


Colonialidade de poder e religião: repercussões no tempo presente

Coloniality of power and religion: repercussions in the present time

*Jones Faria Mendonça**

*Thiago da Silva Pacheco***

 <https://doi.org/10.29327/256659.13.2-10>

Resumo:

A expansão colonial europeia na América, iniciada no século XV pelas potências ibéricas, também promoveu a colonização dos saberes, das linguagens, das memórias e do imaginário. Mesmo depois de conquistada a independência política, as antigas colônias não foram capazes de romper com as antigas estruturas herdadas do período colonial, cuja matriz ideológica, a “colonialidade”, ainda produz reflexos no tempo presente, provocando desigualdade, exploração, discriminação e preconceito religioso. Buscando um diálogo entre o conceito de “colonialidade de poder” elaborado por Aníbal Quijano e a história do tempo presente, este artigo tem como objetivo identificar a persistência de um sistema classificatório que reduz a produção cultural e religiosa dos povos indígenas e africanos escravizados à uma categoria de subalternização e exclusão. Para atingir este propósito serão analisados códigos legais, textos publicados em jornais e discursos políticos.

Palavras-chave: Colonialismo; História do Tempo Presente; Colonialidade; Religião.

Abstract:

The European colonial expansion in America, started in the 15th century by the Iberian powers, also promoted the colonization of knowledge, languages, memory and imaginary. Even after gaining political independence, the former colonies couldn't break with the old structures inherited from the colonial period, whose ideological matrix, “coloniality”, still produces reflections in the present, causing inequality, exploitation, discrimination and religious prejudice. Seeking a dialogue between the concept of “coloniality of power” created by Aníbal Quijano and the history of the present time, this article aims to identify the persistence of a classificatory system that reduces to cultural and religious production of enslaved indigenous and African peoples to a category of subordination and exclusion. To achieve this purpose, legal codes, texts published in newspapers and political speeches will be analyzed.

Keywords: Colonialism; History of the Present Time; Coloniality; Religion.

* Mestrando em Ciências das Religiões pela Faculdade Unida de Vitória (FUV). E-mail: jonesfm@gmail.com.

** Doutor em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com estágio pós-doutoral na Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (FND/UFRJ). E-mail: pacheco.tsp@gmail.com.

Introdução

O presente trabalho é fruto das pesquisas do Mestrado Profissional em Ciências das Religiões da Faculdade Unida de Vitória (FUV) iniciado em 2020, atualmente em fase de conclusão. Um dos objetivos pretendidos pela pesquisa consiste em identificar alguns reflexos ainda presentes da ação colonial portuguesa no Brasil – sobretudo religiosos – a partir do conceito de “colonialidade de poder” elaborado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano. O sociólogo distingue o colonialismo, entendido como sistema de dominação política direta e formal, da colonialidade, definida como “um modo mais geral de dominação do mundo atual”, cujas estruturas vêm sendo mantidas desde que a América Latina se tornou colônia das potências ibéricas há cerca de 500 anos (1992, p. 14).

Tomando como certa a constatação de que a independência política das antigas colônias não foi capaz de romper com hegemonia do eurocentrismo, considerando que o colonialismo também promoveu a colonização dos saberes, das linguagens, da memória e do imaginário (Lander, 2000, p. 14), este artigo busca estabelecer um diálogo entre o conceito de “colonialidade de poder” e a “história do tempo presente”. A História do tempo presente” é campo novo de estudos históricos que vem se desenvolvendo nas últimas décadas, sendo reconhecido por noções muito próximas, tais como história do presente, história imediata, história viva, história atual, história recente, etc. (Fazio Vengoa, 2010, p. 12). O interesse pelo tempo presente nasceu no mundo germânico e deslocou-se para a França e também para o Brasil, projetando seu foco de investigação “no presente que é o seu, em um contexto em que o passado não está nem acabado, nem encerrado, em que o sujeito da sua narração é um ‘ainda-aí’” (Rousso, 2016, p. 18 e 233).

O passado inacabado sobre o qual este artigo se debruça diz respeito à relação de poder entre as potências coloniais europeias e a América Latina, mantida mesmo após a independência política das colônias. Esta longa e espinhosa relação de poder teria produzido, dentre outros efeitos, a “colonização do imaginário” dos dominados, que passaram a se olhar com os olhos do dominador, projetando a cultura europeia como “modelo cultural universal” (Quijano, 1992, p. 13). Quijano enfatiza que o controle hegemônico europeu sobre os povos conquistados foi alcançado graças à incorporação das mais diversas e heterogêneas histórias culturais em um único mundo dominado pela Europa. Nessa relação entre conquistadores e conquistados, estes últimos foram forçados a aprender a cultura dos do-

minadores em tudo aquilo que fosse útil para a reprodução da dominação, incluindo aspectos religiosos, como é o caso da religiosidade judaico-cristã trazida pelos europeus (Quinajo *apud* Lander, 2000, p. 201-202).

