nesse sentido, o povo tupi-guarani acreditava que seus mortos retornavam e reencarnavam nas crianças nascidas na tribo. Estabelecia também uma relação de temor com os espíritos, sobretudo aqueles que representavam o mal.

Praticava-se o ritual da antropofagia. Todavia, para esse povo, tal ato representava um ritual com regras e preceitos muito bem definidos. Somente aqueles dotados de admiráveis qualidades tinham a honra de ser sacrificados. Assim, os índios acreditavam, ao alimentarem-se daquela carne, que adquiriam tais qualidades. Nesse sentido, Darcy Ribeiro descreve o significado desses rituais.

O caráter cultural e co-participativo dessas cerimônias tornava quase imperativo capturar os guerreiros que seriam sacrificados dentro do próprio grupo tupi. Somente esses – por compartilhar do mesmo conjunto de valores – desempenhavam à perfeição o papel que lhes era prescrito: de guerreiro altivo, que dialogava soberbamente com seu matador e com aqueles que iriam devorá-lo. Comprova essa dinâmica o texto de Hans Staden, que três vezes foi levado à cerimônia de antropofagia e três vezes os índios se recusaram a comê-lo, porque chorava e se sujava pedindo clemência. Não se comia um covarde (RIBEIRO, 1995, p. 34).

Aqui se insere a história do naufrágio ocorrido no Pontal do Coruripe, em Alagoas, em 16 de junho de 1556. Entre os tripulantes do navio Nossa Senhora da Ajuda, estava o bispo Pero Fernandes Sardinha. Os náufragos foram capturados e devorados pelos Caetés.

Ainda nesse contexto, o responsável pela captura de uma personalidade ou de um valente guerreiro também ganhava mais prestígio ante seu povo, e aquele que seria sacrificado passava a ser reconhecido por sua tribo de origem como um grande homem. Ou tal ritual poderia significar uma vingança contra qualquer ato de violência sofrido pela tribo. Quaisquer que fossem os motivos, a antropofagia não era consequência de uma atitude de selvageria, não era impulsionada pela fome ou mero instinto. Era uma expressão cultural, carregada de manifestações simbólicas.

Ainda sobre os tupis, Ribeiro evidencia o caráter guerreiro, ao mesmo tempo em que esclarece:

Apesar da unidade linguística e cultural que permite classificá-los numa só macroetnia, oposta aos outros povos designados pelos portugueses como

tapuias (ou inimigos), os índios do tronco tupi não puderam jamais unificar-se numa organização política que lhes permitisse atuar organizadamente. [...]. Mesmo em face do novo inimigo todo-poderoso, vindo de além-mar, quando se estabeleceu o conflito aberto, os Tupis só conseguiram estruturar efêmeras confederações regionais, que logo desapareceram (RIBEIRO, 1995, p. 32-33).

Nesse contexto, Ribeiro (1995) destaca a Confederação dos Tamoios decorrente da aliança entre os índios e os franceses como a mais importante. Essa Confederação conseguiu reunir, entre 1563 a 1567, os Tupinambás do Rio de Janeiro e os Carijós do planalto paulista – ajudados pelos Goitacases e pelos Aimorés da Serra do Mar, ambos da língua jê.

O tronco Macro-Jê ocupava o Brasil central-oriental. Urban afirma que eles formavam um anel partindo dos Fulni-ôs, junto à foz do rio São Francisco, portanto no leste do Brasil, alcançando os Rikbasktsá, habitantes da bacia do rio Juruena (URBAN, 2006), afluente do rio Tapajós, no estado do Mato Grosso.

Para os tupis-guaranis, os povos jês eram seus inimigos e os tratavam por *tapuias*. Assim, essa expressão designou, para os portugueses, aqueles povos que não pertenciam ao tronco tupi-guarani.

Os jês viviam na Amazônia, ocuparam o Xingu, atingiram vários estados brasileiros, como Pará, Pernambuco, Piauí, Mato Grosso, Paraná, Santa Catarina. Entre outras regiões, os sertões da Capitania do Rio Grande do Norte, divididos em vários grupos, nomeados de acordo com a região onde moravam – Cariris (Serra da Borborema), Tarairiou (Rio Grande e Cunhaú), Canindés (no sertão do Acauã ou Seridó). Eram coletores e viviam da caça, pesca, além de manter atividades agrícolas, mesmo se rudimentar. Guerreiros por natureza, eram temidos pela valentia e força física.

No olhar de Darcy Ribeiro, esses Povos-Testemunho não podem ser vistos como sociedades atrasadas, mas, sim, como povos espoliados, despojados de tudo aquilo que lhes pertencia, que, “possuindo imensas riquezas acumuladas que representavam o resultado de séculos de trabalho de seus povos, viram-nas saqueadas pelo colonizador” (RIBEIRO, 1983, p. 66). Povos espoliados que, segundo Ribeiro (1995), nunca estabeleceram uma paz estável com o invasor.

2.2.2. Povos-Transplantados: a lusitanidade

“Onde a terra se acaba e o mar começa”

Lusíadas, III, 20

CAMÕES (2000, p. 140)

Portugal ocupa o extremo oeste do continente europeu. Forma a Península Ibérica com a Espanha e Andorra, além de Gibraltar, um território dependente do Reino Unido.

A história de Portugal é marcada por grandes e pequenos conflitos, invasões e resistências. Boa parte da população da Europa Ocidental – e, portanto, Portugal está incluso – pertencia às etnias celtas até a eventual conquista da Península Ibérica pelo Império Romano no século III a.C.

Antes da dominação romana, o panorama predominante é o da grande fragmentação territorial [...]; durante ela, a organização administrativa não chegou a absorver por completo as divisões étnicas, que reapareceram sob a forma de pequenos potentados locais desde que se esborou o controle municipal, militar e fiscal exercido pelos seus órgãos até o fim do Império (MATTOSO, 2000, p. 7).

Ainda de acordo com Mattoso, o marco zero da futura nacionalidade portuguesa foi a fusão de dois antigos condados romanos: o de Portucale e o de Coimbra, na antiga província da Lusitânia, resultando no Condado Portucalense, entregue ao conde D. Henrique de Borgonha como dote de casamento de sua ilegítima filha D. Teresa, no ano de 1096 (MATTOSO, 2000).

A história de reis e rainhas é pontilhada por interesses econômicos e políticos. E o reino de Portugal não foi diferente disso. Tanto assim que, “em fevereiro de 1387, para selar sua aliança com a Inglaterra, D. João casou-se com Filipa de Lancaster, filha de John de Gaunt, que era herdeiro do rei inglês Edward III e tinha pretensões ao trono de Castela” (BUENO, 1999, p. 49). O reino de Castela, um dos mais antigos da Península Ibérica, é a atual Espanha.

A expansão portuguesa que inclui o Brasil está recheada de expressões justificatórias, tais como expansão marítima, descobrimentos, evangelização, ao mesmo tempo, de acordo com Antônio Borges Coelho, já a partir dos títulos do rei D. Manuel como “rei de Portugal e dos Algarves d’aquém e d’além-mar em África, senhor da Guiné, da navegação, comércio e conquista de Etiópia, Arábia, Pérsia e

Índia”, a intenção e uma prática política, comercial e militar são descortinadas. Para Coelho,

Na expansão portuguesa houve de tudo um pouco: descobrimentos, em absoluto, e não apenas para os europeus, de novas terras, novos mares [...]; evangelização com mão armada e também com martírio e novos métodos linguísticos; trasfega e troca de riquezas, de ideias, de técnicas, de animais e de plantas; guerra e paz armada com violência de todas as partes; fome de honra; coragem para além do que pode a força humana; altruísmo, sacrifício; antropofagia no limite e recusa dela; [...] troca de cerimônias, de vocabulários; confronto de culturas (COELHO, 2000, p. 60-61).

Situando o poder exercido pela Igreja Católica, Gilberto Freyre (2006 p. 283-284) evidencia o extraordinário prestígio conquistado pelo alto clero³ tanto na Espanha quanto em Portugal. Era um poder que extrapolava a mística e se enveredava pelos poderes moral e político. Além disso, Freyre faz referências à ação militar desempenhada por algumas ordens religiosas e outras, também militares, à serviço da Igreja, tornando-a proprietária de enormes latifúndios. Para o sociólogo pernambucano, a “colonização latifundiária e semifeudal mais tarde aplicada ao Brasil teve seu começo em Portugal, nessa colonização semieclesiástica”. Nesse sentido, Ribeiro é enfático e faz referências a duas bulas papais complementares: a *Romanus Pontifex*, datada de 8 de janeiro de 1454, e a *Inter Coetera*, de 4 de maio de 1493. Determinam o Mundo Novo como posse legítima de Espanha e Portugal, e seus povos, escravizáveis por quem os subjugasse.

Antes mesmo do achamento do Brasil, o Vaticano estabelece as normas básicas de ação colonizadora, ao regulamentar, com os olhos postos na África, as novas cruzadas, que não se lançava contra hereges adoradores de outro Deus, mas contra pagãos e inocentes (RIBEIRO, 1995, p. 39).

Darcy Ribeiro acrescenta mais um elemento, ao expor que a lusitanidade trouxe para o Brasil duas grandes novidades: uma “civilização urbana e classista”, cujo centro de decisões estava “em Lisboa, dotada sua Corte de muitos serviços, sobretudo do poderoso Conselho Ultramarino⁴, que tudo previa, planificava, ordenava, provia” (RIBEIRO, 1995, p. 38), em confronto com povos autônomos em seus sistemas tribais, sem estratificação de classes, desarticulados entre si.

³ Formado por cardeais, arcebispos, patriarcas, bispos e sacerdotes de famílias ricas.

⁴ Criado em Portugal em 1642, localizado na cidade de Lisboa, tinha a incumbência de uniformizar a administração do império português.

Um outro poderoso braço foi o econômico. Segundo Gilberto Freyre (2006), Portugal enfrentava a decadência da economia agrária e o processo de mercantilização que transformou o rei e os maiores fidalgos em comerciantes. Portugal se transformou em uma nação simplesmente comercial. Portanto, vivia a dualidade entre o latifúndio, com todas as suas implicações, e o mercantilismo, a fascinar a mão de obra agrária, provocando, já naquela época, o êxodo rural.

A esse respeito, Ribeiro pontua as consequências pós-revolução mercantil.

Esse complexo do poderio português vinha sendo ativado, nas últimas décadas, pelas energias transformadoras da revolução mercantil, fundada especialmente na nova tecnologia, concentrada na nau oceânica, com suas novas velas de mar alto, seu leme fixo, sua bússola, seu astrolábio e, sobretudo, seu conjunto de canhões de guerra. Com ela surgiam solidárias a tipografia de Gutemberg, duplicando a possibilidade de livros, além do ferro fundido, generalizando utensílios e apetrechos de guerra (RIBEIRO, 1995, p. 38).

Estava posta – e abençoada – a aventura portuguesa para o além-mar: e as velas das naus, com o símbolo da cruz, sopraram em busca da sobrevivência econômica do reino e propagação da fé católica.

2.2.3. Povos-Transplantados: matriz negra

Para se compreender a forma como os africanos aportaram em terras brasileiras, urge, primeiro, olhar o continente africano não como uma realidade única. Na África, as organizações sociopolíticas consolidadas são milenares e reconhecidas, embora não propagadas. Tanto assim que, na África Ocidental, no final do século VIII, Al-Fazari, astrônomo árabe, fez referências ao reino de Gana como o “país do ouro”. Anos depois, o outro geólogo árabe, Al-Khwarizmi, evidencia Gana em sua cartografia (SILVA, 2006). Assim, fatos relatados por Alberto da Costa e Silva retratam essas outras organizações, tais como a instalação dos iorubás em Ifé ou a peregrinação a Meca, realizada pelo imperador do Mali, Mansa Kanku Mussá, com a qual demonstrou ao mundo de então toda a riqueza de seu império; a expansão do Benin e o desenvolvimento da arte em bronze, a partir de 1400; o grande período de exportação de ouro pelos Axantis, cujo auge perdurou entre 1400 e 1500.

Também a África Central e Austral foram marcadas por histórias extraordinárias.

No verdadeiro coração da África, formado pela floresta tropical congoleza, distinguiram-se os impérios do Congo, da Lunda e dos Bacubas. Na África Austral, entre 500 a.C. e o início da era cristã, ancestrais dos povos bantos partiram das selvas localizadas nos atuais Camarões e Nigéria e, empreendendo a maior migração já verificada na história, numa marcha pontilhada de dispersões, atravessaram a selva equatorial e chegaram ao Sul da floresta congoleza. [...] O grupo que seguiu rumo ao Sul atravessou os atuais Congo-Zaire – onde, no século IV, os Luenas e Lubas fundaram as primeiras dinastias – e Angola, chegando ao Atlântico. O segundo grupo atingiu os Grandes Lagos nos séculos VI e VII e rapidamente espalhou-se pela África Oriental [...], lá encontrando povos pastores de origem camítica, como os Masai atuais. A grande migração por fim se completa no extremo sul do continente, por volta do século XV (LOPES, 2004, p. 35).

Portanto, há que se olhar para a África não como uma massa uniforme, mas como de fato o é: o segundo maior continente mais populoso do mundo, perdendo apenas para a Ásia. Além disso, em extensão territorial, é o terceiro maior do mundo, se considerarmos as Américas como um único continente. Seu território mede mais de 30 milhões de quilômetros quadrados, o que significa 20,3% da área total de terra firme do planeta. Nesse imenso continente vivem mais de 800 milhões de habitantes, distribuídos em 54 países. Desses, cinco falam português, por terem sido ocupados pela Coroa Portuguesa no período da expansão marítima. São eles: Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe.

Banhada ao norte pelo Mar Mediterrâneo, a África está separada da Europa apenas pelo estreito de Gibraltar e ligada à Ásia pelo istmo de Suez, ao noroeste, onde se encontra o mar Vermelho. Na costa ocidental, o oceano Atlântico e, na costa oriental, o oceano Índico.

Depois, o deserto do Saara, o segundo maior do mundo, após a Antártica. Com uma área de mais de 9 milhões de quilômetros quadrados, isolou a África Subsaariana da África do Norte e, em consequência, das civilizações do Mediterrâneo.

Segundo Hernandez (2005), o deserto do Saara serviu para excluir a África Subsaariana da história universal, propriedade exclusiva do Velho Mundo, e que se restringia às terras banhadas pelo Mediterrâneo, que une a Europa, o sudoeste da Ásia, a África setentrional e o Egito. A Europa, portanto, era considerada o coração da história.

Ausente, pois, da história universal, os povos subsaarianos representavam o estado de selvageria em que predominava a natureza bruta, sem lapidação e, portanto, incapaz de produzir cultura e história. Partindo desse pressuposto, a

Europa concebia o africano subsaariano como sujeito sem vontade racional, ou seja, sem condições de transformar a realidade seguindo critérios racionais.

Torna-se, portanto, evidente a existência de duas Áfricas com aspectos geográficos diferentes, classificadas em estágios de desenvolvimento diversos, povoadas por raças distintas, branca e negra, e, por fim, uma com e outra sem história. Nessa perspectiva, a África ao sul do Saara, até hoje conhecida como África Negra, é identificada por um conjunto de imagens que resulta em um todo indiferenciado, exótico, primitivo, dominado, regido pelo caos e geograficamente impenetrável (HERNANDEZ, 2005, p. 21).

Essa era também a ótica portuguesa em relação à África Negra, afinal, Portugal está no contexto histórico do Mediterrâneo e absorveu suas proposições. A partir daí, construiu um discurso próprio à medida que precisou justificar invasões e sujeições. Nesse discurso, atribuiu ao povo subsaariano a desordem e o caos em todos os aspectos da organização humana. No primeiro contato com os habitantes das Ilhas Canárias, no século XIV, a descrição aponta para homens indomados, quase selvagens, que não estavam vinculados a nenhuma religião nem se submetiam a nenhuma lei.

Ou seja, um povo sem rei, sem lei e sem fé. Definidos pela ausência de governo, ordem, justiça e religião, os canarinos eram pensados como seres da natureza, e não da cultura, sujeitos, portanto, à lei natural (SANTOS, 2002, p. 283).

Descoberto o Brasil em 1500, por Pedro Álvares Cabral, a posse da terra se deu por meio da divisão do território em capitânicas hereditárias, sistema criado por Portugal, mediante o qual as terras recém-descobertas foram divididas em grandes faixas e entregues a nobres que mantinham relações com a Coroa.

A ocupação do Brasil e das Américas determinou uma nova etapa do desenvolvimento da produção açucareira. Já na sua segunda viagem, em 1493, Cristóvão Colombo trouxe a cana-de-açúcar para terras do além-mar, onde hoje se situa a República Dominicana, na América Central. Da Espanha, Diego Velázquez, levou a cana para Cuba. Vasco da Gama introduziu a cana-de-açúcar em Moçambique. Ergueram-se canaviais especialmente no litoral do Nordeste do Brasil e nas ilhas do Caribe – Barbados, Jamaica, Haiti, Guadalupe, Cuba, República Dominicana e Porto Rico. A partir de 1500, durante pelo menos três séculos, não houve, para o comércio europeu, produto agrícola mais importante que o açúcar cultivado nessas terras. Andrade (2007), escrevendo sobre a civilização do açúcar, localiza a costa de Itamaracá (PE) como o ponto de partida para o plantio da cana já

em 1520. Depois, pontua as capitâneas que aderiram à sua cultura, salientando que a proximidade com a Europa foi um dos grandes pontos para o maior desenvolvimento, visto o menor custo do transporte. Freyre corrobora o pensamento de Andrade e mostra as primeiras plantações em terras brasileiras como frutos da iniciativa privada.

No Brasil, [...], as grandes plantações foram obra não do Estado colonizador, sempre somítico em Portugal, mas de corajosa iniciativa particular. [...]. Foi a iniciativa privada que, concorrendo às sesmarias, dispôs-se a vir povoar e defender militarmente, como era exigência real, as muitas léguas de terra em bruto que o trabalho negro fecundaria (FREYRE, 2006, p. 80).

No que se refere à escravização dos negros africanos, a necessidade de braços para o trabalho nas plantações da cana e nos engenhos de açúcar da terra recém-achada é aquilo que salta aos olhos. Gostaríamos de apresentar dois pontos precedentes. Primeiro: sem a mão de obra indígena, Portugal tentou fazer do Brasil um cárcere seguro. Por determinação do rei, poderiam ser embarcados para essas terras os degredados, isto é, aqueles que a justiça portuguesa havia condenado. Assim, degredados portugueses foram espalhados pelas terras invadidas por Portugal, também pelo Brasil. Referências a essa prática estão registradas a partir da famosa carta de Pero Vaz de Caminha, escrita em Porto Seguro, em 1º de maio de 1500 e endereçada ao rei de Portugal: "... se os degredados, que aqui hão de ficar, aprenderem bem a sua fala e os entenderem...".⁵ Todavia, para Freyre, esses degredados não foram determinantes na formação do povo brasileiro.

A colonização por indivíduos – soldados de fortuna, aventureiros, degredados, cristãos-novos fugidos à perseguição religiosa, náufragos, traficantes de escravos, de papagaios e de madeira – quase não deixou traço na plástica econômica do Brasil. Ficou tão no raso, tão à superfície e durou tão pouco que política e economicamente esse povoamento irregular e à-toa não chegou a definir-se em sistema colonizador (FREYRE, 2006, p. 81).

Segundo: o comércio de escravizados representava um dos negócios mais lucrativos daquele tempo. Para os mercadores, inclusive de africanos escravizados, nenhuma importância tinha o destino da "mercadoria", ou como seria tratada, ou que tipo de trabalho deveria executar. Para os mercadores, o que tinha valia era o lucro de seu próprio comércio. Era necessário manter o mercado vivo. E o perfil dos africanos escravizados embarcados para o Brasil

⁵ Disponível em: <http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf>. Acesso: 13.09.2016.

[...] era basicamente o seguinte: idade entre 15 e 35 anos, majoritariamente próximo dos 20; prisioneiro de guerra ou vítima de sequestro; sobrevivente à travessia do Atlântico, numa viagem em que morriam de 15 a 20% dos embarcados; integrante de um contingente de pessoas em que 2/3 era do sexo masculino (LOPES, 2004, p. 258).

Uma das fontes fornecedoras da matéria-prima dessa fábrica de mão de obra forçada eram as guerras internas entre rivais, por vezes provocadas pelos próprios mercadores.

Quem empreendia uma guerra [...] não ignorava que, se vencido e capturado, seria morto ou terminaria os seus dias no cativeiro [...]. O transporte de prisioneiros até a costa era, por sua vez, cheio de perigos e, às vezes, se alongava por dois ou três meses. Os cativos, ainda que ligados uns aos outros pelo pescoço, por cordas, correntes de ferro e forquilhas, podiam rebelar-se, matar quem deles se dizia dono [...]. Chegados ao porto, os escravos continuavam a ser tratados como inimigos perigosos [...] (SILVA, 2004, p. 99-100).

Um dos maiores e mais famosos mercadores de africanos escravizados foi o baiano Francisco Félix de Souza, também conhecido como Chachá. Não se sabe o motivo de sua ida para a África. O fato é que se estabeleceu, na Costa dos Escravos, no Golfo de Benin, onde foi feito guarda-livros do forte de São João Batista de Ajudá, pertencente aos portugueses, no reino do Daomé, atualmente território da República do Benin. Em pouco tempo seria um dos maiores comerciantes de africanos escravizados (SILVA, 2004).

Três foram os primeiros grandes portos receptadores dos africanos em terras brasileiras: Recife, Salvador e Rio de Janeiro. De acordo com Yeda Pessoa de Castro (2005), o tráfico de africanos escravizados está dividido em quatro principais ciclos: Ciclo da Guiné, Ciclo de Congo-Angola, Ciclo da Costa da Mina e Ciclo do Benim, de acordo com as rotas do tráfico escravista. Cada um desses ciclos com suas histórias e fatos marcantes na construção da identidade brasileira.

O Ciclo da Guiné compreende o século XVI, período marcado pela posse e desbravamento das terras brasileiras, do começo do plantio da cana-de-açúcar e criação dos primeiros engenhos. O Ciclo de Congo-Angola, no século XVII, caracterizado pelo apogeu da economia açucareira. No Nordeste, a invasão holandesa e a queda do Quilombo dos Palmares. A invasão francesa no Norte, as plantações de tabaco no recôncavo baiano e a descoberta das primeiras minas na Bahia, em Minas Gerais e Goiás. O Ciclo da Costa da Mina durante o século XVIII corresponde ao período da criação da Companhia do Grão-Pará e Maranhão, do

comércio do algodão, do aumento na produção e exportação do fumo-de-corda da Bahia para o Daomé, a corrida para as minas. É nesse período que ocorre a chegada maciça dos jejes e minas. Por fim, o Ciclo do Benim, no século XIX, caracteriza-se pela vinda da família real para o Brasil e transferência da capital para o Rio de Janeiro, abertura dos portos, pelo incremento do desenvolvimento urbano, pela revolta de negros islamizados ou malês na Bahia, pelo fim do tráfico transatlântico e crescimento do tráfico interno até a abolição da escravatura, em 1888.

Mas quem eram esses africanos vindos para estas terras?

O Brasil não se limitou a recolher da África [...] gente preta que lhe fecundou os canaviais e os cafezais; que lhe amaciou a terra seca; que lhe completou a riqueza das manchas de massapê. Vieram-lhe da África “donas de casa” para seus colonos sem mulher branca; técnicos para as minas; artífices em ferro; negros entendidos na criação de gado e na indústria pastoril; comerciantes de pano e sabão; mestres, sacerdotes e tiradores de reza maometanos (FREYRE, 2006, p. 391).

Para evitar quaisquer tipos de associação e possíveis levantes, os mercadores cuidavam para não oportunizar a concentração de negros da mesma etnia tanto nos portos de embarque quanto nos porões dos navios que os levariam para terras além-mar, impedindo “a formação de núcleos solidários que retivessem o patrimônio cultural africano” (RIBEIRO, 1995, p. 115). Essa preocupação também existia quando da comercialização dessa força de trabalho em terras brasileiras. Tanto mais misturadas as etnias nas senzalas dos engenhos, mais difícil a comunicação entre eles, visto que a África era uma miscelânea linguística. Assim, os africanos estavam lado a lado nas senzalas, “iguais na cor e na condição servil, porém diferentes na língua, na identificação tribal” (RIBEIRO, 1995, p. 116) e hostis entre eles como consequência de conflitos precedentes e daquelas guerras promovidas pelos mercadores. Porém, não obstante situação tão adversa, os africanos

dão [...] um passo adiante dos outros povoadores ao aprender o português com que os capatazes lhes gritavam e que, mais tarde, utilizariam para comunicar-se entre si. Acabaram conseguindo aportuguesar o Brasil, além de influenciar de múltiplas maneiras as áreas culturais onde mais se concentraram, que foram o nordeste açucareiro e as zonas de mineração do centro do país (RIBEIRO, 1995, p. 115-116).

É nesse aportuguesamento que Ribeiro salienta a grande importância do papel desempenhado pelos africanos na formação da sociedade local. Apresenta o negro como o agente da “europeização que difundiria a língua do colonizador”, além de ensinar para aqueles escravizados que chegassem depois as técnicas de

trabalho, as normas, valores próprios da subcultura a que se via incorporado e estilo de vida de seus senhores. Ainda segundo Darcy Ribeiro, o negro africano emprestou “dengues” ao falar lusitano “seja impregnando todo o seu contexto com o pouco que pôde preservar da herança cultural africana”.

Como esta não podia expressar-se nas formas de adaptação [...], nem tampouco nos modos de associação [...], sobreviveria principalmente no plano ideológico, porque ele era mais recôndito e próprio. Quer dizer, nas crenças religiosas e nas práticas mágicas, a que o negro se apegava no esforço ingente por consolar-se do seu destino e para controlar as ameaças do mundo azaroso em que submergira. Junto com esses valores espirituais, os negros retêm, no mais recôndito de si, tanto reminiscências rítmicas e musicais, como saberes e gostos culinários. Essa parca herança africana – meio cultural e meio racial –, associada às crenças indígenas, emprestaria entretanto à cultura brasileira, no plano ideológico, uma singular fisionomia cultural [...] (RIBEIRO, 1995, p. 116-117).

Para Darcy Ribeiro, os negros aqui aportados foram os grandes participantes e responsáveis por fazer o Brasil introduzir-se no processo civilizatório daquele tempo. Não aos moldes ideais e inatingíveis de europeidade de que gostaria a elite, mas com as feições da realidade aqui vivida.

A empresa escravista, fundada na apropriação de seres humanos através da violência mais crua e da coerção permanente, exercida através dos castigos mais atrozes, atua como uma mó desumanizadora e deculturadora de eficácia incomparável. Submetido a essa compressão, qualquer povo é desapropriado de si, deixando de ser ele próprio, primeiro, para ser ninguém ao ver-se reduzido a uma condição de bem semovente, como um animal de carga; depois, para ser outro, quando transfigurado etnicamente na linha consentida pelo senhor, que é a mais compatível com a preservação dos seus interesses (RIBEIRO, 1995, p. 118).

Eis a terceira matriz originante. Com ela não apenas a força de trabalho ou retraços culturais que se perpetuam durante cinco séculos. Com ela, a capacidade de reinventar o cotidiano, de reescrever histórias, ressignificar crenças.

2.3. E NASCE UM POVO NOVO

Para Darcy Ribeiro, essas três matrizes geraram um povo novo em todos os sentidos. Um povo que começa a assumir inovações socioculturais e tecnológicas. Nesse sentido, Ribeiro evidencia dois aspectos: os núcleos populacionais nascentes, que assumem características diferentes do “modelo” indígena e a busca por uma única identidade étnica, “estruturada como um sistema socioeconômico integrado na economia mundial” (RIBEIRO, 1995, p. 121). Coloca a criação, em

terras brasileiras, de um povo-nação como o maior de todos os empreendimentos portugueses. Um povo plasmado na mestiçagem. Um povo resultante de povos que perderam, no decorrer dos séculos, suas singulares identidades.

O brasilíndio como o afro-brasileiro existiam numa terra de ninguém, etnicamente falando, e é a partir dessa carência essencial, para livrar-se da ninguentude de não índios, não europeus e não negros, que eles se veem forçados a criar a própria identidade étnica: a brasileira (RIBEIRO, 1995, p. 131).

Reconhece que nossa feitura carrega fortes traços dessa tríplice pertença, que dela somos resultantes e dela não nos apartaremos, caso contrário, corremos o risco de perder nossa identidade construída nos “moinhos de gentes” indígenas (nativas), europeias e africanas.

Todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios supliciados. Todos nós, brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os supliciou. A doçura mais tenra e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos e a gente insensível e brutal, que também somos. Descendentes de escravos e de senhores de escravos, seremos sempre servos da malignidade destilada e instalada em nós, tanto pelo sentimento da dor intencionalmente produzida para doer mais, quanto pelo exercício da brutalidade sobre homens, sobre mulheres, sobre crianças convertidas em pasto de nossa fúria (RIBEIRO, 1995, p. 120).

Talvez seja um dos textos mais duros escritos por Darcy Ribeiro. Poderia ser diferente? Qualquer processo de expansão, dominação, conquista entre povos, é ferino, sangrento, desumano. É uma violação física, emocional, psicológica, familiar, cultural, religiosa. E o processo de ocupação do Novo Mundo seguiu à risca todas as atrocidades.

As angústias foram vividas pelas três matrizes, cada uma com suas peculiaridades. O português buscando sua própria sobrevivência sócio, política e econômica, escondendo-se na barra de velhas batinas, aventurando-se por terras e águas desconhecidas, adequando-se a climas tão adversos e inóspitos, precisando dominar gentes, impor-se como nunca fizera antes, ocupar, por polegadas, as terras que recebera em léguas. O nativo, depois dos primeiros contatos, os conflitos de vida e ou morte, o enfrentamento entre um exército minúsculo português, porém imensamente superior em tecnologia e organização, com o conhecimento e domínio da pólvora, canhões e arcabuzes, e uma multidão indígena, dividida entre si mesma, com seus arcos, flechas, tacapes e zarabatanas. Um enfrentamento desigual, díspar em todos os sentidos. Apenas dominava as entranhas dessa terra. Resistiu o quanto foi possível. Sucumbiu. O negro, escravizado desde África, arrancado de suas raízes

mais profundas. Transportado. Sujeitado aos moinhos da cana, aos labirintos das minas, às fazendas de café. Construindo uma riqueza cujo resultado não faria parte de seu quinhão.

Eis o povo brasileiro.

E a invenção de sua brasilidade religiosa? Na ânsia de salvar almas, um projeto catequético alicerçado na negação de tudo aquilo que não pertença à tradição judaico-cristã. É o que veremos a seguir.

3. EM NOME DO PAI... A NEGAÇÃO DE CRENÇAS

Neste capítulo, queremos inquirir a construção da religiosidade brasileira, buscando compreender seus elementos constitutivos. Para tanto, convém contextualizar e compreender o processo catequético implementado no Brasil.

Se observarmos bem, a dominação de uns povos sobre outros é sempre precedida por desculpas que, via de regra, esconde intencionalidades daqueles que estão na condição de dominador. É o que chamamos de *discurso justificatório*, ou seja, um discurso por vezes político, por vezes social, por vezes religioso, que tenta provar, aos olhos dos demais, que aquelas ações de subjugação são necessárias e salvíficas.

Assim, quais os discursos utilizados e em que cenário foram construídos para converter em cristãos as multidões indígenas nativas e africanas aqui aportadas, desde o batismo ainda na África até as irmandades dos pretos, com suas igrejas apartadas?

É nesses discursos que buscaremos encontrar as raízes da formação religiosa do povo brasileiro, considerando as três matrizes originantes, como elas se cruzaram e, a partir desse cruzamento, que novos cenários se descortinaram na construção da identidade brasileira.

3.1. À SOMBRA DA CRUZ

À sombra da cruz de Cristo, os acordos entre Portugal e a Igreja Católica remontam ao período da reconquista cristã da Península Ibérica numa cruzada histórica contra o islã, o que culminou com a expulsão dos mouros. Um dos desdobramentos da reconquista foi a criação do *padroado* – instrumento jurídico resultado de negociações entre a Santa Sé e os reinos de Portugal e Espanha. No período da expansão ultramarina, a Santa Sé, por meio de diversas bulas, delegou aos reis católicos a administração e organização da Igreja em seus domínios conquistados e por conquistar. Tal prerrogativa implicou obrigações e deveres que se traduziram em zelar pela aplicabilidade e observância das normas da Igreja, enviar missionários para evangelizar nas terras descobertas e por virem a ser, provendo todas as suas necessidades. Ao mesmo tempo, arrecadavam o dízimo

(poder econômico) e indicavam aqueles que deveriam ocupar os cargos eclesiásticos, sobretudo os bispos, que ficavam submetidos ao rei.

No livro sobre a história da Igreja no Brasil (HOONAERT et al, 1979), encontramos as importantes consequências dessa aliança entre Roma e Portugal: nenhum clérigo partiria para o Brasil sem autorização do rei em cuja audiência se exigia fidelidade à Coroa, proibição de embarque em outros comboios que não fossem portugueses, e todos deveriam reunir-se em Lisboa antes da partida. O mesmo valia para missionários estrangeiros. Os bispos, sagrados pelo rei, não podiam comunicar-se diretamente com a Santa Sé. Quaisquer correspondências seriam diretas para o rei. Portanto, o Brasil não estabeleceu nenhuma linha direta de comunicação com o papado.

Ainda no livro citado, encontramos aspectos dessa instrumentalização da Igreja. Primeiro, os missionários eram pagos pela fazenda real por meio da folha eclesial, uma das três folhas de pagamento da administração colonial. Segundo, o número de missionários estava diretamente ligado à necessidade de expansão dos domínios da Coroa e não da missão evangelizadora por si mesma. A missão era uma outra: alargar, o quanto fosse possível, as fronteiras reais. Terceiro, o deslocamento de comando, ou seja, não mais o papa como chefe supremo da Igreja e, sim, o rei.

O próprio Estado assume funções sacerdotais, expressamente conferidas pelo papa, para cumprir seu destino de Cidade de Deus contra a Reforma europeia [...]. Para tanto, chega a transferir e revogar bispados e outras autoridades eclesiásticas. Em contraparte, pelo que Deus lhes dava em riqueza e em vassalos nas antípodas, Roma lhes sacramenta a posse dos novos mundos com a condição de que prossigam sobre eles a guerra dos mouros, na guerra e na conversão de novos infiéis recém-descobertos. Quem sabe até para transformá-los, através de seus evangelizadores, na cristandade terminal (RIBEIRO, 1995, p. 71). A associação das monarquias ibéricas com o papado alcançou um nível de quase fusão quando se juntaram os recursos econômicos e o salvacionismo [...] (RIBEIRO, 1998, p. 167).

Portugal, autônomo para decidir sobre questões religiosas desde que financiasse as atividades eclesiásticas, trouxe para o Brasil uma catequese da qual germinou um cristianismo com características peculiares, definido pelos senhores de terras, esparramado nos terreiros dos engenhos para, depois, ganhar os labirintos das minas. Aqui se consolida um dos discursos justificatórios: as invasões como projeto de cristianização do mundo, e não como tentativa de soerguer um reino à beira da falência.

E a barbárie se instalou. Tzvetan Todorov (2010), definindo o perfil do bárbaro, evidencia quatro aspectos, em meio aos quais a ruptura entre eles próprios e os outros.

Os bárbaros são aqueles que negam a plena humanidade dos outros: em vez de significar que eles ignoram ou esquecem, realmente, a natureza humana dos outros, eles comportam-se como se os outros não fossem – ou, de qualquer modo, não inteiramente – seres humanos (TODOROV, 2010, p. 27).

Assim, o palco de uma macabra teatralização estava a postos.

3.2. À SOMBRA DO OURO BRANCO E DAS MINAS

No começo, a exploração das riquezas naturais. Para tanto, era necessário contar com a mão de obra dos nativos, por serem muitos e por conhecerem essas terras. Nasce o cunhadismo, que, de acordo com Ribeiro (1995), foi a instituição social que possibilitou a formação do povo brasileiro. Era um velho costume indígena e consistia em oferecer ao estrangeiro uma moça índia como esposa.

Como cada europeu posto na costa podia fazer muitíssimos desses casamentos, a instituição funcionava como uma forma vasta e eficaz de recrutamento de mão de obra para os trabalhos pesados de cortar paus-de-tinta, transportar e carregar para os navios (RIBEIRO, 1995, p. 82).

Analisando a importância do cunhadismo na formação primeira do povo brasileiro, Darcy Ribeiro (1995, pp. 81-86) evidencia núcleos decorrentes em diversos pontos da costa brasileira, começando por aquele denominado de paulista, centrado nas figuras de dois portugueses, João Ramalho e Antônio Rodrigues, o qual Ribeiro supõe ter começado antes mesmo da chegada de Cabral, em 22 de abril de 1500. Eles haviam se especializado tanto no resgate de índios como no comércio escravista de índios capturados com os navios contrabandistas que já aportavam por aquelas terras. Outro núcleo citado por Ribeiro foi formado na Bahia a partir de Diogo Álvares, o Caramuru. A esse núcleo atribui a constituição de uma “base essencial para a instalação lusitana na Bahia”. Descreve o núcleo instalado em Pernambuco como consequência da permanência de vários portugueses que estabeleceram relações com os tabajaras. E, no Maranhão, os núcleos foram gerados pelos franceses, que também tiveram outros núcleos em Pernambuco e na Paraíba, resultante de relações com os caetés e potiguaras, respectivamente.

Dado o crescente número desse tipo de casamento, o cunhadismo passou a ser uma ameaça aos interesses da Coroa portuguesa, que não conseguia estabelecer o controle sobre sua mais nova colônia. Assim, não bastava a exploração das riquezas naturais – era necessário e urgente garantir a posse e o controle da terra para a defender da pirataria reinante.

[...] Para atrair os colonos brancos para uma terra estranha e inóspita, coberta de vastas florestas, povoada por índios antropófagos, era preciso, naturalmente, dar a esses ousados conquistadores privilégios consideráveis [...] (Assim) Recebiam direitos de soberania sobre o território outorgado: direito de nomear as autoridades administrativas, direito de justiça, direitos de distribuir terras, direito, enfim, de receber em seu proveito taxas e impostos sobre futuros súditos (BASTIDE, 1971, p. 48).

Respeitando, a princípio, os acordos abençoados pela Igreja Católica e firmados entre as Coroas portuguesa e espanhola por meio do Tratado de Tordesilhas, em 7 de junho de 1494, numa tentativa de resolver os conflitos que seguiram à descoberta do Novo Mundo por Cristovão Colombo, Portugal loteia as terras brasileiras. Nasce as capitânicas hereditárias, como mencionado no primeiro capítulo, sendo instrumento legal utilizado para consolidar o domínio português nas terras “recém-descobertas”. São lotes estabelecidos em linha reta do Atlântico até toparem na linha limite estabelecida pelo Tratado. Doze foram os primeiros lotes.

Para cá vieram os donatários, súditos da Coroa, que receberam imensos lotes de terras brasileiras para dominar, ocupar, defender, tornar rentável para a Coroa e deixá-la de herança para sua descendência.

O donatário era um grão-senhor investido de poderes feudais pelo rei para governar sua gleba [...]. Com o poder político de fundar vilas, conceder sesmarias, licenciar artesãos e comerciantes, e o poder econômico de explorar, diretamente ou através de intermediários, suas terras com o direito de impor a pena capital (RIBEIRO, 1995, p. 87).

Com os donatários, a exemplo de Duarte Coelho, vieram a família, alguns especialistas para a montagem de engenhos de açúcar e feitores com experiência nas plantações de cana-de-açúcar em outras colônias portuguesas, como a ilha da Madeira e São Tomé.

Para Gilberto Freyre, a colonização desse período caracteriza-se “pelo domínio quase exclusivo da família rural ou semirural”.

A família, não o indivíduo, nem tampouco o Estado nem nenhuma companhia de comércio, é desde o século XVI o grande fator colonizador do Brasil, a unidade produtiva, o capital que desbrava o solo, instala as fazendas, compra escravos, bois, ferramentas, a força social que se desdobra em política, constituindo-se na aristocracia colonial mais poderosa

da América. Sobre ela o rei de Portugal quase reina sem governar. Os senados de Câmara, expressões desse familismo político, cedo limitam o poder dos reis e, mais tarde, o próprio imperialismo ou, antes, parasitismo econômico, que procura estender do reino às colônias os seus tentáculos absorventes (FREYRE, 2006, p. 81).

Uma das prerrogativas dos donatários era a possibilidade de conceder, de acordo com a lei das sesmarias, extensões de terras para fazer produzir a capitania. E aqui está a gênese da estrutura fundiária que varou os séculos e perdura até os dias atuais.

Hoonart (1991) afirma que o nascente núcleo produtor era composto por três poderes: a casa-grande, onde morava o senhor do engenho com sua família e serviçais; o engenho propriamente dito, onde se fabricavam o açúcar e, em alguns casos, outros derivados da cana, entre os quais a rapadura e a cachaça; e a capela, sempre dedicada ao santo de devoção dos senhores.

[...] A igreja que age na formação brasileira, articulando-a, não é a catedral com o seu bispo a que se vão queixar os desenganados da justiça secular; nem a igreja isolada e só, ou de mosteiro ou abadia, onde se vão acoitar criminosos e prover-se de pão e restos de comidas mendigos e desemparados. É a capela de engenho (FREYRE, 2006, p. 271).

Para fazer frente à necessidade crescente de mão de obra para o processo de colonização, o cunhadismo deu lugar às guerras de captura de índios, para escravizá-los à medida que crescia a necessidade de mão de obra.

Escrevendo sobre o “cativeiro indígena”, Darcy Ribeiro (1995) assegura que a escravidão indígena foi a tônica durante todo o século XVI, o primeiro da invasão dos portugueses. Os colonos não dispensavam a mão de obra indígena, embora preferissem o braço africano para a atividade mercantil.

A função básica da indiada cativa foi, porém, a de mão de obra na produção de subsistência. Para isso eram caçados nos matos e engajados, na condição de escravo, índios legalmente livres, mas apropriados por seus senhores através de toda sorte de vivências. Lideranças e subterfúgios (RIBEIRO, 1995, p. 99).

Assim, milhares de índios foram incorporados à sociedade colonial não como membros seus, mas como subservientes, como mão de obra barata, visto que seu valor comercial era apenas um quinto do valor de um negro. Portanto, era considerado “escravo de pobre”. A cada expansão, a captura de um manancial de reserva de mão de obra e de mulheres para os serviços agrícolas, “a gestação de crianças e para o cativeiro doméstico” (RIBEIRO, 1995, p. 100).

Seguindo o trilho das experiências portuguesas bem-sucedidas em suas poções africanas, os senhores das terras passaram a comercializar negros para o pesado trabalho no eito da cana.

A força concentrou-se nas mãos dos senhores rurais. Donos das terras. Donos dos homens. Donos das mulheres. Suas casas representam esse imenso poderio feudal. “Feias e fortes”. Paredes grossas. Alicerces profundos. Óleo de baleia. Refere uma tradição nortista que um senhor de engenho mais ansioso de perpetuidade não se conteve: mandou matar dois escravos e enterrá-los nos alicerces da casa. O suor e às vezes o sangue dos negros foi o óleo que mais do que o de baleia ajudou a dar aos alicerces das casas-grandes sua consistência quase de fortaleza (FREYRE, 2006, p. 38).