Fernando Garcés acrescenta que “o poder econômico e político que a Europa conseguiu acumular, a partir do século XVI, permitiu-lhe impor o seu *habitus* como norma, ideia e projeto universais para todos os povos do mundo”. Ele destaca que isso ocorreu no nível econômico, político, epistêmico, linguístico e também religioso (Garcés *apud* Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 220). Assim, pretende-se com este trabalho pontuar alguns dos efeitos ainda presentes, visíveis e nem sempre visíveis do colonialismo, que associado à religião cristã ainda mantém vivas certas estruturas de poder pela imposição de hierarquias culturais e religiosas.

Do anticolonialismo à colonialidade

Após o final da Segunda Guerra Mundial diversos intelectuais levantaram suas vozes contra as nações colonialistas lutando pela autonomia política e cultural de seus países de origem. Destacam-se nesse movimento figuras como Franz Fanon, Amílcar Cabral, Albert Memmi e Aimè Césaire, pensadores responsáveis pela elaboração de um conjunto de reflexões teóricas sobre as formas de dominação colonial e suas consequências, perceptíveis mesmo após a descolonização (Bueno, 2019, 101). Foi no impulso das críticas anticoloniais que nasceram os chamados estudos pós-coloniais, materializados nas reflexões de figuras como Edward Said, Homi Bhabha e Gayatri Spivak, autores interessados em compreender as formas de dominação colonial tendo o discurso e a cultura como elementos centrais de suas análises (Van Dommelen *apud* Tilley, 2006, 106-107).

Said despertou intenso debate sobre a experiência colonial e imperialista após a publicação de seu “Orientalismo”, em 1978. Neste trabalho, o crítico literário palestino denuncia as análises descritivas dos orientais feitas por um grupo de europeus dos séculos XVIII e XIX (os “orientalistas”), que por trás de um discurso alegadamente neutro ocultavam um desejo de dominação legitimado pela antropologia, pela linguística, pela história e até mesmo por teorias darwinistas (1990, p. 233). Bhabha explorou o chamado “terceiro espaço” das situações coloniais, no qual se situam “processos de interação que criam novos espaços sociais para os quais novos significados são fornecidos” (Van Dommelen *apud* Tilley, 2006, p. 107). Em 1985 Spivak escreveu seu ensaio seminal “Pode o subalterno falar?”, obra que destaca a importância de se dar voz aos povos colonizados (McLeod, 2010,

p. 27). Tal perspectiva foi ignorada por Said em seu *Orientalismo*, mas tratada em “Cultura e imperialismo”: “O que deixei de fora em *Orientalismo* foi a reação ao domínio ocidental que culminou no grande movimento de descolonização em todo o Terceiro Mundo” (Said, 1993, p. 12).

No final da década de 70, inspirado no debate pós-colonial, sob a liderança de Ranajit Guha¹, foi criado o Grupo de Estudos Subalternos² da Ásia Meridional, e na década de 90, pela iniciativa de intelectuais latino-americanos estadunidenses, o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos (Santos, 2019, p. 171). Divergências internas provocaram uma cisão no grupo latino após uma conferência realizada em 1998 na Duke University. O sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel expõe as razões dessa ruptura a partir de dois pontos principais: 1) com algumas exceções, o grupo asiático produziu estudos sobre o subalterno, em vez de estudos *com e de* uma perspectiva subalterna; 2) ao privilegiar pensadores ocidentais como Foucault, Derrida, Gramsci e Guha, o grupo traiu seu objetivo de produzir estudos subalternos (Grosfoguel *apud* Mignolo; Escobar, 2013, p. 65).

Após esta uma série de reuniões, publicações e contribuições de diversos pensadores, o grupo “Modernidade/colonialidade foi ganhando forma e articulando reflexões a partir do uso de categorias como “decolonialidade”, “colonialidade de poder”, “teoria da dependência”, “análise do sistema-mundo” e de algumas ideias tomadas do marxismo contemporâneo. No horizonte de compreensão do grupo está a convicção de que o mundo do início do século XXI precisa de uma “decolonialidade”, processo de ressignificação que tem como objetivo complementar a descolonização levada a cabo nos séculos XIX e XX e pôr fim à matriz colonial de poder (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p.13, 16, 17 e 30). Esta “matriz colonial de poder” se manifesta, por exemplo, no estabelecimento de uma hierarquia espiritual em cujo topo aparece o cristianismo, religião que relega, graças à globalização da fé cristã, uma posição marginalizada às espiritualidades não-cristãs (Grosfoguel, 2008, p. 123). O *status* cristão privilegiado – acrescenta Mignolo – ocorre na medida em que a ferida do colonialismo se estabeleceu em corpos não europeus, racializando idiomas, espaços geográficos, religiões, saberes, comportamentos, formas de organização social e econômica (Carballo; Mignolo, 2014, 106).

Assim, considerando que a duradoura experiência do colonialismo ainda produz ecos em manifestações discursivas e comportamentais no tempo presente pela “colonialidade”, cabe indagar, a partir do conceito de colonialidade de poder elaborado por Quijano, de que maneiras a religião cristã em suas mais diversas

matrizes, continua sendo instrumentalizada no tempo presente para legitimar e perpetuar hierarquias sociais, políticas, culturais e sobretudo religiosas. Mais do que isso, como a religião cristã aparece integrada na complexa articulação de forças atuando para abafar vozes, fraturar e distorcer memórias, suprimir crenças, tradições e histórias?