A descoberta de jazidas de ouro e pedras preciosas provocou, entre outras coisas, um novo mercado para a mão de obra escravizada e a intensificação de seu mercado interno. A sociedade das minas, nos séculos XVIII e XIX, diferente daquela estabelecida no Nordeste, torna-se urbana e plural, no sentido de que, para suas terras, em busca da aventura do ouro e do sonho de poder enriquecer da noite para o dia, correram mercadores, artesões, boticários, ordens religiosas. A indispensável mão de obra escravizada era vigiada de perto. Assim, dá-se conta de que, nas lavras, existia um feitor para cada grupo de oito escravizados.

[...] A mineração de ouro (1701-80) e, depois, a de diamante (1740-1828) vieram a alterar substancialmente o aspecto rural e desarticulado dos primeiros núcleos coloniais. Sua primeira consequência foi atrair rapidamente uma nova população [...] para uma área do interior, [...] incorporando os territórios de Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso à vida e à economia da colônias. [...]. O Rio de Janeiro nasce e cresce como o porto das minas. O Rio Grande do Sul e até a Argentina, provedores de mulas, se atam a Minas, bem como o patronato e boa parte da escravaria do Nordeste. Tudo isso fez de Minas o nó que atou o Brasil e fez dele uma coisa só (RIBEIRO, 1995, p. 152-153).

Desloca-se, pois, o poder político e econômico da Colônia, e a sociedade brasileira começa a ter outro formato, consolidado pela vinda da família real para o Brasil, em 1808, fugindo da invasão e domínio de Napoleão Bonaparte em Portugal. Todavia, o que não mudou foi a feição escravista incorporada havia três séculos.

Conscritos nos guetos de escravidão é que os negros brasileiros participam e fazem o Brasil participar da civilização de seu tempo. Não nas formas que a chamada civilização ocidental assume nos núcleos cênicos, mas com as deformidades de uma cultura espúria, que servia a uma sociedade subalterna. [...]. Seu ser normal era aquela anomalia de uma comunidade cativa, que nem existia para si nem se regia por uma lei interna do desenvolvimento de suas potencialidades, uma vez que só vivia para outros e era regida por vontades e motivações externas, que o queriam degradar moralmente e desgastar fisicamente para usar seus membros homens

como bestas de carga e as mulheres como fêmeas animais (RIBEIRO, 1995, p. 117).

Assim, à sombra das casas-grandes, das minas e dos primórdios da urbanização brasileiras, os “moinhos de gastar gentes” trituraram culturas, produzindo uma massa capaz de moldar o povo novo, definido por Darcy Ribeiro como o “povo brasileiro”.

3.3. À SOMBRA DA CATEQUESE: O CHICOTE EM FORMA DE CRUZ

Dois povos, o índio e o subsaariano, sem história, porque excluídos da história universal restrita aos povos ribeirinhos ao Mediterrâneo, duas catequeses aparentemente distintas, diferentes. Uma defendendo os índios, outra ratificando a escravização dos negros. Assim parece, à primeira vista, o modelo catequético impresso no Brasil colônia e que alicerçou a formação do catolicismo brasileiro. Mas, essas duas catequeses possuíam convergências? Pode-se afirmar que se fundiram e formaram uma única?

Para responder a essas duas inquietações especificamente e, a partir delas, entender a catequese no Brasil colônia, é imperativo voltar o olhar para a compreensão daqueles atores que vieram para estas terras “em nome do Pai”, como representantes da Igreja Católica portuguesa e, portanto, como um dos potentes braços do reino de Portugal em seu projeto de expansão.

Na concepção dos monarcas portugueses, evidencia Hoorneart (1979), evangelizar e colonizar se colocavam em pé de igualdade e muitas vezes se confundiam. Com frequência, os colonizadores identificavam a cultura europeia, e especificamente a cultura portuguesa, com o cristianismo. Evangelizar tornava-se sinônimo de aporuguesar. Tanto assim que, quando Portugal conseguiu firmar-se enquanto nação, em meados do século XV, com a expulsão dos mouros que, contrários ao cristianismo, eram considerados inimigos da pátria e da fé cristã. E os portugueses lutavam pela pátria e pela religião.

De acordo com Hoorneart (1979), a catequese no Brasil apresentou aspectos decisivos, importantes e interligados. O primeiro a ser considerado é o caráter universalista de seu discurso. Firmado na lenda reinante em Portugal de que essas terras estavam marcadas pelas “pegadas de São Tomé, apóstolo das Índias”,

a universalidade se alicerçou no fato evangélico de que a boa nova chegaria a todas as gentes por meio das pregações dos apóstolos e seus discípulos.

Esta lenda, assim como outras parecidas, funcionava poderosamente para justificar o discurso evangelizador universalista, desconhecedor da fronteira do outro. Nos documentos históricos o indígena nunca foi “fronteira”, nunca se respeitou a sua irreduzível alteridade, pois o cristianismo que se “ampliou” ou se “dilatou” [...] era inconsciente das suas fronteiras e só considerava o outro como marginal, nunca como “outro” no sentido pleno da palavra. Daí o zelo fanático dos missionários em extirpar qualquer vestígio do que era interpretado como idolatria, barbárie, aberração da “verdadeira fé” (HOORNAERT et al, 1979, p. 25).

Tal fanatismo impediu que a missão catequizadora compreendesse o índio enquanto sujeito de sua própria história, em contraponto com a própria mensagem de Cristo, que considerou o amor dirigido ao outro como o segundo maior de todos os mandamentos: *“amarás o teu próximo como a ti mesmo”* (Mateus, 22:37-39). Sujeito da própria história... mas que história, se era um povo distante um oceano inteiro, imenso e desconhecido, do mundo mediterrânico?

O segundo aspecto era o doutrinário. Era, pois, imperativo levar a todas as gentes a doutrina da Igreja, composta pelo conjunto de todas as verdades de fé professadas à época, o que desembocou no terceiro aspecto, o salvacionismo. E para que a salvação chegasse também aos índios, a justificação da redução numa clara construção do aspecto guerreiro e redutivo dessa evangelização.

O discurso acerca da evangelização no Brasil não coloca a questão da legitimidade da ordem estabelecida pelo projeto colonial no Brasil, e por isso mesmo participa da agressividade deste mesmo projeto. A impressão que os textos nos deixam que só se conseguia ver a formação de uma Igreja dentro dos quadros da ordem trazida pelos portugueses, purificando-os talvez de abusos e corrupções, eliminando a ignorância, a injustiça, a superstição, o fatalismo dos gentios, a amoralidade dos portugueses, mas nunca colocando a questão do sistema em si. E como o sistema era estruturalmente agressivo diante de indígenas e africanos, o discurso evangelizador não conseguiu escapar à agressividade (HOORNAERT et al, 1979, p. 26).

A maior agressividade foi não reconhecer índios e negros como gentes que eram e que são e, por consequência, enquadrar sumariamente, como demoníaca e passível de toda sorte de perseguição, a religiosidade pertinente a cada uma das etnias das quais se originaram. Condená-los à marginalidade, torná-los escória “assim na terra como no céu”, eternizando a condenação como verdade absoluta foram a tônica dos primeiros evangelizadores no Brasil.

Ao mesmo tempo, se quisermos ter uma visão o mais isenta possível dos fatos que compuseram os primórdios da saga cristã em terras brasileiras, Hoornaert (1997, p. 28) sugere que temos o dever (e a obrigação) de considerar um outro lado: aquele da humanidade de quem aqui aportou com tamanha responsabilidade – a catequese e a garantia da posse da terra para um reino ao qual estava subordinado, mas que não era seu. Foram religiosos de diversas ordens: jesuítas, oratorianos, capuchinhos, carmelitas, franciscanos, entre outros. Citando vários religiosos e suas vidas dedicadas à vivência evangelizadora (e não ao discurso catequético), pondera os possíveis laços de “amizade, sensibilidade pelo outro, abertura para a alteridade dos índios ou africanos, amor pelos pobres, esperança, caridade, fé”, estabelecidos com nativos e negros.

Darcy Ribeiro, porém, vai de encontro a essa singularidade, na medida em que analisa o processo como tal.

[...] Uns santos homens, em sua alienação iluminada, continuaram crendo que cumpriam uma destinação cristã de construtores do reino de Deus no novo mundo, de soldados apostólicos da cristandade universal. Logo compuseram uma teologia alucinada e messiânica, que via na expansão ibérica, com a sucessiva descoberta de dilatadas terras ignotas e de incontáveis povos pagãos, uma missão divina que se cumpria passo a passo. Tordesilhas, nesse contexto, teria sido uma visão profética sobre a destinação ibérica de evangelização para criar uma Igreja, por fim, efetivamente universal (RIBEIRO, 1995, p. 58).

Os dois modelos de catequese aqui implementados – universalista e doutrinário – convergiram para um mesmo ponto: a negação do outro, do diferente.

Partindo dessa primeira compreensão, é imprescindível entendermos como se deu cada um desses modelos, sempre na busca do cerne do preconceito religioso.

3.4. OS MOVIMENTOS MISSIONÁRIOS

O Brasil português viveu, conforme Hoornaert (1991), quatro movimentos missionários, ou ciclos missionários, ligados de forma indivisível aos momentos do processo histórico da colonização. Esses movimentos foram decisivos para a formação religiosa brasileira.

O primeiro caminho, paralelo ao achamento e às rudimentares povoações localizadas na faixa litorânea, portanto, corresponde à luta preliminar com os

indígenas e à implantação da monocultura da cana, com a produção do ouro branco – o açúcar.

O segundo movimento, ou ciclo sertanejo, desce pelas águas do rio São Francisco, levando os missionários para uma pioneira incursão ao interior, aos sertões.

O terceiro movimento, também denominado ciclo amazônico, aconteceu no Maranhão, quando, após a expulsão dos franceses que fundaram a cidade de São Luís, os portugueses começam a explorar aquelas planícies e se aventuram pelo rio Amazonas.

E, por fim, o quarto movimento se deu por ocasião da explosão mineira, com o garimpo a todo vapor. Diferente dos outros movimentos, esse é atribuído ao leigo, isto é, ao povo português missionário e se exprime na história das irmandades.

Portanto, os movimentos missionários, e cada um singularmente, assumiram características próprias. Para Hoornaert (1979), os jesuítas significaram o movimento mais dinâmico, com a famosa experiência dos aldeamento indígenas; os franciscanos, com maior peso, direcionaram suas ações aos moradores dos núcleos populacionais, e não aos índios ou africanos; os beneditinos (Ordem de São Bento), os carmelitas (Ordem do Carmo) e os oratorianos (Congregação do Oratório, hoje Confederação do Oratório, também conhecida como Oratorianos ou Ordem de São Filipe Néri).

3.5. A CATEQUESE INDÍGENA

Os nativos aqui encontrados eram considerados povos selvagens, que precisavam ser domados, e, desse domínio, dependia a posse da terra e de suas riquezas. Era necessário aportuguesá-los, isto é, colonizá-los e evangelizá-los. Também em terras brasileiras a postura era a mesma: lutar pela pátria e pela religião. E os índios eram os possíveis inimigos da vez, inimigos da fé e da civilização. Para os portugueses, as tradições indígenas eram consideradas pagãs, gentílicas, o que significava dizer que não eram da linhagem abraâmica. Assim, cumpria substituí-las por costumes portugueses e cristãos. O colonizador, por outro lado, “era sempre o cristão, cujos direitos deviam ser salvaguardados. O índio, ao contrário, não passava de um possível inimigo da fé e da civilização” (HOORNAERT et al, 1979, p. 211).

Os primeiros religiosos que chegaram ao Brasil foram os franciscanos, que começaram uma catequese dirigida aos índios sem, contudo, continuidade e planejamento. A mudança de cenário se deu quando da chegada de Tomé de Sousa, o primeiro governador-geral do Brasil, em 29 de março de 1549, na Baía de Todos os Santos. Fracassado o regime de donataria (somente duas capitanias prosperaram: a de Pernambuco e a de São Vicente), Tomé de Sousa veio com a incumbência de restabelecer o domínio português e defender as terras da Coroa tanto dos corsários quanto dos índios, considerados hostis, além de fiscalizar as capitanias e apoiar a cultura da cana-de-açúcar. Fundou a cidade de Salvador (BA) e trouxe em sua esquadra o primeiro grupo de seis jesuítas chefiado por Manuel da Nóbrega, além de funcionários civis e militares, soldados, artesãos e degredados, distribuídos em três naus (Salvador, Conceição e Ajuda), duas caravelas (Leoa e Rainha), um bergantim (São Roque) e duas outras naus de comércio. A partir de então começou a evangelização e catequese de forma sistemática.

Estabelecer contatos com os indígenas, dominar a terra, assegurando sua posse, requereu estratégias. Assim, as alianças tornaram-se também fator vital. “A conquista do território só se explica por essas alianças que os portugueses puderam estabelecer com os índios” (ALMEIDA, 2010, p. 48), somadas àquelas construídas pelos religiosos. Uma dessas alianças se deu entre o governo de Tomé de Sousa e o povo de Caramuru, cujo apoio foi fundamental na construção da cidade de Salvador.

Com a chegada dos jesuítas, o projeto catequético começou a tomar forma e a ser implementado sistematicamente. Sua primeira e principal função era a de reunir, em torno dos núcleos populacionais portugueses, a uma distância segura, os índios aliados em grandes aldeias. Nelas, esses nativos iriam se tornar súditos cristãos, aptos a garantir e expandir as fronteiras da Coroa portuguesa, além da formação de um exército pronto para combater os outros índios hostis, avessos à lusitanidade.

Também os jesuítas fizeram suas alianças. O exemplo mais emblemático é aquela estabelecida com João Ramalho, responsável, como vimos, pelo núcleo paulistano fruto do cunhadismo.

Em relação à catequese dispensada aos indígenas, nosso primeiro modelo, a Companhia de Jesus (os jesuítas), foi sua maior expressão. Qual a pedagogia utilizada a partir da construção de seus colégios? Segundo Gilberto Freyre (2006),

os jesuítas utilizaram, num primeiro momento, por meio de suas escolas, um processo educacional inverso, isto é, mediante a educação/catequese das crianças, chegariam aos adultos. Portanto, o filho educa o pai. E, nesse processo, Darcy Ribeiro faz referência a degredados infantis portugueses para contribuírem com o projeto jesuítico. A ideia era promover a convivência entre eles.

Êxito discreto se alcançou na importação de trombadinhas de Lisboa para conviverem com os indiozinhos nos colégios jesuítcos. Em 1550, chegaram à Bahia um bando descrito como feito de “moços perdidos, ladrões e maus, que aqui chamam patifes”. Para São Vicente, foram dez ou doze no mesmo ano. Com eles é que os jesuítas esperavam civilizar os curumins, e fazê-los, em aulas conjuntas, aprender gramática latina. Tarefa difícil, como se pôde ver em pouco tempo, quando esses pixotes, assediados pelas índias, não resistiram à tentação, fugindo com elas (RIBEIRO, 1995, p. 89-90).

Analisando essa pedagogia adotada pelos jesuítas, Freyre vai mais além e coloca, por assim dizer, o curumim (culumim) como o agente pastoral mais eficaz.

O culumim tornou-se o cúmplice do invasor na obra de tirar à cultura nativa osso por osso, para melhor assimilação da parte mole aos padrões de moral católica e de vida europeia; tornou-se inimigo dos pais, dos pajés, dos maracás sagrados, das sociedades secretas. Do pouco que havia de duro e de viril naquela cultura e capaz de resistir, ainda que fracamente, à compreensão europeia. Longe dos padres quererem a destruição da raça indígena: queriam era vê-la aos pés do Senhor, domesticada por Jesus. O que não era possível sem antes quebrar-se na cultura moral dos selvagens a sua vértebra e na material tudo o que estivesse impregnado de crenças e tabus difíceis de assimilar ao sistema católico (FREYRE, 2006, p. 218).

Continuando sua análise, Gilberto Freyre explica que a conservação do curumim era a garantia da permanência dos índios sem, contudo, permitir vestígios de sua cultura. Ainda mais. Descolados do mundo de origem, dentro de um ambiente-estufa (os colégios e as missões), também foram isolados do universo colonial, o que implicou uma alienação socioeconômica. Segundo Freyre, foi esse processo que transformou os índios em “figuras postiças” (FREYRE, 2006, p. 218). Nem mais índios nem tampouco europeus. Ainda de acordo com Freyre, o menino índio proporcionou o maior de todos os frutos: a apreensão do tupi-guarani, “o instrumento mais poderoso de intercomunicação moral como comercial e material” (FREYRE, 2006, p. 218).

Desde logo e pela pressão do formidável imperialismo religioso do missionário jesuíta, pela sua tendência para uniformizar e estandardizar valores morais e materiais, o tupi-guarani aproximou entre si tribos e povos indígenas, diversos e distantes em cultura, e até inimigos de guerra, para, em seguida, aproxima-los do colonizador europeu. Foi a língua, essa que se formou do colonizador do culumim com o padre, das primeiras relações sociais e de comércio entre as duas raças, podendo-se afirmar do povo invasor que adotou para o gasto ou o uso a fala do povo conquistado, reservando a sua para o uso restrito e oficial (FREYRE, 2006, p. 219-220).

O outro reduto da evangelização dos índios pelos jesuítas e outros grupos religiosos foram as reduções ou aldeamentos, característica do ciclo amazônico, mas não restrito à Amazônia, vez que esses aldeamentos existiram no litoral entre a Bahia e São Paulo, entre o Paraná e o Uruguai, e no interior, com exceção das Minas Gerais, ainda no ciclo litorâneo. Neles, os missionários recebiam uma outra incumbência, aquela política e militar. Deveriam assegurar a posse da Coroa e, para tanto, dominar as tribos encontradas, para que não representassem um obstáculo às pretensões portuguesas.

Considerando a vida dos índios até então, os aldeamentos representaram uma mudança radical na concepção de tempo, espaço e relacionamento. Conforme Eduardo Hoornaert (1991), as reduções inauguraram um novo tempo porque, na vida indígena e anterior à chegada dos religiosos, a relação era inversa: os nativos faziam o tempo. Agora o tempo era determinado, marcado pelo blim-blém de um sino. Em relação ao espaço físico, as terras dos índios não eram demarcadas. Todos os cantos eram de todos. Portanto, um espaço livre e democrático. Nos aldeamentos não. “A impressionante arquitetura aponta para a igreja, centro de todo o espaço, para onde a procissão dirige os passos” (HOORNAERT, 1991, p. 55-56). Tudo converge para o altar: lá está o missionário sacerdote segurando o ostensório, e suas vestes determinam cerimônias, hierarquias. Por fim, naquele estreito e condicionado espaço, não tem mais lugar para o pajé. Ele, de repente, tornou-se a representação do mal.

Nesse contexto, as táticas obedecem ao mesmo processo pedagógico: a construção de uma religiosidade postiça, que nega todas as expressões originárias de uma cultura extremamente rica em simbolismos.

A declarada guerra contra os pajés assume duas faces: a primeira aquela de atribuir às suas expressões o peso da feitiçaria, logo, contrária à fé católica. Seguir tais expressões significava estar condenado eternamente; a segunda a possibilidade de apoderar-se dos saberes em relação à manipulação de ervas para, junto aos saberes adquiridos na Europa, tornarem-se, aos olhos dos índios, mais poderosos que seus pajés. E, aí, o poder sobre a vida da terra e do céu.

Para combater a poligamia, os missionários foram, pouco a pouco, introduzindo formas de separar os dormitórios. Primeiro passo foi vencer a

concepção de *maloca*, onde a vivência sexual não estava sujeita a nenhum preceito religioso, mas sim a uma ordem protocolar e funcional. A primeira providência foi separar as redes com couros, depois tabiques que funcionavam como biombos e, por fim, as casas em separado. Era também um processo de incutir no índio o conceito de pecado em relação à sexualidade.

No processo de demonização, parecia lógico transpor para os elementos nativos a dicotomia entre o bem e o mal, tão própria da tradição judaico-cristã. Assim, Tupã podia, Jurupari não, porque associado ao mal. Cacique sim, porque associado ao poder militar e político; pajé não, porque representava uma religiosidade maléfica. Na luta contra os pajés, os jesuítas se apoderaram do conhecimento farmacológico, ao mesmo tempo em que rotulavam as ações como feitiçaria, portanto, pecado.

[...] Tenazes combatentes das crenças e rituais indígenas que resistiam a sua “feria catequizadora”, preservam, apesar deles, em suas “coleções de receitas”, todo um conhecimento fitoterápico indígena. Mas a rivalidade entre catequistas e pajés foi intensa (MONTERO, 1985, p. 33).

Mas, que pecado? Como enquadrar os índios dentro de uma ética moral própria da Igreja Católica e completamente distante das concepções de vida e crenças dos nativos, em que a concepção de pecado sequer existia?

O exorcismo percorreu todo o processo catequético. Era necessário não apenas expurgar as forças demoníacas, como também erradicar do índio toda uma cultura estranha, recheada de expressões malignas, para salvá-lo, garantindo, assim, o prêmio da vida eterna.

Outra tática utilizada pelos missionários era a música e outras expressões artísticas, por meio das quais os missionários buscavam tocar a sensibilidade do nativo.

Um dos melhores ímãs, não só para atrair à igreja e ofícios divinos os batizados e domésticos, mas também para tirar dos matos os selvagens, e atrair ao grêmio da igreja, é a música e suaves instrumentos (DANIEL *apud* HOORNAERT, 191, p. 58).

Fazia parte das estratégias utilizadas nos aldeamentos a aristocracia dos caciques, que consistia em delegar-lhes poderes, ao mesmo tempo em que os explorava economicamente. Daí conseguirem jogar índios contra índios, quando necessitavam controlar qualquer revolta ou quando enfrentavam outras tribos. Outro recurso usado era o discurso discriminatório, que implicava desqualificar e deturpar

costumes milenares, tais como a bebida, as danças, a poligamia e a antropofagia, esta descontextualizada de seu ritual, como descrevemos anteriormente.

E, por fim, o castigo pedagógico, reparador. Eis a transposição da prática da penitência corporal para o seio da tribo indígena. Era preciso arrepende-se de todos os pecados. Mas, quais pecados? Aqueles classificados pelos europeus e que os índios aldeados absorveram e inseriram no seu jeito de viver. Essas penitências corporais amansavam as feras como se fossem bichos.

Comentando sobre o projeto jesuítico em sua primeira fase, Darcy Ribeiro é enfático ao afirmar suas mazelas e classificá-lo como “um somatório de violência moral, de intolerância, prepotência e ganância” (RIBEIRO, 1995, p. 51), para reconhecer, posteriormente, o esforço da mesma Companhia de Jesus em reparar as atrocidades por ocasião do segundo ciclo missionário, o amazônico.

Apesar de o projeto jesuítico de colonização do Brasil nascente ter sido formulado sem qualquer escrúpulo humanitário, tal foi a ferocidade da colonização leiga que estalou, algumas décadas depois, um sério conflito entre os padres da Companhia e os povoadores dos núcleos agrário-mercantis. Para os primeiros, os índios, então em declínio e ameaçados de extinção, passaram a ser criaturas de Deus e donos originais da terra, com direito a sobreviver se abandonassem suas heresias para se incorporarem ao rebanho da Igreja, na qualidade de operários da empresa colonial recolhidos às missões. Para os colonos, os índios eram um gado humano, cuja natureza, mais próxima de bicho que de gente, só os recomendava à escravidão (RIBEIRO, 1995, p. 53).

Portanto, para os índios ou as reduções com uma catequese, que seguia uma pedagogia baseada na extirpação de qualquer vestígio de suas culturas, ou um outro cativo coordenado por colonos que se consideravam donos de gentes, terras, bichos e coisas. Em ambos os casos, a negação do índio enquanto pessoa, com as características que lhe eram pertinentes.

3.6. A CATEQUESE NEGRA

A catequese dispensada aos negros aqui aportados começava ainda na África, antes mesmo do embarque. Em Angola, por exemplo, já existiam missionários que ministravam o batismo aos escravizados logo em seguida à captura (CINTRA, 1985, p. 98). Com que finalidade? Para que, se alguém morresse na travessia, falecesse como filho de Deus, afinal, segundo a doutrina católica, o batismo é o sacramento que liberta o homem do pecado e o regenera como filho de

Deus⁶. Todos os vindos de Angola deveriam ser marcados com ferro em brasa, o que comprovaria o recolhimento do imposto real e o batismo recebido (BERKENBROCK, 2012, p. 97). Assim sendo, o batismo não era resultante de uma conversão à fé católica. Era, sim, uma determinação, uma obrigatoriedade legal. Para aqueles vindos de outras praças e que não recebessem o batismo ainda em terras africanas, era ele ministrado nos lugares de chegada.

Para escravos advindos de outras regiões da África, havia um prazo de um ano, após sua chegada ao Brasil, para serem batizados. Aos proprietários que não providenciassem o batizado, ameaçava a prisão por 30 dias e multa. O batismo era, pois, uma obrigação imposta pelo Estado. Os escravos não batizados no prazo determinado poderiam ser declarados propriedade do Estado (BERKENBROCK, 2012, p. 97).

Naquele tempo, a Igreja Católica era a organização religiosa oficialmente reconhecida e, como vimos, era também uma organização estatal.

Com o batismo, vinha a perda do nome de origem. Recebiam um nome novo, na maioria relacionado a um santo. Tornou-se comum Benedito, Bento, Cosme, Damião, Esperança, Luzia. E o sobrenome? Dos Santos, dos Anjos. Ou aquele de seu dono ou do engenho ao qual pertencia. Portanto, a primeira perda: a identidade pessoal, que implica também na negação de sua linhagem. Ora, para uma gente cuja ancestralidade tem uma importância vital, perder tal identidade era como perder seus referenciais primeiros, aqueles mais íntimos, constitutivos de si mesmo. Era um olhar-se no espelho e não mais encontrar o próprio rosto.

3.6.1. O contexto

Transplantados, os mortos entregues às águas salgadas, sem cerimônias, sem lamentos, talvez com as bênçãos de algum religioso a bordo; os sobreviventes vendidos como mercadoria, cujo valor era determinado pelo aspecto físico. Em ambos os casos, uma outra perda com duas faces. A primeira, a coisificação. Não mais uma pessoa, apenas um produto apodrecido e tragado pelo mar ou comercializado desde sua origem, a preço de nada, porque nada paga a vida. A segunda, a avaliação restrita ao aspecto físico, cancelando sumariamente qualquer escala de valores que pudesse ter enquanto ser humano.

⁶ Catecismo da Igreja Católica, capítulo primeiro, artigo 1, 1213.

Os sem forças para o trabalho, a xepa da feira humana, foram largados nos imundos portos de chegada. Eram comprados e jogados às senzalas com a obrigação de gerar riquezas para outrem, à custa de seu suor e sangue, literalmente. Os companheiros de infortúnio, desconhecidos. Por vezes, nem falavam a mesma língua. Ali, a imposição de uma nova crença estranha. Era-lhes exigido que abrissem mão daquilo que traziam no mais fundo da alma: a relação com o transcendente. Outros eram os referenciais, não mais os seus.

Novo local de trabalho, nova ordem social. Deixando suas sociedades de origem, a cuja organização social, funcional, hierárquica, familiar e religiosa estavam habituados e acomodados, desempenhando determinados papéis, agora viam-se reduzidos a uma única categoria, a dos escravizados.

Os africanos, vindos de sociedades completas, onde a subida ou descida na hierarquia não era a regra, mas uma possibilidade, onde a sociedade era uma unidade que se mantinha junta pela língua, religião, costumes, etc., são agora reduzidos a uma subclasse. As tradições, passadas adiante geralmente por mecanismos comunitários, dependem agora apenas da ação de cada indivíduo. A escravidão significou para cada indivíduo a separação dos laços sociais e familiares africanos, com os quais estão ligados normas e valores como a língua e a religião. Para os escravos não havia possibilidade de deixar esta classe ou subir em alguma hierarquia. Deixar esta classe através do recebimento ou compra do título de liberdade é algo que ocorreu apenas tardiamente no período da escravatura. Por muito tempo havia apenas duas possibilidades de deixar a classe de escravo: fugir ou morrer (BERKENBROCK, 2012, p. 84).

A morte, muitas vezes encarada como única opção, era procurada com frequência. O suicídio não era sinal de fraqueza, mas uma forma individual ou coletiva de resistência. Por meio dele, os negros afrontavam de seus senhores o poder político, afinal o número de escravizados era determinante; o poder de juiz, visto que eram eles que julgavam e estabeleciam as penas; o poder econômico, uma vez que os escravizados eram um dos maiores bens materiais. Venciam, assim, seus algozes.

O suicídio também tinha um sentido mítico. Livrando-se definitivamente dos maus-tratos, voltariam à terra de origem e, numa outra dimensão, encontrariam seus ancestrais. E, por fim, uma afronta à Igreja. Para Berkenbrock (2012), uma vingança religiosa. Mortos, voltariam como espíritos maus para atormentarem o senhor branco.

Um dos maiores males que levavam à morte os africanos aqui escravizados era o banzo. Para Mendes (2007), era uma das principais moléstias que acometia os escravizados.

O banzo é um ressentimento entranhado por qualquer princípio, como por exemplo: a saudade dos seus e da sua pátria; o amor devido a alguém; a ingratidão, e aleivosia, que outro lhe fizera; a cogitação profunda sobre a perda da liberdade; a meditação continuada da aspereza [*da tirania*] com que os tratam; o mesmo mau trato, que suportam; e tudo aquilo que pode melancolizar. É uma paixão da alma, a que se entregam, que só é extinta [*só dão por extinta*] com a morte [...] (MENDES, 2007, p. 370).

Para Bastide (1971), o banzo não se explica por um patriotismo sob a ótica europeia herdada. É uma outra concepção, a qual inclui a religião. Assim, o lugar de nascimento, para além de seus aspectos geográficos, significa um local completo em si mesmo, numa integração harmônica entre o físico e a mística. Não se separa os dois mundos: o material e o espiritual. Para o africano, seus valores impregnam cada ponto. Assim, “ele não vê a colina como uma colina mas como a morada deste ou daquele espírito, ou como o centro tradicional desta ou daquela cerimônia”.

Podemos então dizer que o banzo não é a nostalgia propriamente falando, é uma certa disposição ecológica da cultura, é a saudade da configuração tribal, e também religiosa, no espaço, e se o escravo morre, é porque esta configuração não pôde recriar-se no Brasil. (BASTIDE, 1971, v. 1, p. 120).

Poderíamos, hoje, associar o banzo à depressão? É o que investigaremos em um de nossos próximos estudos.

A outra possibilidade de deixar a condição de escravizados era a fuga. Seu processo passava por duas etapas. A primeira, a deserção. Porém, seriam mesmo eles desertores? Se compreendemos a deserção como ato de abandonar um partido político, uma causa ideológica, ou ainda, no prisma militar, um crime de insubordinação às suas obrigações, às ordens de seus superiores, o que afeta diretamente o estado de direito da hierarquia, da disciplina, constatamos que os escravizados fugidos não podem, assim, ser enquadrados. O partido político, a ideologia escravista, o corpo militar não lhes pertenciam. A fuga era, sim, uma questão de busca pela sobrevivência, e não de traição.

A segunda etapa caracterizada pela resistência perpassava pelo desconhecido: desconhecida a terra, mesmo se a mata possuía características semelhantes; desconhecidos os frutos bons e ruins para o consumo; desconhecidos os leitos dos rios; desconhecidas as pessoas que porventura encontrassem... o medo, sim, era conhecido e se constituía no primeiro inimigo a ser enfrentado. E a

resistência, para suportar o tranco de violentas batalhas, precisava assumir um caráter coletivo. Nasceram os quilombos, localizados em terras de difícil acesso, sendo o de Palmares o mais famoso deles. “Os quilombos foram um fenômeno de resistência de uma civilização que não quer morrer” (BASTIDE, 1971, p. 138).

Todo negro alentava no peito a ilusão de fuga, era suficientemente audaz para, tendo uma oportunidade, fugir, sendo por isso supervigiado durante seus sete a dez anos de vida ativa no trabalho. Seu destino era morrer de estafa, que era sua morte natural (RIBEIRO, 1995, p. 118).

Uma outra maneira de deixar o cativo era a conquista da alforria – carta com caráter de documento por meio do qual o “dono” cedia seus direitos de propriedade sobre o negro ou a negra. Entretanto, na sociedade colonial ser forro não significava o mesmo que ser livre. Livres eram apenas os brancos. A alforria se dava de diversas maneiras. Vejamos as formas de se conseguir ser um negro ou uma negra forros:

– Por morte do “dono” do negro, quando ele deixava expresso, em seu testamento, o desejo de libertar seus negros, ou algum em especial. Nesse sentido, fica evidente o quanto os senhores consideravam os negros como uma propriedade a mais, um bem a mais, que deveria ser inventariado para a devida partilha entre seus legítimos herdeiros.

– Por desejo dos senhores de negros, que, seguindo impulsos pessoais, emitiam as cartas de alforrias para seus negros. Essa alforria, aparentemente gratuita, por vezes, estava condicionada a que o negro permanecesse cativo até a morte do senhor, ou então servisse ainda a sua viúva por um determinado tempo. As justificativas? Sempre ressaltando a generosidade dos proprietários, nunca como reconhecimento do negro como gente e, como tal, igual a todos os outros e, por conseguinte, merecedores de respeito. Darcy Ribeiro, porém, faz uma outra leitura. “Uma vez desgastado, podia até ser alforriado por imprestável, para que o senhor não tivesse que alimentar um negro inútil” (RIBEIRO, 1995, p. 118).

– Por imposição dos negros, quando, inseridos em alguma revolta, forçavam, por meios pouco ortodoxos, seus senhores a concederem as cartas de alforria.

– Por compra que precedia uma negociação entre os negros e seus senhores. Essa compra podia ser efetivada por meio de um pagamento único ou pagamentos parcelados. Nesse sentido, importantíssimo foi o papel desenvolvido

pelas instituições abolicionistas, tais como aquelas secretas, como o Clube do Cupim, no Recife, e o Clube da Barra, em Salvador, além das irmandades religiosas, como a Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, espalhadas por todo o Brasil. Todavia, ninguém podia obrigar o senhor a vender seus negros. Ele detinha o livre-arbítrio. Mesmo o rei, ao qual era reconhecido o direito sobre tudo, em se tratando dos negros, somente podia conceder a alforria se consultasse primeiro o “dono” do negro.

– Por laço consanguíneo, que, mesmo sendo um caso especial de alforria, alguns senhores libertavam seus filhos bastardos. A alforria era, em geral, o que os filhos recebiam de seus pais brancos. Raramente eram transformados em seus herdeiros.

– Por fim, para a Guerra do Paraguai, que se estendeu de 1864 a 1870, milhares de negros foram alforriados para combater no lugar dos filhos de seus proprietários. Na ideia das elites de todos os tempos, lutar no *front* é para os pobres. Também para a elite brasileira, a máxima funcionou como verdadeira. Assim, o exército que combateu no Paraguai foi formado, em sua maioria, por quem representava senhores e senhorzinhos.

Foi nesse contexto que se deu continuidade à catequese negra iniciada com o batismo.

3.6.2. A escravização e a Igreja Católica

Em sendo a Igreja Católica, como vimos, também uma organização estatal, enquanto instituição comungou com tudo aquilo que o rei estabeleceu. E não podia ser diferente. De acordo com Berkenbrock (2012), pelo regime de Padroado, “o rei português e mais tarde o imperador brasileiro agiam como delegados pontifícios” e, portanto, a eles competia administrar a Igreja, determinar sua área de ação e, sobretudo, o direcionamento de seus ensinamentos. Tanto assim que, quando da reforma pombalina, em 1759, os jesuítas já não mais atendiam às necessidades de Portugal – foram expulsos também do Brasil.

A instituição Igreja não explorava, ela mesma, o tráfico de escravos, mas não se pode dizer que estivesse totalmente ausente deste comércio. Havia, por exemplo, troca de escravos entre as casas dos jesuítas (em Angola, Portugal e Brasil). Além disso, também pagavam dívidas com escravos em Angola. Esta prática foi proibida pelo superior geral da Companhia de Jesus em 1590. A esta proibição, os jesuítas de Angola responderam: “Não é

escandaloso de pagar as nossas dívidas em escravos, pois eles são a moeda corrente no país, assim como o ouro ou a prata o são na Europa e o açúcar no Brasil”. Com o passar do tempo, o sistema escravista tornou-se algo aceito por todos, inclusive pela Igreja em geral (BERKENBROCK, 2012, p. 104).

A catequese dispensada às turbas escravizadas foi definida pelos senhores das terras recém-ocupadas, de sua possível produção, das gentes que ali viessem a fazer moradia e dos sacerdotes por eles financiados. O que interessaria a esses senhores? Uma catequese afirmativa da escravidão como ação salvífica.

Tudo se resume nisto: os africanos cristãos têm que entender a escravidão como um meio de salvação. Quem procura fugir dos engenhos para os quilombos vive em estado de pecado mortal. A obediência ao feitor e ao senhor de engenho é obediência a Deus (HOORNAERT et al, 1979, p. 329).

Portanto, o senhor e seu representante, o feitor, eram a personalização de Deus. Eles traduziam a mão poderosa de um Deus desconhecido que podia, por benesse sua, salvar ou condenar, matar ou deixar viver. Nesta ótica compreende-se o porquê da teoria da deserção. Fugir significava trair aqueles que representavam o Ser Supremo e ficavam passíveis do castigo eterno. Nasce, assim, o catolicismo patriarcal, como denominou Hoornaert (1974), que se caracterizou pela sacralização da nova sociedade implementada no Brasil.

O catolicismo patriarcal brasileiro se insere na longa lista de “religiões de estado” que tiveram como função a de sacralizar e assim perpetuar o poder dos estados. [...]. No Brasil, a “religião de estado” foi realizada segundo as circunstâncias típicas de uma cultura formada em torno do engenho ou da fazenda: o engenho se tornou sagrado, o senhor de engenho também; o catolicismo estava a serviço do patriarca local (Hoornaert, 1974, p. 74).

Para se mensurar o poder patriarcal dos barões do açúcar, Gilberto Freyre (2006, p. 271) afirma: “a catedral ou a igreja mais poderosa que o próprio rei” foi substituída pela casa-grande de engenho e que são as capelas dos engenhos que agiram na formação brasileira.

A serviço desse catolicismo patriarcal, a catequese ficou restrita à imposição do sistema ritualístico. Assim, os rituais eram “ensinados” e realizados em latim. Uma nova língua a ser compreendida. Uma língua somente utilizada naquelas cerimônias estranhas àquelas a que estavam acostumados em suas terras de origem.

A este catolicismo adaptaram-se (ou foram adaptados) os africanos [...]. Assim, [...] foram poupados do trabalho pesado aos domingos e nos numerosos dias santos de guarda. Os escravos participavam também das grandes festas religiosas católicas, como Natal e Páscoa. Por outro lado, a religião servia também como meio de disciplina nas fazendas. Esta disciplina apoiava-se em duas colunas: o feitor e o capelão. Um controlava

o trabalho com chicote, o outro enfraquecia o espírito de resistência com a cruz (BERKENBROCK, 2012, p. 98).

Se assim era a amarga catequese instalada no Brasil do doce açúcar, como tal catequese coexistiu com as expressões da religiosidade africana? Nesse sentido, as situações estão diretamente ligadas ao processo de aculturação. Prevaleram os elementos religiosos do mandatário, e as expressões religiosas dos africanos foram associadas ao mal, pelos europeus, tal qual acontecera com os índios. Aqui, as sementes da demonização do universo simbólico das futuras religiões afro-brasileiras.

Nas senzalas dos engenhos, os escravizados, “diante do modesto altar católico erigido contra o muro da senzala, à luz trêmula das velas os negros podiam dançar impunemente suas danças religiosas tribais” (BASTIDE, 1971, p. 72). Porém, tal atitude somente era permitida em dias e horas preestabelecidos. Bondade do senhor de engenho? Reconhecimento de outras expressões religiosas? Bastide esclarece que não era bem assim.

A primeira razão que levou os senhores a permitir aos escravos, ou nas tardes de domingo, ou nos dias feriados e “santificados por Nossa Muito Santa Madre Igreja”, divertirem-se “à moda de sua nação” era de ordem puramente econômica; tinham notado que os escravos trabalhavam melhor quando podiam divertir-se livremente de tempos em tempos... [...]. Mas havia outra razão menos fácil de recobrir com o véu pudico da religião [...]: era o alto preço dos escravos. A dança parecia-lhes uma técnica de excitação sexual, um incentivo à procriação, e por conseguinte um meio mais econômico de renovar seu investimento humano sem perda de capital (BASTIDE, 1971, p. 72).

Ao mesmo tempo, as poucas ações catequéticas não eram fáceis de executar. As distâncias entre os engenhos, imensos latifúndios, inviabilizavam qualquer projeto mais consistente. Os padres que assistiam a área rural visitavam as capelas uma vez por ano. Para suprir esse vácuo, coube à família aristocrática e patriarcal a missão de educar as pessoas da casa e de seu entorno, em relação às tradições religiosas. Mas o patriarca, ocupado demais com seus afazeres, delegou tal tarefa à dona da casa, e a senhora branca se tornou guardiã e transmissora da fé católica. De acordo com Hoonart et al (1979), essa figura matriarcal estava associada à imagem de Sant’Ana, que, com um livro na mão, ensina a Maria, sua filha e mãe de Jesus, as lições bíblicas. Considerando que essas imagens e outras semelhantes são comuns nos oratórios particulares das casas-grandes, “estaríamos

inclinados a pensar que a mulher branca foi a transmissora da religião católica no Brasil” (Hoonart et tal 1979, p. 370).

Estruturada para legitimar, perante Deus, fazeres e desfazer das oligarquias latifundiárias, a Igreja acompanhou o pensamento branco à época. Assim, quando a sociedade estava completamente baseada no sistema escravista, desenvolveu uma teologia que pudesse criar um discurso justificatório para a escravidão com base em três figuras bíblicas: Adão, que, depois de desobedecer a Deus, é condenado ao árduo trabalho de cultivar a terra para obter o sustento seu e de sua família; Caim que matou Abel, seu irmão, e foi marcado por Deus; e, por fim, Cam, que ousou olhar seu pai, Noé, sem roupa e por ele foi amaldiçoado. Quais as analogias? Os escravos simbolizavam a realização da condenação de Adão, a marca deixada por Deus em Caim era justamente a cor preta da pele e eram descendentes de Cam. Sob essa perspectiva, a escravidão era parte do projeto de Deus para com os africanos aqui chegados. Embora sem nenhuma declaração oficial da Igreja Católica, somente quando a sociedade brasileira, embalada por movimentos abolicionistas, começa a discutir a abolição, o discurso eclesiástico no Brasil começa a mudar de rumo (BERKENBROCK, 2012, p. 106-107).

O *apartheid* religioso católico se deu via irmandades – sociedades civis cuja finalidade primeira era o culto a um determinado santo ou santa. As irmandades representavam a partição religiosa. Nos altares principais, os santos de devoção daquelas irmandades abastadas; nos altares laterais, os santos de devoção daquelas menos opulentas. As igrejas construídas por essas irmandades sacramentaram a segregação. Assim, foram construídas as igrejas dos homens brancos (embora não se denominassem assim), as igrejas dos homens pardos e as igrejas dos homens pretos.

A atividade religiosa regia o calendário da vida social, comandando toda a interação entre os diversos estratos sociais. Isso se fazia através de diversas irmandades organizadas por castas, que reuniam os pretos forros, os mulatos, os brancos, separando-os em distintas agrupações mas também integrando a todos na vida social da colônia. Cada uma delas tinha igreja própria, que era seu orgulho, cemitério privativo e direito a pompas funerárias com a participação de seus clérigos e de seus músicos profissionalizados. Os pretos também, inclusive os escravos, criaram suas próprias corporações, devotadas, como as outras, a algum santo. É o caso do suntuoso Santuário do Rosário dos Pretos, de Ouro Preto (RIBEIRO, 1995, p. 375).

Eis a Igreja construindo seu discurso justificatório. Um discurso salvífico, conivente e contraditório. Se o texto evangélico fala do “bom samaritano” (Lucas,

10:33), parábola em que a complacência com o sofrimento do outro é a tônica, as ordens religiosas de então possuíam e negociavam seus escravos indígenas ou africanos; enquanto Cristo afirmou de si mesmo que “não veio para ser servido, mas para servir” (Marcos 10:45), os senhores de engenhos e seus capatazes, com seus chicotes e pelourinhos, arvoravam-se representar Deus e determinar a salvação; nas senzalas, lugar para depósito de gentes, um altar com os santos da senhora branca. E assim tentaram fazer índios e negros acreditarem que a salvação estaria na negação de si mesmo.

3.7. EM NOME DO PAI...

O cristianismo nasceu com Jesus Cristo. Portanto, cristão é aquele que segue seus ensinamentos, contidos no Novo Testamento. Embora no Antigo Testamento já fora usado o termo “Pai” para designar a relação entre Deus e o povo eleito, o que encontramos, por exemplo, no livro de Jeremias: “... porque sou para com Israel qual um pai...” (Jeremias 31:9), Jesus ressignifica a figura paterna e a relação que se poderia estabelecer.

Com Jesus, o termo “Pai” torna-se atributo característico de Deus. É o Deus de Israel como se manifesta definitivamente nos novos tempos inaugurados por Jesus: o Deus que se aproxima do homem de modo único, que anula a distância [...] entre Ele e sua criatura, a fim de acolhê-la em comunhão com Ele. É o Deus que revela sua Onipotência na capacidade de ser dom iluminado de si mesmo, amor sem medida. E a humanidade de Jesus, o fato de Ele ir ao encontro do que está perdido, sua solidariedade com os desprezados, sua atitude de serviço, de se colocar abaixo de todos, tudo isto constitui o modo como Jesus vive a grandeza de Deus aqui na terra. Ora, Jesus ousa chamar de *Abba* este Deus que manifestou seu poder e seu amor na história de Israel. Este termo com o qual a criança, como também o adulto, se dirige a seu pai, exprime intimidade, confiança, ternura e, ao mesmo tempo, respeito, submissão (ROSSÉ *apud* ARAÚJO *et al*, 1993, p. 69).

Mas quem é o Deus de Jesus tão intimamente chamado *Abba*? “Deus é amor”, responderá o evangelista João (4:8) e um amor que foge da abstração para traduzir-se nas ações consequentes – “e tendo amado os seus que estavam no mundo, amou-os até o fim” (João 13:1), até a “morte e morte de cruz”, dirá o apóstolo Paulo, em sua carta aos Filipenses (2:8). Portanto, um amor concreto, que se expressa no “amai-vos uns aos outros como eu vos ameí” (João 13:34) quando Jesus, no momento de despedida, anuncia um novo mandamento e o classifica como seu. Ou, ainda, quando instigado por um escriba, responde:

O primeiro de todos os mandamentos é este: [...] amarás o senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu espírito e de todas as tuas forças. Eis aqui o segundo: amarás o teu próximo como a ti mesmo. Outro mandamento maior do que estes não existe” (Marcos 12:30-31).

Esclarece que o Pai considerará o que de bom cada criatura realizou nas suas relações com outrem: “[...] tive fome e me deste de comer; tive sede e me deste de beber; era forasteiro e me acolheste; estava nu e me vestiste...” (Mateus 25:35-36).

E este amor concreto é traduzido na famosa carta de Paulo aos Coríntios:

Ainda que eu falasse as línguas dos homens e dos anjos, se não tiver caridade, sou como o bronze que soa, ou como o címbalo que retine. Mesmo que eu tivesse o dom da profecia e conhecesse todos os mistérios e toda a ciência; mesmo que eu tivesse toda a fé, a ponto de transportar montanhas, se não tiver a caridade, não sou nada. Ainda que distribuísse todos os meus bens para sustento dos pobres, e ainda que entregasse o meu corpo para ser queimado, se não tiver caridade, de nada valeria! A caridade é paciente, a caridade é bondosa. Não tem inveja. A caridade não é orgulhosa. Não é arrogante. Nem escandalosa. Não busca os seus próprios interesses, não se irrita, não guarda rancor. Não se alegra com a injustiça, mas se rejubila com a verdade (1 Coríntios 13:1-6).

A Igreja Católica, representada, organizada e financiada pelos reis de Portugal e Espanha, ficou à margem de seu fundador, Jesus Cristo, quando abarcou o projeto da construção de um império mercantil salvacionista. Ousou falar em nome desse Pai sem sequer refletir, minimamente, aquele anunciado por Jesus. E as atitudes de caridade tornaram-se obrigações apenas de quem estava na base da pirâmide social.

Em nome do Pai... a Igreja reduziu a nada as crenças daquelas tribos indígenas e daqueles povos africanos que aqui aportaram, catequizados, quer nos colégios, aldeamentos e reduções, mediante uma pedagogia jesuítica, quer nos terreiros dos engenhos, no entorno das casas-grandes, ambos sob a ameaça de serem condenados eternamente ou gozarem do paraíso, prêmio celeste que justificaria todo sofrimento terreno.

Em nome do Pai... a Igreja anulou – ou tentou anular – as formas de relacionamento de etnias indígenas e negras de se relacionarem com o transcendente, em suas concepções míticas e místicas.

Em nome do Pai... a Igreja aniquilou as relações horizontais, isto é, aquelas étnico-sociais, quando balizou a negação identitária promovida nas reduções e senzalas, onde, sob sua bênção, índios e negros compuseram uma classe social a que não pertenciam originalmente, a de escravizados.

Em nome do Pai... a Igreja patrocinou o *apartheid* e deixou construir igrejas de brancos, pardos e negros separadamente.

Em nome do Pai... ensinaram índios e negros a dizerem amém.

O resultado encontramos, também, em Octávio Paz (2014), quando, discorrendo sobre as imposições culturais dos espanhóis sobre o povo mexicano, a maneira como tudo foi assimilado e o quanto, ainda hoje, depois de cinco séculos, tais imposições influenciam a maneira como o mexicano percebe a si e ao mundo, Paz estabeleceu uma profunda discussão sobre a solidão como uma lacuna entre o que se é e o que se deseja ser. E, nesta lacuna, a construção da ausência de si mesmo.

A solidão, o sentir-se e saber-se só, desligado do mundo e alheio a si mesmo, separado de si, não é característica exclusiva do mexicano. Todos os homens, em algum momento da vida sentem-se sozinhos; e mais: todos os homens estão sós. Viver é nos separarmos do que fomos para nos adentrarmos no que vamos ser, futuro sempre estranho. A solidão é a profundidade última da condição humana. O homem é o único ser que se sente só e o único que é busca de outro. Sua natureza – se é que podemos falar em natureza para nos referirmos ao homem, exatamente o ser que se inventou a si mesmo quando disse “não” à natureza – consiste num aspirar a se realizar em outro. O homem é nostalgia e busca de comunhão. Por isso, cada vez que sente a si mesmo, sente-se como carência do outro, como solidão (PAZ, 2014, p. 189).

No caso de nossos índios e africanos, a solidão foi construída, imposta pela cultura europeia dominante e mandatária. Um desligamento completo do próprio mundo, de seu mundo de origem com seus usos, costumes e crenças, culminando com o descolamento de si mesmo, com a impossibilidade de reconhecer-se pessoa. E quando Paz escreve ser necessário “nos separarmos do que fomos para nos adentrarmos no que vamos ser, futuro sempre estranho”, reporta-nos a uma separação compulsória, não resultante de livres escolhas.

4. MISTIÇAGEM OU A BUSCA PELA FACE BRANCA?

Por consequência de nossas matrizes originantes, juntas e misturadas, somos um povo mestiço, o que se expressa cotidianamente a partir do nosso falar, um português impregnado de expressões tupis-guaranis e africanas para, depois, absorver expressões de outras línguas, como o francês, o árabe, que aqui se aportuguesaram e se aportuguesam continuamente (haja vista a acentuada invasão do inglês com a popularização da internet e outros meios de comunicação), num processo dinâmico de reinvenção linguística. Se olharmos à nossa mesa, nela encontraremos as delícias indígenas, africanas e as doçuras portuguesas. Nas danças que marcam o calendário cultural (e turístico) do Brasil também nos deparamos com nossas três matrizes originantes: os ciclos natalino e junino, com toda a beleza da religiosidade popular herdada dos portugueses e das danças de salão europeias – a tradicional quadrilha junina, por exemplo, que segue os passos ao som de um matuto francês; o carnaval das escolas de samba, dos maracatus-nação e rural, do frevo, em que aflora nossa pertença africana; o bumba meu boi e o Festival de Parintins, numa mistura afro-indígena ímpar. Nessas e em outras expressões, nos reconhecemos como um povo possuidor e (re)inventor de todas essas belas e fascinantes expressões.

Assumimos, pois, a face mestiça quando se trata das questões culturais. Dela nos orgulhamos, nela apoiamos o nosso cantar, nosso multicolorido vestuário, nossa capacidade de acolhimento. É ela o nosso cartão de visita também quando, daqui, transmitimos o jeito brasileiro para o mundo ver, como aconteceu nas aberturas da Copa do Mundo de Futebol, em 2014, e nas Olimpíadas e Parolimpíadas, em 2016. Ali, a alma mestiça, embora nunca assumida como tal, se sobrepôs e deu vida a espetáculos reconhecidos, aplaudidos e ovacionados pelo mundo inteiro.

Todavia, não é a mesma coisa quando nos reportamos às questões religiosas. Aí, o cenário se transforma radicalmente. Não mais nos reconhecemos como rebentos e herdeiros dos valores de nossas três raízes originantes. Delas, duas são profundamente condenáveis e apenas uma detém a verdade, apenas uma é revestida de bênçãos, apenas uma é merecedora da graça, apenas uma é o

caminho da relação com o absoluto, o transcendente, o “Deus [...] criador de todas as coisas visíveis e invisíveis”⁷. Qual delas? A do dominador, claro.

Nas questões religiosas, assumimos aquela face branca, que, pela total ausência de cor, desconsidera tudo aquilo que apresenta alguma tonalidade. E às crenças outras que não fazem parte do universo dominante são atribuídos elementos maléficos. Nesse contexto, a religião empodera-se. Apoiamo-nos nisso para validar a estrutura social excludente imposta desde o início do século XVI. E a partir dessa outra face, a religião ostenta seu lado narcísico, fechada em si mesma, sem reconhecer a alteridade do outro.

A religião serve [...] para manter a realidade daquele mundo socialmente construído, no qual os homens existem nas suas vidas cotidianas. [...]. A religião mantém, por conseguinte, a realidade socialmente definida legitimando as situações marginais em termos de uma realidade sagrada de âmbito universal (BERGER, 1985, p. 55/57).

Cria-se, assim, a marginalidade religiosa legitimada como se fosse possível restringir a experiência pessoal e coletiva de relacionamento com o transcendente, como se fosse possível delimitar o que é sagrado e estabelecer o que é pecaminoso, numa cotidiana construção etnocêntrica.

Quais as razões de tal comportamento? Por que a necessidade de negar-se a ponto de não reconhecer profundamente, sem modismos, em nosso rosto, o traço religioso de outras etnias que nos originaram, especialmente aquelas oriundas dos indígenas nativos e dos africanos aqui aportados? Por que, sequer, conseguimos conviver com essas multiplicidades?

Ainda na busca de encontrarmos as raízes do preconceito religioso, retomaremos a formação do povo brasileiro com recorte na formação da nossa religiosidade.

4.1. O COMPLEXO DE MESTIÇO

Quando o dramaturgo e escritor brasileiro Nelson Rodrigues escreveu, em sua coluna *Personagem da semana*, uma crônica esportiva para a então revista Manchete, da extinta Bloch Editores, edição de 31 de maio de 1958, a última antes da estreia do Brasil na Copa do Mundo de Futebol daquele mesmo ano, sob o título

⁷ Como está explícito em uma das orações da Igreja Católica, conhecida como o *Símbolo Niceno-Constantinopolitano*

“*Complexo de vira-latas*”, esclareceu que entendia tal complexo como a “inferioridade em que o brasileiro se coloca, voluntariamente, em face do resto do mundo. Isso em todos os setores [...]”. Para Rodrigues, o brasileiro não se reconhecia como pessoa em sua própria dignidade e, portanto, merecedor do respeito dos demais povos.

Comentando o livro *A tolice da inteligência brasileira*, do sociólogo Jessé Souza, Francisco Fernandes Ladeira evidencia que a

[...] elite econômica e intelectualidade idealizaram sociedades de países desenvolvidos como racionais, democráticas, igualitárias e meritocráticas. Em contrapartida, pensaram o Brasil como um país marcado exclusivamente por corrupção generalizada, compadrio, malemolência e patrimonialismo. [...]. O “complexo de vira-lata” não reflete a realidade. Trata-se, assim, de um mito criado para legitimar a separação entre a elite econômica, autoproclamada guardiã de todas as virtudes, e as classes populares, qualificadas como portadoras de todo tipo de vício (SOUZA, *apud* LADEIRA, 2016).

Todavia, não nos parece ser uma prerrogativa do povo brasileiro. No seu livro *O labirinto da solidão*, Octavio Paz expõe o quanto o povo mexicano procura sua identidade, na esperança de deixar de ser ninguém.

O mexicano não quer ser índio nem espanhol. Também não quer ser descendente deles. Nega os dois. E não se afirma como mestiço, mas como abstração: é um homem. Torna-se filho do nada (PAZ, 2010, p. 86).

Para Darcy Ribeiro, o cerne da questão é o mesmo. No seu ensaio *O povo latino-americano*, é enfático:

Somos os filhos da multiplicação prodigiosa de uns poucos europeus e contados africanos, sobre milhões de ventres de mulheres indígenas, sequestradas e sucessivamente estupradas. Filhos infiéis que, embora rechaçados pelos pais, como mestiços impuros, jamais se identificaram com o gentio materno; ao contrário, se converteram em seus mais eficazes e odiosos opositores e castigadores (RIBEIRO, 2015, p. 111).

Negar o ventre no qual foi gerado, dentro de uma sociedade patriarcal, significa dizer que estamos rejeitando aquilo que representa o mundo privado, no qual os filhos, cada um deles, eram reconhecidos, chamados pelo nome, pertenciam a uma casa da qual germinariam as tradições, as raízes. Negar o vínculo umbilical é recusar a própria identidade. Paralelamente, ir em busca de um encontro com o pai, o provedor, o mais forte, que dominou terras e corpos, simboliza a busca pelo poder, na esperança de sair da ninguentude e, enfim, registrar o reconhecimento por parte de quem é a própria imagem da autoridade, garantindo, assim, um espaço na

pirâmide social. É ter um nome de pertença, o que não significa possuir uma identidade própria.

Esse ventre violado gerou filhos da infidelidade, que anseiam por encontrar sua identidade. Otavio Paz corrobora com Ribeiro e, em suas considerações sobre os mexicanos, esclarece o significado de ser filho da infidelidade, “*filho da Chingada*”.

[...] é o fruto da violação, do rapto ou do engano. Se compararmos a expressão com sua equivalente espanhola, “filho da puta”, vemos imediatamente a diferença. Para o espanhol, a desonra consiste em ser filho de uma mulher que se entrega voluntariamente, uma prostituta; para o mexicano, significa ser fruto de uma violação (PAZ, 2010, p. 79).

Ainda segundo Paz, nas Américas portuguesa e espanhola, os europeus aqui desembarcados refletiram uma “concepção histórica e moral do pecado original”. E nós, porque nascidos de uma mulher, somos todos “filhos da Chingada”, filhos de Eva. “Mas a característica mais marcante [...] consiste, a meu ver, na humilhação violenta, sarcástica, da Mãe, e na afirmação não menos violenta do Pai” (PAZ, 2010, p. 80).

E o isolamento se instala.

A solidão, fundo de onde brota a angústia, começou no dia em que nos separamos do ambiente materno e caímos num mundo estranho e hostil. Caímos; e essa queda, esse saber-nos caídos nos faz culpados. De quê? De um delito sem nome: ter nascido (PAZ, 2010, p. 80).

O complexo sobre o qual falam Rodrigues, Paz e Ribeiro é processual, é uma construção histórica. Sintetiza, no caso brasileiro, a simbologia da redução, do pelourinho, dos labirintos subterrâneos das minas, da quentura dos fogões à lenha, da exigência de uma postura serviçal de milhares ao redor das suntuosas mesas de uns poucos. Parece que não nos apartamos dessas amarras e não conseguimos alçar voos solos.

Seguindo as preposições de Darcy Ribeiro, a construção desse complexo se deu já a partir da invasão europeia, no século XVI, perpassando pela formação da “ninguendade”, a elitista instrução europeizada, que forjaram a catequese católica, uma catequese excludente tanto quanto a própria sociedade da época. Percorramos esses caminhos.

4.1.1. Uma invasão travestida

Sob a ótica da história oficial, a invasão do Brasil pelos portugueses, a partir de 22 de abril de 1500, sempre foi travestida de “descobrimento”, como se aqui tivessem chegado por mero acaso, literalmente ao sopro do vento. As aventuras ibéricas pelas águas do Atlântico se descortinam a partir da expulsão dos muçulmanos e suas consequências, assumindo outra proporção.

A Reconquista da Península Ibérica, consolidada em 1492 e caracterizada pelo embate entre cristãos e muçulmanos, deu fim a oito séculos de domínio islâmico. Durante o período de ocupação, além do apoderamento das terras, muçulmanos e judeus estabeleceram moradias, propagaram seus hábitos e suas crenças, ricas em ritos e simbologias. Assim, o objetivo da Reconquista estava respaldado em duas vertentes: reaver as terras pertencentes aos cristãos desde sempre e, ao mesmo tempo, extirpar da sociedade aqueles hábitos considerados hereges.

A Ibérica, com um fanatismo religioso só comparável ao dos primeiros impulsos muçulmanos, conforma os capitães da conquista como híbridos de traficantes e de cruzados, com igual furor, à erradicação das heresias no seio de suas próprias populações, através da flagelação dos suspeitos de impiedade, das festas públicas de cremação de hereges e da expulsão de centenas de milhares de mouros e judeus que haviam podido viver na península ao longo de séculos [...] (RIBEIRO, 1998, pp. 169-170).

Mas a Reconquista, mesmo tendo como consequência a criação de dois Estados nacionais, Portugal e Espanha, não significou um avanço na economia. Longe disso. Judeus e muçulmanos detinham o controle do comércio e da produção. Deles era a riqueza circundante. Expulsá-los ou reduzi-los a nada não teve o poder de transferir para os ibéricos os conhecimentos técnicos, necessários para a manutenção e crescimento econômico.

Esse êxodo, concebido pela classe dominante como uma extraordinária oportunidade de enriquecimento pelo confisco e rateio dos bens de judeus e muçulmanos, resultou também num retrocesso econômico da maior gravidade. Efetivamente, o que se conseguiu foi erradicar da Ibérica, junto com as heresias, quase todos os setores intermediários de artesãos, pequenos granjeiros e comerciantes, compostos principalmente por “castas infieis”. A destruição desse estrato social fez cair imediatamente o nível técnico das atividades agrícolas e manufatureiras e desmontou o sistema nacional de intercâmbio mercantil que relacionava e integrava as diversas esferas produtivas [...] (RIBEIRO, 1998, p. 170).

No início do século XV, o comércio de especiarias orientais, da seda e de outros artigos oriundos do Oriente, eram transportados pelos árabes até os portos do Mediterrâneo, onde eram comprados, principalmente, pelos mercadores da Península Itálica, que os revendiam por valores inflacionados. Os povos ibéricos começaram a procurar no Atlântico a saída para esse entrave.

Pioneiro nas navegações dos séculos XV e XVI, Portugal foi o primeiro a aventurar-se pelos mares. Vários foram os fatores contribuintes: a grande experiência em navegações, principalmente da pesca de bacalhau; a insuficiência portuguesa em metais para cunhagem de moedas; falta de produtos agrícolas; necessidade de novos mercados; expansão da fé católica. As caravelas, principal meio de transporte marítimo e comercial do período, eram desenvolvidas com qualidade superior à de outras nações. Com perspectivas de grandes lucros, a burguesia e a nobreza financiaram a indústria náutica, cujo maior símbolo foi a Escola de Sagres. Terras no além-mar? Há muito corriam os boatos.

Suspeitava-se, é verdade, de sua existência, imaginando tratar-se de mais um ocultamento mágico, de anti-ilhas, ou de brasis miraculosos, registrados em velhos mapas. Em sua autossuficiência, porém, o mal chamado Velho Mundo tornara-se cego ao inconcebível, que seria a existência autônoma de qualquer entidade relevante que ele desconhecesse. Quando a notícia se difundiu, caíram, primeiro, na maior perplexidade. Mas, logo depois, se deram à arrogância de achar que haviam não só descoberto, mas que, descobrindo, inventaram ou até criaram um Novo Mundo (RIBEIRO, 2015, p. 105).

Portanto, movidos por questões econômicas e com olhos voltados para além da Velha Europa, sob as bênçãos da Igreja Católica e acordos previamente estabelecidos, portugueses e espanhóis se aventuraram em busca de salvar suas próprias economias, impulsionados pela necessidade de expandir o comércio e de obter metais preciosos.

No Novo Mundo, com recorte no Brasil, a elite portuguesa viu também uma “oportunidade de enriquecimento” e implantou aqui uma economia excludente, isto é, baseada em uma produção de exportação para suprir mercados externos e garantir sua riqueza, em detrimento de quem realmente trabalhava e produzia esses bens comerciáveis.

Eis o primeiro traço: quem produz não pode usufruir do fruto do próprio trabalho.

Some-se a essas questões econômicas a ideia vigente à época de que, uma vez expulsos os muçulmanos, era preciso, necessário e urgente propagar a fé cristã por todas as regiões do mundo, inclusive no Novo Mundo.

Configuram-se, assim, duas destinações cruamente opostas, desfrutando, cada qual, o predomínio na dominação do Novo Mundo. De um lado, a dos colonos, à frente dos seus negócios. Do outro lado, a dos religiosos, à frente de suas missões (RIBEIRO, 1995, p. 59).

A invasão do Brasil caracteriza-se como uma moeda de duas faces, literalmente.

4.1.2. A formação da “ninguendade”

O estado de escravizados, por si só, já é sinônimo de “ninguendade”. Ser nada. O que significa dizer sou nada, nada tenho de valor, para o nada caminho. Como vimos nos capítulos anteriores, a matriz europeia, com sua postura de dominação, reduziu a ninguém as duas outras matrizes fundantes brasileiras: a indígena e a africana.

No contato com os nativos aqui encontrados, a postura primeira: a troca de quinquilharias por riquezas da terra – essa a leitura do dominador, a leitura eurocentrista. Mas poderá haver outra leitura? Ora, o escambo se dá com a troca daquilo que é interessante para ambas as partes. Os europeus sabiam o valor de mercado daquilo que encontraram no Brasil. Afinal, viviam numa Europa mercantilista que respaldava suas riquezas em outro tipo de comércio, em outra escala de valores. Para os nativos, aquilo que lhes ofereciam representava a novidade, algo que não conheciam. E o novo fascina. Por que não se observa esse aspecto? Porque é necessário manter a falsa ideia do etnocentrismo.

[...] A dedução do universal a partir de *um* particular. O universal é o horizonte de entendimento entre *dois* particulares; talvez não seja atingido jamais, mas, apesar disso, é preciso postulá-lo para tornar inteligíveis os particulares existentes (TODOROV, 1993, p. 31).

Absolutamente, os invasores preteriram esse *outro particular*. Era apenas uma mão de obra muitíssimo barata e que servia satisfatoriamente a seus interesses. Era, também, uma mão de obra qualificada, uma vez que os índios conheciam as entranhas da nova terra e podiam indicar as áreas de incidência dos paus-de-tinta, das madeiras de lei. Além do mais, fortes o suficiente para cortar e

transportar tais árvores para os portos marítimos da época, mercadorias de notável valor no mercado europeu.

Por longo tempo foi fácil aliciar índios para esses imensos esforços, tal era a atração das ferramentas e bugigangas. Com os anos, surgiram dificuldades, porque os índios queriam melhor retribuição por seus serviços, seja porque os paus-de-tinta ficavam cada vez mais escassos e longínquos; seja porque as roças que abriam para os brancos em troca do escambo tinham que ser cada vez maiores, dado o aumento crescente do número deles; seja porque os índios estavam saciados dos artigos que os brancos lhes davam. Nessa altura, a escravidão começou a impor-se, como forma de conscrição da mão de obra (RIBEIRO, 1995, p. 92).

Portanto, quando os indígenas, reconhecendo a inutilidade do novo, daquelas quinquilharias, passaram a exigir outras coisas, foram subjugados à escravidão. Os movimentos de resistência não foram reconhecidos como valentia de bravos guerreiros em defesa de seus povos, de suas tradições, de suas terras, de suas riquezas materiais e imateriais. Foram encarados como atos de selvageria. Tornaram-se bárbaros que mereciam a morte, o extermínio.

Bárbaros são os que creem que os outros, a sua volta, são bárbaros. Todos os homens são iguais, mas nem todos o sabem; alguns se creem superiores aos outros, e é precisamente nisso que são inferiores; portanto, nem todos os homens são iguais (TODOROV, 1993, p. 31).

O feroz combate e extermínio dos indígenas foram marcados pela superioridade de quem dominava o ferro e a pólvora. E o período de escravização dos nativos, de acordo com Darcy Ribeiro (1995), perdeu durante o primeiro século de ocupação portuguesa e serviu como uma natural definição e organização de funções, se assim é possível classificar a escravidão. Para os negros, a produção mercantil de exportação; para os índios, o transporte de cargas e pessoas por terra e por água, o cultivo de agricultura de subsistência e o preparo de alimento, a caça e a pesca, desempenhando papel preponderante nas guerras contra outros índios e contra negros quilombolas.

Para isso eram caçados nos matos e engajados, na condição de escravos, índios legalmente livres, mas apropriados por seus senhores através de toda sorte de vivências, licenças e subterfúgios (RIBEIRO, 1995, p. 99).

No que se refere aos africanos aqui aportados, a ninguentude foi imposta já a partir dos portos de origem, como vimos, nas quais perdiam o próprio nome e teve continuidade aqui, escravizados que se tornaram nas plantações da cana, nos moinhos dos engenhos, nas fornalhas das caldeiras, nos pães de açúcar (o ouro branco da época), nas minas de preciosas pedras. Comprados que eram como

qualquer outra mercadoria cujos preços nos grandes mercados de gentes, clandestinos ou não, dependia da lógica da oferta e da procura. Tornaram-se produtores de riquezas de exportação, para os outros, nunca para si e para os seus. E o que era seu?

Sobrevivendo a todas as provações, no trânsito de negro boçal⁸ a negro ladino⁹, ao aprender a língua nova, os novos ofícios e novos hábitos, aquele negro se refazia profundamente. Não chegava, porém, a ser alguém, porque não reduzia jamais seu próprio ser à simples qualidade comum de negro na raça e de escravizado. Seu filho, crioulo, nascido na terra nova, racialmente puro ou mestiçado, este sim, sabendo-se não africano como os negros boçais que via chegando, nem branco, nem índio e seus mestiços, se sentia desafiado a sair da ninguentade, construindo sua identidade. Seria, assim, ele também, um protobrasileiro por carência (RIBEIRO, 1995, p. 131).

Esses protobrasileiros, índios e negros, submergem na ninguentade por séculos até vislumbrar, a partir das últimas décadas do século XX, a possibilidade de uma inserção na esfera pública por meio de lutas sociais e consequentes políticas públicas afirmativas.

4.1.3. A intelectualidade tem a veste europeia

A formação acadêmica do Brasil no período colonial passa por duas vertentes. A primeira, pelos corredores dos colégios religiosos, cujas congregações mantenedoras vinham da Europa. Esses colégios abrigavam os filhos dos senhores das terras, fossem elas cobertas pela cana-de-açúcar, pelas plantações de café, ou esburacadas pelas minas. Entre as ordens religiosas, a Companhia de Jesus – os jesuítas –, com o objetivo principal de recrutar fiéis para a Igreja Católica, numa mistura indelével do ensino com a catequese. A segunda, também direcionada apenas para essa mesma classe socioeconômica, nos colégios e universidades europeias. Portanto, uma formação elitista e eurocentrista, que reforçou, também no aspecto intelectual, o sentimento de ninguentade nos demais brasileiros, que sequer tinham (e continuam sem ter) direito a um ensino básico de qualidade.

[...] A educação média era totalmente voltada para os homens da classe dominante, exceto as mulheres e os filhos primogênitos, já que estes últimos cuidariam dos negócios do pai. A educação superior na colônia era exclusivamente para os filhos dos aristocratas que quisessem ingressar na

⁸ Expressão utilizada para designar aqueles negros “presos ainda à cultura autóctone” (RIBEIRO, 1995, p. 116).

⁹ Expressão utilizada para designar aqueles negros “já mais integrados na nova sociedade e na nova cultura” (RIBEIRO, 1995, p. 116).

classe sacerdotal; os demais estudariam na Europa [...]. Estes seriam os futuros letrados, os que voltariam ao Brasil para administrá-lo. [...] Da educação estava excluído o povo, e graças à Companhia de Jesus, o Brasil permaneceu, por muito tempo, com uma educação voltada para a formação da elite dirigente (MARÇAL RIBEIRO, 1993, p. 15-16).

Se o processo educacional era assim excludente, como valorizar os saberes inerentes aos povos indígenas e africanos? Tais saberes somente eram considerados quando do interesse do dominador. Foi o caso dos jesuítas, que, ao mesmo tempo em que promoveram uma sistemática campanha contra os pajés, apossaram-se de seus saberes fitoterápicos e os incorporaram aos próprios conhecimentos europeus adquiridos (MONTERO, 1985, p. 33).

Assim, a concepção etnocêntrica permanece também no aspecto intelectual: o saber é propriedade branca.

4.1.4. A formação do catolicismo: alicerce fundante do preconceito religioso?

A formação do catolicismo no Brasil forjou os alicerces do preconceito religioso? Essa é a grande inquietação.

O ponto de partida, nos parece, está no não reconhecimento das religiões indígenas e africanas por parte daqueles que assumiram a catequese no Brasil desde os primórdios, sejam nas capelas dos engenhos, no trabalho das ordens religiosas, nas igrejas que acompanharam os ciclos mineiro, litorâneo, sertanejo, amazônico e paulista, como mencionamos anteriormente. As crenças dessas outras matrizes sequer eram consideradas, postura que perdurou durante séculos e que acompanha os dias atuais.

A Teologia latino-americana tem levado em conta a religião e cultura dos negros só em termos de “religiosidade popular”, não lhe reconhecendo sequer o nome de “religião”. É uma incongruência não levar a sério a fé não cristã de milhares de latino-americanos, pois equivale (quase) a mantê-los no silêncio teológico, histórico e cultural que lhes foi imposto durante séculos de racismo e escravidão. [...]. A atitude reinante é simplesmente a de ignorar tais religiões. Em nível oficial, a Igreja Católica na América Latina evitou por muito tempo reconhecer as religiões afro-americanas – como também as religiões indígenas – como religiões (BERKENBROCK, 2012, p. 35).

A esse respeito, reafirmando o senso comum baseado na tradição judaico-cristã, em 24 de abril de 2014, o juiz federal Eugenio Rosa de Araújo, da 17.^a Vara Federal do Rio, ao despachar sobre ação impetrada pelo Ministério Público pedindo a suspensão de uma série de vídeos hospedados no You Tube com ofensas à

umbanda e ao candomblé, negou a suspensão de tais vídeos argumentando que estas “não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (Corão, Bíblia etc) [...]. As manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões...”¹⁰. Embora tenha retificado sua posição em despacho publicado em 20 de maio do mesmo ano,¹¹ não alterou a decisão liminar, que nega a retirada dos vídeos em questão.

Outro aspecto decorrente é a necessidade de impor a essas gentes uma religião fundada na negação daquilo que viviam. Um dos fatos emblemáticos a esse respeito registrado por Hoornaert (1979, p. 336) foi a imposição, por parte do padre Luís da Grã, aos chefes indígenas, na aldeia Espírito Santo, de quatro mandamentos: não ter senão uma mulher; não se embriagar; não dar ouvidos aos pajés; e não matar nem comer carne humana. “[...] Reconhecemos nestes quatro mandamentos exatamente o processo de redução do outro (do indígena) a si mesmo (o colonizador europeu), que caracteriza a cultura colonial”. Corrobora com Hoornaert o doutor em Saúde Mental pela Universidade Estadual de Campinas (USP), Paulo Rennes Marçal Ribeiro, ao afirmar que a “catequese assegurou a conversão da população indígena à fé católica e sua passividade aos senhores brancos” (RIBEIRO, 1993, p. 15).

Octavio Paz descreve, como poucos, a derrocada de deuses astecas, culminando com a instauração de um novo reino divino, em um processo de negação das crenças existentes. Percorrendo os solitários corredores do seu labirinto, lembra que a conquista do México se deu no apogeu do culto a duas divindades astecas masculinas: Huitzilopochtli e Cuauhtémoc. O primeiro, o deus guerreiro que sacrifica; o segundo, o deus que se sacrifica. Huitzilopochtli, guerreiro do sul, “concebido sem contato carnal”, cujo mensageiro divino de sua concepção também é um pássaro, tem a sua imagem plenamente pronta a estabelecer-se, e, quando menino, precisou fugir da perseguição de um Herodes mítico, “numa sobreimposição à imagem de Cristo – força mítica trazida pelo conquistador” (AGUIAR, 2002, s.p.). Cuauhtémoc, traduzido por Paz como a “águia que cai”, é o jovem imperador asteca, destronado, torturado e morto por Cortés.

¹⁰ Disponível em: <http://www.migalhas.com.br/arquivos/2014/5/art20140519-06.pdf>. Acesso: 28.10.2016.

¹¹ Fonte: Consultor Jurídico. Disponível em: <http://www.conjur.com.br/2014-mai-21/juiz-recua-manifestacoes-religiosas-africanas-mantem-decisao#author>. Acesso: 28.10.2016.

O mexicano venerado Cristo sangrento e humilhado, espancado pelos soldados, condenado pelos juízes, porque vê nele a imagem transfigurada do seu próprio destino. E é também que ele se reconhece em Cuauhtémoc, o jovem imperador asteca destronado, torturado e assassinado por Costés (PAZ, 2010, pp. 82-83).

Para Octavio Paz, o culto à Virgem de Guadalupe é o centro do catolicismo do povo mexicano. Novamente, o processo de negação, a sobreimposição: trata-se de uma virgem indígena, aparece na colina onde havia um santuário dedicado a Tonantzin, deusa da fertilidade, para os astecas. Com a Virgem de Guadalupe, a ótica é uma outra: não mais o zelo pela fertilidade da terra, mas o refúgio para os desamparados. Não só. É o consolo dos pobres, o escudo dos fracos, o amparo dos oprimidos. Em suma, é a Mãe dos órfãos. “Mãe universal, a Virgem é também uma intermediária, mensageira entre o homem deserdado e o poder desconhecido, sem rosto: o Estranho” (PAZ, 2010, p. 84).

Também nesse processo de negação foi importante desconsiderar as línguas africanas, afinal,

a primeira coisa que um dominador faz ao conquistar a terra alheia não é tomar a terra, mas sim tomar a palavra. O dominador não pode aceitar a palavra do outro como sendo válida pois esta o convenceria imediatamente da ilegitimidade de sua ação (HOORNAERT, 1978, p. 338).

A esse propósito, é indispensável continuar a leitura de Hoornaert:

O próprio sistema colonial não se podia dar o “luxo” de promover uma verdadeira catequese ou iniciação a partir de um diálogo na língua nativa dos africanos. Estas línguas sempre foram “subversivas” no Brasil, praticada às escondidas nos cultos afro-brasileiros às caladas da noite, nunca na luz clara das capelas diante dos padres. A catequese dos escravos tinha que partir necessariamente do postulado da ignorância religiosa, isto é, da inexistência de uma “palavra africana” válida no Brasil. [...]. A não aprendizagem da língua africana pelos catequistas não é pois somente um problema técnico (a dificuldade de aprender uma língua estrangeira), mas é um problema estrutural: a língua estrangeira é conflitual, ela contesta por si a legitimidade do projeto colonial. Eis a razão por que aconteceu com a catequese africana o que tinha acontecido com a indígena: ela foi reduzida a uma linguagem de infantilismo. O africano tem que se tornar infantil, incapaz de pronunciar palavras senão repetindo as do europeu catequista e ao mesmo tempo, dominador (HOORNAERT, 1979, p. 338).

Assim também a catequese não apenas infantiliza, mas ela é infantilizada, uma vez que, longe do diálogo entre pessoas, apenas exige que os catecúmenos repitam as fórmulas previamente ensinadas e deem as respostas já estruturadas para aquelas perguntas que balizam a fé.

Esta vergonhosa redução ao estado de infantilismo redundou no caráter repetitivo, mecânico, automático e passivo que a catequese no Brasil conserva até os nossos dias (HOORNAERT, 1979, p. 338).

Fácil, pois, tornou-se repetir que as tradições indígenas e afro-brasileiras não contemplam o aspecto religioso e que sequer é possível considerar como religião o Candomblé da Bahia, o Xangô de Pernambuco, a Macumba do Rio de Janeiro, nem tampouco a jurema e a umbanda em todas as suas expressões.

Para consolidar a urgência de uma “conversão” à nova fé imposta a índios e africanos, construiu-se, ao longo dos séculos, um discurso demonizatório. Tudo aquilo que viesse dos pajés e seus encantados, dos africanos e seus orixás, foi demonizado. Para Gilberto Freyre (2006, p. 211) “o diabo do sistema católico veio juntar-se ao complexo Jurupari ou mesmo absorvê-lo”. Para Reginaldo Prandi, foi a cristianização do Mundo Novo entre nativos e africanos que etnocêntricos europeus associaram a Exu a figura do demônio.

Foi sem dúvida o processo de cristianização de Oxalá e outros orixás que empurrou Exu para o domínio do inferno católico, como um contraponto requerido pelo molde sincrético. Pois, ao se ajustar a religião dos orixás ao modelo da religião cristã, faltava evidentemente preencher o lado satânico do esquema deus-diabo, bem-mal, salvação-perdição, céu-inferno, e quem melhor que Exu para o papel do demônio? Sua fama já não era das melhores e mesmo entre os seguidores dos orixás sua natureza de herói [...] que não se ajusta aos modelos comuns de conduta, e seu caráter não acomodado, autônomo e embusteiro, já faziam dele um ser contraventor, desviante e marginal, como o diabo (PRANDI, 2001, pp. 51-52).

Não parece contraditório? Se esses povos não possuíam (e ainda não possuem) religião, como associar suas expressões ao demônio, se ele somente está presente nas religiões de tradição judaico-cristã? O que se pode entrever dessa necessidade de demonização é o viés de dominação. Afinal, religião que é religião é somente aquela dos brancos. Nesse novo universo, só eles tinham história – e história escrita! –, só eles possuíam um livro que narrava (e narra) a história do povo de Deus sobre a terra, portanto, a própria história. Para os demais, a ningüendade. E aqui o poder maior: as chaves dos céus. Eles eram, em nome de Deus, os únicos portadores da salvação.

Esses cenários forjaram a construção do cristianismo. O que caracterizou essa formação? Não uma catequese que buscasse a verdadeira conversão a uma nova crença, mas uma batalha entre o bem e o mal.

Repetiu-se na América, entre portugueses disseminados por um território vasto, o mesmo processo de unificação que na Península: cristãos contra infiéis. Nossas guerras contra os índios nunca foram guerras de brancos contra peles-vermelhas, mas de cristãos contra bugres. [...]. É o pecado, a heresia, a infidelidade que não se deixa entrar na colônia, e não o

estrangeiro. É o infiel que se trata como inimigo no indígena, e não o indivíduo de raça diversa ou de cor diferente (FREYRE, 2006, p. 269).

O mesmo se pode atribuir aos africanos aqui aportados, aqui escravizados, aqui reduzidos a ninguém. Portanto, a “Semana Santa termina sem ressurreição” (Galeano, 1988, p. 62).

4.1.5. As religiões afro-brasileiras chicoteadas

Howard Phillips Lovecraft afirma que *"a emoção mais forte e mais antiga do homem é o medo, e a espécie mais forte e mais antiga de medo é o medo do desconhecido..."* (LOVECRAFT, 1987, p.1). Portanto, o medo é constitutivo do ser humano. De que se tem medo, afinal? Daquilo que foge à compreensão, daquilo que se apresenta diferente do corriqueiro, daquilo que se considera inatingível, daquilo que não se conhece.

O medo se apresenta como uma medalha de duas faces: uma provoca o esvaziamento da racionalidade e causa o pânico. E o pânico paralisa, deixa o indivíduo sem reação. Para sair desse estágio, necessário se faz encontrar outro objeto que sirva de depositário do medo. Não só. É preciso nominar, como se isso significasse a compreensão daquilo que apavora. Encontrar uma justificativa, uma explicação afasta o fantasma do desconhecido, provocador de todas as angústias. E aqui está o cerne da questão do medo: impossível exercer o domínio, o controle sobre aquilo que é incompreensível, diferente, inatingível, desconhecido, inominável.

A outra face funciona de modo oposto. Exerce o papel de aliança que rompe a paralisia e impulsiona a busca de soluções, conquistas, situações outras e se torna a raiz da resistência, da preservação, da garantia de que os rebentos produzam os frutos que lhes são pertinentes.

No caso da relação com as expressões religiosas dos africanos aqui aportados, o medo se apresentou em todas as suas faces. Para os portugueses, representou a face da moeda referente ao esvaziamento da racionalidade, o que provocou a denominação das religiões de matriz africana e aquelas indígenas como expressões marginais, no sentido de estarem à margem das concepções europeias. Para os negros e indígenas, a face da aliança gerando o cuidado, a perseverança, a resistência, a preservação.

Outro aspecto interessante diz respeito à relação religiosa dos portugueses com as crenças de matriz africana e indígena, que deu origem à prática do escondido, a qual, rasgando o véu do tempo, permanece até os dias atuais. Consiste em procurar receber as benesses dos Orixás, as curas indígenas, sem, contudo, uma exposição comprometedora, até porque assumir tal atitude significaria (e ainda significa) ser banido do contexto sociorreligioso predominante. Concretamente, quando o problema de qualquer ordem parecia sem solução, se pedia aos negros e negras mais próximos que intercedessem perante suas divindades, ou aos índios, com suas encantarias. Dispunha-se do que fosse necessário, desde que a figura do suplicante, geralmente branco e católico, não aparecesse. E a lógica continuava sendo a mesma da moeda de suas faces: quando conveniente, a negação das expressões religiosas; mudando a conveniência, outras eram as atitudes, embora sempre às escondidas.

O medo do desconhecido desde sempre leva as pessoas a tomarem atitudes inexplicáveis. Historicamente se construiu uma oposição entre religião e magia/feitiçaria.

A primeira tida como manifestação legítima do sagrado, e a segunda, como manipulação ilegítima e profana, desliza geralmente da classificação para a acusação. Através dela se desqualificam práticas, crenças e agentes religiosos. Desse modo, a religião dos vencidos [...] é sempre reduzida à magia, feitiçaria e superstição. Isso aconteceu com os africanos transportados para o Brasil como escravos e persistiu no período pós-abolicionista em relação aos negros livres. Com efeito, uma das acusações mais frequentes aos terreiros de Candomblé durante a Primeira República era a prática de feitiçaria. João do Rio, pseudônimo usado pelo jornalista Paulo Barreto, fala dos feitiçeiros negros que infestavam o Rio de Janeiro, e Nina Rodrigues transcreve notícias de jornais do final do século passado e início deste, onde frequentes acusações de feitiçaria são feitas aos pais de santo dos terreiros da Bahia. A acusação de feitiçaria não apenas desqualificava social e simbolicamente práticas e crenças correntes entre as camadas populares, sobretudo entre os negros, mas as jogava na ilegalidade, pois o Código Penal de 1890 incriminava o feitiçeiro. A acusação assumia assim um caráter coercitivo muito forte, pois se, de um lado estigmatizava, de outro permitia o uso do aparato policial do Estado contra os terreiros acusados de centro de feitiçaria, portanto, de atos ilegais (DANTAS, 1982).

No percurso legal, enquanto a escravidão era reconhecidamente parte constitutiva da vida cotidiana brasileira, não havia necessidade de explicitar a coibição às expressões religiosas. Dessa forma, o Código Criminal de 1830, o primeiro elaborado pelo Estado brasileiro para substituir o acervo das leis desconexas, ditadas em tempos remotos pelo Estado português, não incluía nenhum tipo de perseguição aos *feiticeiros*, embora a religião dos negros fosse

então vista como feitiçaria. Não havia necessidade de controle – este já era exercido pelo *estatuto da escravidão*. Livres, porém, embora apenas no papel e nos discursos, estavam legalmente sujeitos à mesma legislação que regia a população em geral, conceitualmente estavam sujeitos a uma igualdade política e constitucional. E os fazedores de leis colocaram no Código Penal de 1890, o primeiro republicano, artigos, por meio dos quais se poderia

[...] enquadrar as religiões dos negros, geralmente tidas como feitiçaria, bem como manifestações da religiosidade das camadas populares, agora potencialmente mais perigosas, porque engrossadas por milhões de negros livres (DANTAS, 1982, s.p.).

No texto do Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890, que promulgou o Código Penal, não está explícito nenhuma alusão aos negros, até porque isso negaria completamente a cidadania recém-adquirida e à igualdade asseguradas na Constituição. Porém, a repressão legal, facultada por esse Decreto, era uma tentativa de garantir aos dominantes o controle sobre os negros livres, cujos centros de culto localizados sobretudo nas cidades eram vistos como núcleos de “perigo” e “desordem”.

Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal.

...

Capítulo III

Dos Crimes Contra a Saúde Pública

Art. 157 - Praticar o Espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública [...].¹²

Observando a intensidade da perseguição policial aos candomblés que a imprensa noticiou a partir nos fins do século XIX e inícios do século XX, fica evidente a insegurança da classe dominante em relação àquelas pessoas consideradas pertencentes a camadas sociais subalternas, particularmente dos negros que se reuniam nos terreiros. As notícias veiculadas pelos jornais aliados eram, ao mesmo tempo, um espaço garantido para o desencadeamento de uma campanha repressiva, apresentada, todavia, como “propaganda de higiene social”. Elas evidenciavam o crescimento do número de casas para aquele tipo de culto, o surgimento de novos pais e mães de terreiros, a exploração da fé popular e a

¹² Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso: 08.12.2016.

promoção de “costumes libertinos”. Esse foi o terreno propício para o início de registros e estudos sobre as religiões dos negros no Brasil.

Nessa tarefa, alguns intelectuais desempenharam importante papel, recortando no segmento das religiões afro-brasileiras a pureza africana e elegendo-a como campo específico de estudo e avaliação dos cultos, tentando conseguir, com o aval da ciência, a legitimação e legalização dos terreiros africanos mais puros (DANTAS, 1982, s.p.).

No final do século XIX, Nina Rodrigues, médico-psiquiatra e adepto do racismo, “a um comportamento, feito, o mais das vezes, de ódio e desprezo para com pessoas de características físicas bem definidas e diferentes” (CAMPOS, 2001, p. 26), posicionou-se completamente contra esta perseguição policial. Porém, não o fez por compreender a liberdade de culto. Ele considerava o Código Penal anacrônico porque colocava em pé de igualdade os crimes cometidos por brancos e negros, sem levar em conta a “ciência”, que apontava para a inferioridade das raças não brancas. Isso, no seu entender, deveria atuar como um dos “modificadores de imputabilidade”, pois não se poderia julgar o negro do mesmo modo que o branco.

Para Nina Rodrigues, o cerne da questão era

[...] a possessão, ou estado de santo, interpretado como histeria, portanto um estado patológico. Neste sentido, justificava porque o controle dos cultos não seria um caso de polícia, mas um problema médico-psiquiátrico. O que estava sendo encarado como crime era, antes de tudo, uma anormalidade. Ao associar-se o estado de santo à instabilidade psíquica, desequilíbrio emotivo, distanciamento da realidade, traça-se uma linha que separa o negro como um doente, um anormal. Nesse gesto de partilha que separa o normal do psicopatológico, o reino da ordem é descrito através de um novo discurso, o das Ciências Médicas, que se associa ao discurso da Antropologia sobre as raças, para exercer sobre o negro um controle mais sofisticado, não mais com as categorias da Lei, mas com as da Ciência. Com esse discurso, Nina Rodrigues não apenas propõe a necessidade de um controle científico sobre certas categorias sociais (DANTAS, 1982, s.p.).

Apesar do desgaste que vinham sofrendo os discursos justificatórios sobre a supremacia da raça branca, o Código Penal, consolidado em 1932, manteve os artigos referentes ao exercício do curandeirismo e da magia. A questão entre a Ciência e a Lei foi recolocada por Câmara Cascudo, durante o 1º Congresso Afro-Brasileiro, realizado no Recife, em 1934:

Antes de mandar fechar as macumbas e prender os catimbozeiros, tornando-os, aos olhos do povo, uns mártires de abnegação, devíamos estudar detalhadamente o mecanismo do seu funcionamento para contraminar sua influência maléfica ou dissolvente (...). Uma série de trabalhos informativos podiam simplificar a tarefa dos psiquiatras e criminalistas (CÂMARA CASCUDO, 1988, p. 76).

Portanto, os cultos continuavam a ser vistos como uma questão que oscilava entre o crime e a anormalidade. Essa dualidade foi a porta de entrada para o desenvolvimento de estudos protagonizados pelo Serviço de Higiene Mental.

Em nome da Psicologia, os intelectuais tentavam libertar os cultos do controle policial, para submetê-los ao controle “científico”. Também a Antropologia agora, aparentemente descartada da feição biológica racista, continuava nesse diálogo através das categorias religião e magia. Estas assumem grande importância nesse diálogo entre a Lei e a Ciência, porque marcam as fronteiras do legal e do ilegal (DANTAS, 1982, s.p.).

No Recife, vários intelectuais se aproximaram dos cultos de matriz africana, entre os quais o sociólogo e antropólogo Gilberto Freyre e Ulysses Pernambuco de Melo, médico psiquiatra que, sendo discípulo de Nina Rodrigues, quis dar continuidade a seus estudos. Sob sua inspiração, criou-se, em 1931, o Serviço Higiene Mental – SHM, uma divisão da Assistência a Psicopatas de Pernambuco. Foi por meio desse Serviço que tiveram início os estudos sobre os cultos afro-brasileiros no Recife. O interesse do SHM em estudar religiões centradas no transe estava imbuído, também, em encontrar a “face social da Psiquiatria” e, assim, ao lado dos fatores biológicos, buscar os fatores sociais das doenças psiquiátricas.

Doutro lado, convém lembrar que, de conformidade com a interpretação de Nina Rodrigues e que se adequava à formação médico-psiquiátrica dos pesquisadores, a possessão era interpretada como uma síndrome patológica. Desse modo, o SHM era também um centro de estudos, onde os adeptos dos xangôs eram submetidos a “rigorosa observação” e “exames mentais”, pretendendo-se por essa via estabelecer um “controle científico” sobre os cultos, controle que deveria substituir a ação da polícia (DANTAS, 1982, s.p.).

Como nessa época os terreiros eram vítimas de forte estigma e violenta repressão policial, o registro do SHM tornou-se uma via possível para os xangôs conseguirem licença perante a polícia, a fim de poderem funcionar.

Um dos depoimentos mais interessantes sobre esse período de estudo foi apresentado por Pedro Cavalcanti, no 1º Congresso Afro-Brasileiro do Recife, em 1934:

Há cerca de três anos, ainda auxiliar técnico do Serviço de Higiene Mental do Estado, por influência do professor Ulysses Pernambucano, pusemo-nos em contacto com algumas seitas africanas existentes nesta cidade. Tais seitas viviam, até então, de certa maneira escondidas, ou porque a polícia não lhes permitia o livre funcionamento, ou porque os jornais, vez por outra, traziam reclamações dos “moradores da rua tal” os quais se queixavam ora de “despachos” espetaculosos, ora do sossego perturbado com o barulho das festas e danças dos negros. [...].

Lutamos, de início com alguma dificuldade, para a aproximação desejada. Nem era para menos, sabido das perseguições que sofriam os pobres negros. Esta aproximação, porém, se fez. Para tal contribuíram pais de terreiro bem intencionados, que viam a honestidade dos nossos propósitos e que desde logo

procuraram nos mostrar a seriedade das suas seitas, ao mesmo tempo em que clamavam contra os que abusavam do nome e tradição africanas em centros de diversão e exploração.

[...].

Assim é que, em fins de 1932, reuniram-se na Diretoria Geral da Assistência a Psicopatas os pais e mães de terreiros do Recife, e aí foram acertadas medidas sobre o livre funcionamento das seitas. Nós nos comprometíamos a conseguir da polícia licença para tal. Os pais de terreiros nos abririam as suas portas e nos dariam os esclarecimentos necessários para que pudéssemos distinguir os que faziam religião e os que faziam exploração. (CAVALCANTI, 1988, pp. 243).

Esse acordo entre o SHM e os pais e as mães de santo tornou-se a garantia do funcionamento dos Terreiros. A tática era sempre a mesma: os Terreiros mandavam um bilhete-convite ao Dr. Ulisses Pernambucano para que participasse de alguma festa e, com a confirmação de sua presença ou de alguém do SHM, iam até o Departamento de Diversões da Polícia para pedir a devida autorização.

Um dos depoimentos mais emocionantes a esse respeito foi proferido por Lídia Alves da Silva, mais conhecida por Mãe Lídia, uma das respeitadas sacerdotisas do Xangô do Recife:

Conheci todos, ou quase todos os pais e mães de santo do meu tempo, mas conheci também autoridades, policiais e políticos da época. [...]. Recebi um recado de Tabica, motorista da Polícia Civil, para que me aprontasse na quarta-feira para ir conversar com um doutor, não me lembro o nome. Era um cara carrancudo, mas que logo deu para entender que era gente fina. Fez uma porção de perguntas e escreveu em um caderno. Pedi que arrumasse alguns pais e mães de santo porque ia ser preciso. Finalmente veio uma reunião na Secretaria de Segurança e fui apresentada a um cidadão chamado Dr. Edson Moury Fernandes, uma pessoa simpática, mas muito agressiva na sua falação. Um homem branco, de cara feia, chamou o Dr. Edson, e nós ficamos mais de três horas esperando a sua volta, na sala, o que aconteceu por volta das três horas da tarde. Acredito que tenham ido almoçar. Chegou com cara de sono, aí disse: “Conversamos muito sobre o assunto, e Dr. Ulysses Pernambucano vem amanhã pra a gente fazer uma reunião com todos”. [...]. Finalmente nos mandaram embora, e uma reunião ficou marcada para a outra semana. Em casa os parentes já choravam pensando tínhamos ficado presas. [...]. O tempo foi passando e cada vez mais as coisas foram se complicando. Até que, depois de muito tempo, reacenderam as nossas esperanças. A princípio, seria feita uma seleção através de uma comissão formada pela polícia e pelo Serviço de Higiene Mental (S.H.M). Depois, outra seleção, por uma comissão mista, de autoridades religiosas, da polícia e mais o S.H.M. Depois de aprovada a ideia, veio a decepção para os pais de santo, pois, pelo regulamento, todos os pais e mães de santo teriam que se submeter a um exame de sanidade mental, e os Terreiros seriam cadastrados no Departamento de Diversão Pública, o que significa dizer que estamos sendo considerados agremiação carnavalesca, e não como sociedade religiosa. Eu perguntei ao Dr. Ulysses Pernambucano: “Estão achando que nós somos doidos?”. “Não, Lídia, isso é apenas para selecionar as pessoas que são boas da cabeça e os que não são”. “E por que estamos registrados neste Departamento de Diversão?”. “É outra forma de controlar as coisas. Todo mundo vai ter que vir aqui tirar uma licença para poder fazer suas festas. Assim nós sabemos o que está regularizado ou não e daí sabemos, também, quantos Terreiros atuam no Recife”. Olhe, doutor, ontem eu vi dois homens tirando licença para armar

um circo no mesmo lugar que vamos tirar a nossa. Eu acho que tudo isso está errado. Por que fazer este exame? Nós não somos doidos nem palhaços! (MOURA, 1994, pp. 179-180).

Outro aspecto está diretamente relacionado à conjuntura política da primeira metade da década de 1930, sobretudo no Nordeste. Nesse período, a atuação do Partido Comunista resultou em levantes que atingiram a região, e alguns dos intelectuais envolvidos com os cultos de matriz africana, direta ou indiretamente, eram vistos com desconfiança pelo Governo. Ulisses Pernambucano e Edison Carneiro – estudioso da questão dos negros na Bahia, por exemplo – foram presos sob a acusação de comunistas.

Tal acusação extrapolou o âmbito dos intelectuais e atingiu diretamente os Terreiros. Observou Ruth Landes, em seu registro sobre os candomblés baianos no final da década de trinta:

Os negros no Rio não eram conhecidos como comunistas; eram mais temidos como feiticeiros e glorificados como malandros, pois eram muito pobres. Mas na Bahia eram levados a sério de todas as maneiras – e, se os intelectuais eram comunistas, por que não o seriam os negros com quem se ligavam? [...] Negros e intelectuais estavam sendo os bodes expiatórios das dificuldades do governo (LANDES, 1967, pp. 70-71).

Zuleica Campos expõe, com riqueza de detalhes, como se construiu a perseguição aos comunistas nos terreiros. Entre outros aspectos, evidencia a aliança estabelecida entre o Estado, representado pelo então interventor Agamenon Magalhães, e a Igreja, por meio da Congregação Mariana, criada pelo então arcebispo de Recife e Olinda, Dom Miguel Valverde.

[...] Estado e Igreja se juntaram numa caçada a todos aqueles que ameaçavam a ordem estabelecida. Dessa forma, ao objetivarem empreender uma caçada aos inimigos da Igreja, que automaticamente eram considerados inimigos do Brasil, elegeram as religiões afro-brasileiras como uma das mais perigosas práticas anticatólicas na sua luta contra todos os “elementos dissolventes de nossa civilização”. Em 1938, o Secretário de Segurança Pública e congregado mariano Etelvino Lins baixou uma Portaria proibindo em todo o estado de Pernambuco o funcionamento das “seitas africanas” e gabinetes de “ciências herméticas”. Os mecanismos repressores são legalizados, e a Religião Oficial serve de referência e apoio às ações repressoras dos órgãos policiais do Estado. Uma das estratégias de combate à religião “perigosa” é transformá-la em religião de bruxaria. Assim, procuram inferiorizá-la a partir da posição social em que os seus seguidores se situam. [...]. Dessa forma, tanto o comunismo como as práticas religiosas afro-brasileiras eram reprimidas tanto pelo sistema político, econômico e moral, como ameaça à ordem estabelecida, como também pelas ideias exóticas, isto é, estranhas à tradição Católica Romana (CAMPOS, 2001, pp. 213-218).

Sob o pretexto de tais acusações, os Terreiros foram invadidos, os objetos, destruídos, recolhidos aos depósitos da polícia, e muitos levados para o Museu da Diretoria de Higiene Mental do Serviço de Assistência a Psicopatas. Algumas dessas peças compõe o acervo do Museu do Estado de Pernambuco.

A exposição de objetos do “catimbó” serve não só para materializar o crime, mas também para atualizar a crença no feitiço, sendo provas concretas de que essas práticas existem na sociedade e devem ser dizimadas. Servem, também, para estudo, já que é uma prática doentia, nociva. A Ciência deverá, através da sua imparcialidade, corroborar a violência do Estado (CAMPOS, 2001, p. 246).

Eis os mais afiados chicotes do final do século XIX e primeira metade do século XX: o enquadramento das práticas religiosas como crimes contra a saúde pública, a tentativa científica de inferiorizar os negros justo no período pós-Lei Áurea e a associação ao comunismo, ideologia combatida a ferro e fogo à época, qualificando as religiões afro-brasileiras como ameaça à ordem estabelecida.

4.1.6. As novas vestes do discurso de demonização

A segunda metade do século XX e início do século XXI têm sido palco da construção de uma cultura da intolerância. Isso se verifica no aspecto esportivo, ideológico, político, étnico e estético entre outros. O que se vê nas tensões que permeiam as relações pessoais e sociais é a pouca capacidade que temos demonstrado no que se refere ao acolhimento (respeito, pelo menos) ao outro em suas várias escolhas. Nessa perspectiva, diversas são as construções de discursos justificatórios que balizam as intolerâncias. No campo religioso não é diferente.

Com a explosão do neopentecostalismo, que tem na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) sua maior representação, a partir da década de 1980, e se utilizando dos meios de comunicação de massa disponíveis – imprensa, rádio, televisão... –, ressurgiu o discurso de demonização das religiões afro-brasileiras com uma força descomunal justificando as mais arbitrárias atitudes.

No seu livro *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?* é o próprio Edir Macedo, fundador e atual líder espiritual da Igreja Universal do Reino de Deus, que assim classifica os Orixás: “No candomblé, Oxum, Iemanjá, Ogum e outros demônios são verdadeiros deuses a quem o adepto oferece trabalhos de sangue,

para agradar, quando alguma coisa não está indo bem ou quando deseja receber algo especial” (MACEDO, 2004, p. 14).

A catequese da IURD assim justificada tem contribuído sistematicamente para a construção de uma cultura de intolerância que já se traduz em violentas ações concretas contra os terreiros do Candomblé da Bahia, do Xangô de Pernambuco, da Macumba do Rio de Janeiro, entre outros tantos.

Mas esse discurso contra as religiões afro-brasileiras esconde uma outra verdade, segundo Vagner Silva.

O ataque às religiões afro-brasileiras, mais do que uma estratégia de proselitismo junto às populações de baixo nível socioeconômico, potencialmente consumidora dos repertórios religiosos afro-brasileiros e neopentecostais, como querem alguns estudiosos, parece ser uma espécie de estratégia à *la* “cavalo de Troia” às avessas. Combatem-se essas religiões na tentativa de monopolizar seus principais bens de mercado religioso, as mediações mágicas e a experiência do transe religioso, transformando-o em um valor interno do sistema neopentecostal. Em posse destes é possível partir para ataques às outras denominações cristãs com maiores chances de vitória (SILVA, 2012, pp. 220-221).

Independente da verdade, ou das verdades, que estejam implícitas e/ou explícitas no discurso justificatório neopentecostal da IURD, o foco destrutivo hoje está direcionado às religiões afro-indígena-brasileiras.

4.2. O MULTIFACETADO COMPLEXO DE MESTIÇO

Seguindo o percurso delineado, o complexo de mestiço se constrói assumindo múltiplas variantes.

A variante econômica: a invasão portuguesa, no aspecto econômico, gerou, para indígenas e africanos, uma nova e piramidal estratificação social. Nela, mesmo sendo a base da economia, porque constitui a mão de obra produtiva, sempre lhe foi negada a participação nos lucros.

A variante identitária: o processo de colonização, como qualquer processo de dominação, é uma tentativa de reduzir a “ninguém” os povos dominados – no caso do Brasil, índios, africanos e seus misturados descendentes. É a partir dessa ninguentude, fruto do etnocentrismo europeu, que, segundo Darcy Ribeiro, somos forçados a criar nossa própria identidade étnica: a brasileira.

A variante intelectual: o acesso à educação formal, no período formativo do Brasil, não muito diferente dos dias atuais, gerou uma massa analfabeta, no máximo

analfabeta funcional. A classe abastada, educada na Europa, constituiu uma elite etnocêntrica, umbilical, que apenas considera a si e a seus pares. Modelo que se transporta para o Sudeste quando acolhe a família real, em 1808, e o Rio de Janeiro se torna a sede da Corte, portanto, capital do Brasil, e assim permanece até a transferência do poder central para Brasília, em 1960. Uma das consequências dessa formação está impressa nos vários livros de história do Brasil, nos quais, somente a partir do final do século XX e início do século XXI, os fatos ocorridos nas outras regiões do país começaram a ocupar espaços. Como toda história escrita a partir da ótica dos vencedores, não interessava à elite registrar as lutas das classes enquadradas na ninguendade.

A variante religiosa: o processo catequético protagonizou a negação de todas as crenças, sequer consideradas expressões religiosas, de quaisquer outras matrizes que não pertencessem à linhagem judaico-cristã. Como se não bastasse, construiu, ao longo dos séculos, um discurso de demonização. Sobre esses dois pilares, impôs a condenação eterna nesta vida e para além-morte.

A variante social: para se garantir o controle social da época pós-Lei Áurea, o enquadramento das religiões dos negros nos Códigos Penais de 1890 e de 1932. Tornaram-se ameaça à saúde pública, sujeitas a uma campanha de higienização social.

A variante clínica: primeiro, a associação do negro à nossa inferioridade enquanto povo (RODRIGUES, 2010). Depois, a possessão, o transe, começaram a ser interpretados como histeria. Assim sendo, um caso patológico. As religiões, então, deveriam sair do controle policial para ficar sob o controle científico. No Recife, para que pudessem funcionar, necessitavam de uma autorização da polícia e outra do Serviço de Higiene Mental.

A variante política: pela proximidade com alguns intelectuais da época (décadas de 1930 e 40), considerados comunistas, os Terreiros sofreram uma perseguição sistemática, tanto pelo Estado como pela Igreja.

4.3. EM BUSCA DA FACE BRANCA...

Em busca da face branca significa, antes de tudo, olhar-se como conquistador e nunca como conquistado. E um conquistador capaz de desbravar o desconhecido, sem medo de coisa alguma. Parece traduzir o sonho do brasileiro de

ser dono de seu próprio negócio, de produzir para si. É o que diz uma pesquisa Datafolha¹³, no seu dossiê *Os brasileiros e o trabalho*, publicado em 02 de janeiro de 2002, quando aponta que 77% dos brasileiros gostariam de ser seus próprios patrões.

Em busca da face branca significa a procura de reconhecimento por filiação, mesmo que seja como filho bastardo. E não alcançando o reconhecimento paterno humano, ao menos se depara com a promessa de ser considerado filho de Deus. Encontrando, assim, a paternidade, experimenta o sentimento de pertença.

Em busca da face branca representa a possibilidade de desenvolver o intelecto, de se incluir numa história excludente. E naquela escrita histórica, mesmo não se lendo, permanece a esperança de ver-se escondido ao menos nas entrelinhas

Em busca da face branca expressa o desejo de galgar um lugar de honra na pirâmide socioeconômica, na expectativa de saborear os bens produzidos.

Em busca da face branca é a garantia da remissão dos pecados e, depois de tanto sofrimento encarado como vontade de Deus expressa na obediência aos senhores e capatazes, ter como prêmio a salvação eterna, o gozo da glória, a certeza de entrar no paraíso, um paraíso a ele negado na terra, pago com a tortura abençoada e somente conquistada após a morte.

Assumir-se mestiço é o contrário de tudo isso. É negar-se filho de Deus e de gente; é negar-se o desenvolvimento intelectual; é negar-se um lugar de destaque na pirâmide socioeconômica; é condenar-se ao fogo eterno do inferno.

Ideologia nenhuma, antes nem depois, foi tão convincente para quem exercia a hegemonia, nem tão inelutável para quem a sofria, escravo ou vassalo. Desapossados de suas terras, escravizados em seus corpos, convertidos em bens semoventes para os usos que o senhor lhes desse, eles eram também despojados de sua alma. Isso se alcançava através da conversão que invadia e avassalava sua própria consciência, fazendo-os verem-se a si mesmos como a pobre humanidade gentílica e pecadora, que, não podendo salvar-se neste vale de lágrimas, só podia esperar, através da virtude, a compensação vicária de uma eternidade de louvor à glória de Deus no Paraíso (RIBEIRO, 1995, p. 72).

O povo brasileiro, portanto, busca em si o DNA do branco como condição *sine qua non* para sua própria salvação terrena e eterna. Paralelamente, é vital negar qualquer vestígio do DNA indígena e negro, o seu ser mestiço, porque o

¹³ Disponível em: http://media.folha.uol.com.br/datafolha/2013/05/02/trabalho_02012002.pdf. Acesso: 07.12.2016.

espelho da história somente pode refletir a alva face construída à base da negação de outros pigmentos.

Tal postura vai de encontro à construção de sua própria identidade.

A identidade individual resulta do cruzamento entre várias identidades coletivas; não se trata de um caso isolado. Qual será a origem da cultura de um grupo humano? Apesar de paradoxal, eis a resposta: ela provém das culturas anteriores. Uma nova cultura surge do encontro entre várias culturas de dimensões menores, ou da composição de uma cultura mais ampla ou da interação com uma cultura vizinha. Nunca temos acesso a uma vida humana anterior ao advento da cultura (TODOROV, 2010, p. 69).

Para Todorov, não basta aceitar o outro, o diferente. A aceitação apenas produz uma identidade frágil, capaz de “acolher qualquer ingrediente estrangeiro” (2010, p. 205). Também não é suficiente a tolerância. São necessárias interações mais consistentes. Todorov fala em “formas de coexistência”. Nesse exercício de coexistência, a pluralidade traz como uma de suas consequências o impedimento de que uma parte assuma “uma posição hegemônica e exerça a tirania sobre os outros” (2010, p. 2017).

A laicidade é outro aspecto evidenciado por Todorov.

O princípio de laicidade, adotado atualmente sob diferentes formas por quase todos os países europeus, permite dar outro passo: não só as religiões devem tolerar-se mutuamente, mas atribui-se a uma instância não religiosa – o Estado – a função de assegurar sua adequada distribuição no espaço público e o de garantir que cada cidadão disponha, por acréscimo, de uma esfera pessoal que escapa ao controle tanto do próprio Estado, quanto das religiões (TODOROV, 2010, p. 207).

Seguindo, pois, as prerrogativas de Tzvetan Todorov, assumir nossa identidade de brasileiro é compreender que nossa identidade individual é resultante de todas as culturas constitutivas das etnias que compuseram as nossas três matrizes originantes e, ao mesmo tempo, estabelecer os alicerces para a coexistência pacífica de nossa pluralidade. Portanto, não buscar, em nosso embranquecimento, nosso rosto porque ali não estamos, mas conquistar nossos espaços como mestiços que somos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso para a feitura desta dissertação foi longo em todos os sentidos. O que se descortinou passo a passo foi o papel desempenhado pela Igreja Católica na formação do preconceito religioso, com recorte em relação às religiões de matrizes africanas e indígenas. Ela, como as outras de origem judaico-cristã, assume, em sua face monoteísta, a ideia de um povo escolhido pelo Deus Único e Verdadeiro. Assim sendo, reveste-se de uma natural – assim pensa, assim se comportou – superioridade em relação aos outros povos. Por que a naturalidade dessa áurea de superioridade? Ora, se só existe um Deus e esse mesmo Deus me escolhe, o que posso dizer do Outro? É ninguém.

Essa superioridade gerou dois tipos de preconceito racial: “o de origem e o de marca”. Isto é, todos aqueles povos originários de religiões politeístas estavam relegados a uma subcategoria, pertenciam ao mal. Suportavam-se na esperança de uma conversão. Ao mesmo tempo, aqueles povos que não fossem salvos pelas águas do batismo estariam marcados para sempre. Não eram dignos. Não precisavam ser, sequer, considerados gente.

Uma outra consequência dessa superioridade é a ideia atemporal. Não bastava ser renegado aqui na terra. Era necessário um castigo maior. Assim, todos os povos que não aceitassem ou não conhecessem o Deus Único estavam condenados para além da vida, por toda a eternidade. Ligar a terra ao céu tornou-se prerrogativa dos monoteístas. E a ideia de céu, paraíso, felicidade eterna, confundem-se numa mesma realidade. A quem estava reservado esse gozo perene? Somente ao “povo escolhido”.

Quando pessoas imbuídas desse espírito de superioridade assumem, ou participam diretamente, do poder econômico e político – portanto, temporal –, a certeza do poder absoluto se instala e se traduz em arrogância, em violência, em descompasso social. Assim aconteceu com o projeto de cristianização do Brasil, plasmado a partir de acordos entre o reino de Portugal e a Igreja de Roma.

Entregue a catequese às mãos do soberano, os ditames políticos e econômicos estavam revestidos pelas vestes sacras do catolicismo cujos representantes eram nomeados pelo rei. Já a partir daqui uma ordem desviada: a hierarquia da igreja e os religiosos deviam obediência ao monarca, seu protetor e

provedor. Onde está o desvio? No fato de adequar sua catequese aos interesses da Coroa. Assim funcionava a Igreja Católica na Idade Média, varando a Idade Moderna.

Foi essa igreja que acompanhou as caravelas primeiras, que participou e abençoou a invasão da costa ocidental africana, batizando negros aos montes em nome de um Pai, de um Filho e de um Espírito Santo que sequer eles conheciam. Lógico que deveria ser assim, afinal, era urgente salvar suas almas. Fazia parte do compromisso outrora estabelecido com Roma. Sim, mas e o corpo? Por que se preocupar com o corpo? Somente serviria para levar a cabo o trabalho pesado, a produção do açúcar já ali, em terras africanas.

Foi essa mesma igreja que seguiu nas naus para o além-mar. Nas terras de cá, um outro povo: de pele mais clara, desnudo. A mesma dinâmica, a mesma missão: salvar almas e sujeitar os corpos para garantir as riquezas e a sobrevivência da Coroa portuguesa.

Depois, a junção desses três – branco, índio e negro – num mesmo espaço de tempo e de localidade. Aí, sim, uma convivência maior e o contato permanente com outras crenças. O choque e o medo. Quais caminhos a trilhar? Com os índios, nos aldeamentos e reduções, as primeiras alianças dos religiosos, mais especificamente dos jesuítas, com os pajés, até absorver deles toda a sabedoria do manuseio das ervas nativas, desconhecidas para o mundo europeu. Depois, o processo de demonização e conseqüente desmoralização de quem representava para a tribo a sabedoria local. Intriga estabelecida. Repúdio. Associação à bruxaria. Alicerce do preconceito estabelecido. As justificativas? Aquelas monoteístas, salvacionistas.

Nas senzalas, a esporádica visita do capelão nas festas religiosas dos santos padroeiros dos engenhos. A obrigatoriedade de participação nas celebrações, porém, do lado de fora das capelas. Dentro, os genuflexórios acolchoados, para não ferir os joelhos dos senhores e senhoras brancos. Fora, o pelourinho, à espera do desobediente. Também este, tanto quanto o altar-mor, havia sido abençoado com água benta. Altar de um outro sacrifício, nunca reconhecido como gólgota, mas sempre atribuído ao merecido castigo a quem desonrou o senhor branco, representante da igreja naqueles engenhos. A catequese resumida a essa participação, ao batismo imposto àqueles que não o haviam recebido ainda na África e ao castigo exemplar. Suas religiões? E as tinham? Sequer eram consideradas

pelos brancos. Quando se tornaram vistas, imediatamente foram associadas ao mal, à feitiçaria. Tornou-se caso de polícia. Também aqui o alicerce do preconceito, com as mesmas justificativas monoteístas, salvacionistas.

E o povo brasileiro, na sua formação primeira, torna-se católico por imposição. Herda, literalmente a custo do suor e do sangue de duas das suas três matrizes originantes – e aqui, entenda-se, não somente o aspecto físico, mas todos os outros aspectos, tais como culturais, intelectuais, psicológicos, espirituais... – as “benesses” de ter-se tornado integrante do “povo escolhido”, do “povo santo” do Deus Único, Onipotente, Onisciente, Onipresente. Esse era o projeto de Portugal. Teria sido esse o projeto de Deus?

Foram esses cristãos que impingiram na formação do povo brasileiro esse sentimento de “ninguendade”, esse desconhecimento do outro, essa negação de qualquer relação com o transcendente que não fosse aquela mediada pela Igreja Católica.

O povo brasileiro repete tal qual aprendeu: só existe salvação na tradição judaico-cristã. Aqui não há espaço para questionamentos. E a imagem de todos serem filhos de Deus não encontra espaço em tal discurso.

Justifica-se, assim, o preconceito? Não. Compreendem-se suas raízes para, a partir do conhecimento, construir uma outra relação com as matrizes originantes do povo brasileiro: o índio, o luso e o negro. Somente assim conquistaremos nossa identidade brasileira também no aspecto religioso.

Eis o sonho.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Maria Alice. Um dialogo com O labirinto da solidão e Post-Scriptum de Octavio Paz.. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE HISPANISTAS, 2., 2002, São Paulo. Associação Brasileira de Hispanistas. Disponível em: <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC000000012002000300039&lng=en&nrm=abn>. Acesso em: 07 Dec. 2016.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- ANDRADE, Manuel Correia de. **A civilização açucareira**. In: QUINTAS, Fátima (Org.). **A civilização do Açúcar**. Recife: Sebrae, Fundação Gilberto Freyre, 2007.
- ARAGÃO, Maria do Socorro Silva de. **Africanismos no Português do Brasil**. Revista das Letras, Vol. 30 - 1/4 - jan. 2010/dez. 2011. Disponível em: <http://www.revistadeletras.ufc.br/Revista%20de%20Letras%20Vol.30%20-%201.4%20-%20jan.%202012%20.%20dez.%202011/rl30art01_Africanismos_no_portugues_do_Brasil.pdf>. Acesso: 29.07.2016.
- ARAÚJO, Vera et tal. **Deus-Amor na reflexão cristã e nos anseios do homem moderno**. São Paulo: Cidade Nova, 1993.
- AREÁN-GARCÍA, Nilsa. **Breve histórico da Península Ibérica**. Revista Philologus, ano 15, nº 45. Rio de Janeiro: CiFEFiL, set./dez. 2009.
- ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. **Inquisição protestante**. Revista de História. Nº 73. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2011. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/assim-como-os-catolicos-os-protestantes-tambem-perseguiram-seus-fieis>. Acesso: 29.01.2017.
- AZEVEDO, Eliane. **Raça: conceito e preconceito**. Editora Ática, 1987.
- BARTEL, Carlos Eduardo. **Manifestações de Racismo e de Intolerância no Brasil Contemporâneo**. História Unicap, v. 1, n. 1, jan./jun. de 2014.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações. Primeiro volume. São Paulo: Livraria Pioneira Editora e Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. Petrópolis: Vozes, 2010.
- BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Vozes / São Paulo: Koininía, 2003.

Brasil: 500 anos de povoamento / IBGE, Centro de Documentação e Disseminação de Informações. Rio de Janeiro: IBGE, 2000.

BUENO, Eduardo. **A viagem do descobrimento**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999.

CÂMARA CASCUDO, Luiz da. **Notas sobre o Catimbó**. In: **Novos Estudos Afro-Brasileiros**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.

CAMÕES, Luís de. **Os lusíadas**. 4. ed. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros; Instituto Camões, 2000.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. **O combate ao Catimbó: práticas repressivas às religiões afro-umbandista nos anos trinta e quarenta**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPE. Recife, 2001.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia – um vocabulário afro-brasileiro**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras; Topbooks, 2005.

CAVALCANTI, P. **As Seitas Africanas no Recife**. In: **Novos Estudos Afro-Brasileiros**. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E DISSIMINAÇÃO DE INFORMAÇÕES. **Brasil: 500 anos de povoamento**. Rio de Janeiro: IBGE, 2000.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. 22. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CERTEAU, Michel; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano: 2. morar, cozinhar**. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

CINTRA, Raimundo. **Candomblé e Umbanda: o desafio do Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1985.

COELHO, Antônio Borges. **Navegação, comércio e conquista**. In: TENGARRINHA, José (Org.). **História de Portugal**. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: UNESP; Lisboa, PO: Instituto Camões, 2000.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006; Secretaria Municipal de Cultura: FAFESP, 1992.

DANTAS, Beatriz Gois. **De feiticeiro a comunista: acusações sobre o candomblé**. Comunicação apresentada na XXXIV Reunião do SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência). Campinas, 1982. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/severodacelino/bancodetextos>>. Acesso: mai. 2016.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51ª ed. São Paulo: Global, 2006.

———. **Nordeste**. 7ª ed. São Paulo: Global, 2004.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. 26ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com "raça" em sociologia. **Educação e Pesquisa**, Brasil, v. 29, n. 1, p. 93-107, June 2003. ISSN 1678-4634. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ep/article/view/27901>>. Acesso em: 29 Jan. 2017. doi:<http://dx.doi.org/10.1590/S1517-97022003000100008>.

_____. **Preconceito e Discriminação**. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo; Editora 34, 2004.

_____. **Racismo e Antirracismo no Brasil**. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. **Classe, raças e democracia**. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

HASENBALG, Carlos A. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula: vista à história contemporânea**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOORNAERT, Eduardo (Coord.). **História Geral da Igreja na América Latina: Tomo II – História da Igreja no Brasil – Primeira época**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

_____. **Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800: ensaio de interpretação a partir dos oprimidos**. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. **O cristianismo moreno do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1991.

HOORNAERT, Eduardo (Coord.). **História Geral da Igreja na América Latina: Tomo II – História da Igreja no Brasil – Primeira época**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

HOORNEART, Eduardo et al. **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. Primeira época. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

HOORNEART, Eduardo. **O cristianismo moreno do Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

_____. **Formação do catolicismo brasileiro 1550 – 1800**. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

IANNI, Octavio. **O preconceito racial no Brasil**. *Estud. av.* [online]. 2004, vol.18, n.50, pp.6-20. ISSN 0103-4014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000100002>. Acesso: 01.02.2017.

_____. **Dialética das relações raciais.** *Estud. av.* [online]. 2004, vol.18, n.50, pp.21-30. ISSN 0103-4014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000100003>. 01.02.2017.

KOURYH, Jussara Rocha. **Histórias do Brasil Afro-Indígena.** v. 2. Recife: Bagaço, 2008.

LADEIRA, Francisco Fernandes. **Sobre o complexo de vira-lata.** Disponível em: <<http://observatoriodaimprensa.com.br/feitos-desfeitas/sobre-o-complexo-de-vira-lata/>>. Acesso: 29.11.2016.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LEITE, Marli Quadros. **Preconceito e intolerância na linguagem.** 2. ed. São Paulo: Contexto, 2012.

LOVECRAFT, Howard Phillips. **O Horror Sobrenatural na Literatura.** Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1987.

MACEDO, Bispo Edir. **Orixás, caboclos e guias: Deuses ou Demônios?.** Rio de Janeiro: Universal, 2004.

MARÇAL RIBEIRO, Paulo Rennes. **História da educação escolar no Brasil: notas para uma reflexão.** Disponível em: <http://repositorio.unesp.br/handle/11449/29513>. Acesso: 28.10.2016.

MARTINS, Oliveira. **História de Portugal.** Edições Vercial. Disponível em: <<http://lelivros.download/book/download-historia-de-portugal-oliveira-martins-em-epub-mobi-e-pdf/>>. Acesso: 01.05.2016.

MATTOSO, José. **A formação da nacionalidade.** In: TENGARRINHA, José (Org.). **História de Portugal.** Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: UNESP; Lisboa, PO: Instituto Camões, 2000.

MENDES, Luis Antonio de Oliveira. **Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a costa d'África e o Brasil (1812).** Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, v. 10, n. 2, junho de 2007.

MOEHLECKE, Sabrina. **Ação afirmativa: histórias e debates no Brasil.** Cadernos de Pesquisa, nº 117. Fundação Carlos Chagas, 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cp/n117/15559.pdf>. Acesso: 07.02.2017.

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem: a magia na Umbanda.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). **As senhoras do pássaro da noite: Escritos sobre ao Orixás V.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Axis Mundi, 1994.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. **Tempo Social**, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 287-308, june 2007. ISSN 1809-4554. Disponível em: <<http://www.periodicos.usp.br/ts/article/view/12545>>. Acesso em: 01 fev. 2017. doi:<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702007000100015>.

OLIVEIRA, Fátima. **Ser negro no Brasil: alcances e limites.** *Estud. av.* [online]. 2004, vol.18, n.50, pp.57-60. ISSN 0103-4014. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000100006>.

PAIVA, José Pedro. **Os bispos de Portugal e do Império.** 1495 – 1777. Coimbra, PO: Universidade de Coimbra, 2006.

PAZ, Octavio. **O labirinto da solidão.** 1ª ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

PRADO JR. Caio. **Formação do Brasil contemporâneo: colônia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PRANDI. Reginaldo. **Exu, de mensageiro a diabo.** Revista USP, São Paulo, n.50, p. 46-63, junho/agosto 2001.

Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares / Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos; organização, Alexandre Brasil Fonseca, Clara Jane Adad. – Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, SDH/PR, 2016.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a evolução e o sentido do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Os brasileiros.** Livro I – Teoria do Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.

_____. **O povo latino americano.** In: Concilium, v. 232, n. 232, 1990, p. 20-34.

_____. **O processo civilizatório: estudos de antropologia da civilização: etapas da evolução sociocultural.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **Gentidades.** Porto Alegre: L&PM, 2011.

_____. **O Brasil como problema.** 2. ed. São Paulo: Global, 2015.

RODRIGUES, Raymundo Nina. Os africanos no Brasil [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. ISBN: 978-85-7982-010-6.

SANTOS, Gisele Aparecida dos. **Selvagens, exóticos, demoníacos.** Ideias e imagens sobre uma gente de cor preta. Revista Estudos Afro-Asiáticos, ano 24, nº 2, 2002, pp. 275-289.

SARMENTO, Antonio Natanael Martins. **Breve história da Nova Lusitânia**. Recife: Edições Bagaço, 1999.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Racismo e antirracismo: a categoria raça em questão. **Rev. Psicol. Polít.** [online]. 2010, vol.10, n.19, pp. 41-55. ISSN 1519-549X. Acesso: 02.02.2017.

SERRA, Ordep. **O candomblé e a intolerância religiosa**. In.: OLIVEIRA, Rafael Soares de. *Candomblé: diálogos fraternos contra a intolerância religiosa*. Rio de Janeiro: DO&A, 2003.

SILVA, Alberto da Costa e. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. 3. ed. ver. amp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

_____. **Francisco Félix de Souza**, mercador de escravos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

SILVA, Antonio Ozaí. **Monoteísmo e Intolerância Religiosa e Política**. Revista Espaço Acadêmico. Ano X, nº 113, outubro 2010. ISSN 1519-6186. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/11370>. Acesso: 29.01.2017.

SCHWARCA, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão social**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TENGARRINHA, José (Org.). **História de Portugal**. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo: UNESP; Lisboa, PO: Instituto Camões, 2000.

TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana – I**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

_____. **O medo dos bárbaros: para além do choque das civilizações**. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **A vida em comum: ensaio de Antropologia geral**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

URBAN, Greg. **A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas**. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006; Secretaria Municipal de Cultura: FAFESP, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. **História indígena: 500 anos de despovoamento**. In: **Brasil: 500 anos de povoamento**. Rio de Janeiro: IBGE, 2000.

WIWVIORKA, Michel. **O racismo, uma introdução**. São Paulo: Perspectiva, 2007.