Colonialidade de poder e religião

O termo “colonialidade” apareceu pela primeira vez em um artigo intitulado “Colonialidad y modernidad-razionalidad”, publicado em 1992 e mais tarde utilizado e popularizado pelo “Grupo Modernidad/Colonialidad” (Cesar; Saussy; Villanueva, 2015, p. 42). O nome do grupo foi projetado no cenário internacional em 2002, com a exposição do trabalho do antropólogo colombiano Arturo Escobar no III Congresso Internacional de americanistas, realizado em Amsterdam (ORTIZ, 2018, p. 24). Além de Quijano, o grupo de trabalho foi formado por outros intelectuais latino-americanos como o filósofo Enrique Dussel, o semiólogo Walter Mignolo e o sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein, dentre outros (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 10-11). Alinhando-se à opção decolonial, Mignolo insiste na necessidade de uma decolonização epistemológica do Ocidente, ou seja, na busca por “decolonizar princípios naturalizados sobre os quais o conhecimento é construído, tanto nas formações disciplinares quanto nos discursos ideológicos da esfera pública” (Mignolo *apud* Isasi-Díaz; Mendieta, 2012, p. 22).

Seguindo os passos de Quijano, Mignolo avança um pouco mais, dando atenção especial ao papel desempenhado pela ideologia religiosa. Em “La idea de America Latina: la herida colonial y la opción decolonial”, Mignolo busca relacionar o conceito de colonialidade de poder elaborado por Quijano à ideologia expansionista cristã. Uma das questões que ele levanta é a seguinte: “como se uniram o cristianismo e o capitalismo na América?” (2007, p. 54). Em sua perspectiva, a América funcionou com motor, como “força propulsora” que favoreceu a transformação do capital em capitalismo, tanto pela exploração da terra, como da mão de obra, como de matérias primas em grande escala (2007, p. 54).

Mignolo enfatiza que a Igreja participou do processo de expansão ultramarina de Portugal e Espanha distribuindo terras a essas duas potências, tal como aparece registrado nas bulas *Romanus Pontifex* e *Inter caetera*, documentos que vincularam a Igreja ao mercantilismo, na medida em que justificavam a posse de terras, portos e populações por parte dos colonizadores cristãos europeus

(2007, p. 55). Frente ao colapso das sociedades pré-colombianas pela ação violenta dos colonizadores emergiu algo radicalmente novo: “a constituição das categorias que agora conhecemos como ‘raça’, ‘cor’, ‘etnia’ e o derivado complexo ‘racismo/etnicismo’, como elementos fundantes e inerentes à relação de poder entre europeus e não europeus, e entre o europeu e o não europeu” (Quijano, 2014, p. 206).

Mignolo aplica ao termo “racismo” um sentido mais amplo, sugerindo que ele nasce quando membros de certa “raça” ou “etnia” detêm o poder de classificar pessoas, não abarcando apenas características físicas – como o sangue, a cor da pele, etc. – mas incluindo também o plano interpessoal das atividades humanas, como a religião, as línguas e as classificações geopolíticas do mundo (2007, p. 42). Ele assinala que antes do século XV uma série de religiões – budismo, confucionismo, islamismo, etc. – coexistiam ao lado do cristianismo, em um mundo de grande variedade de sistemas culturais que cooperavam entre si. Mas a partir do século XV o cristianismo passou a integrar uma matriz colonial de poder cumprindo o objetivo de “converter pela força e possessão os povos que viviam na barbárie” (2007, p. 56). Mignolo prossegue dizendo que esta “complexa matriz ‘racial’ continua de pé” (2007, p. 42).

Repercussões no tempo presente

Embora a relação entre a cultura europeia e a cultura dos povos originários não tenha sido mão de uma única via, uma vez que os colonizadores também adotaram os costumes dos ameríndios (Domengues, 2012, p. 46,47)³ e dos negros africanos (Ramos *apud* Da Silva, 2000, p. 142-162), a relação entre colonizadores e colonizados foi marcada pelo desequilíbrio de poderes, pela desigualdade e pela subordinação (Domengues, 2012, p. 44). Da relação assimétrica entre esses “dois mundos”, dirá Enrique Dussel, nascerá “uma cultura sincrética, híbrida, cujo sujeito será de raça mestiça, longe de ser o fruto de uma aliança ou um processo cultural de síntese, será o efeito de uma dominação ou de um trauma original” (1993, p. 64). Foi na complexa articulação e desarticulação entre as histórias dos conquistadores e dos conquistados que os “vencidos” foram submetidos a um processo de esquecimento em benefício de uma única história, que só foi reconhecida como primordial graças a um sistema classificatório capaz de favorecer a marginalização de conhecimentos, línguas e pessoas (Mignolo, 2007, p. 10). A origem desse sistema classificatório é bem expressa na ideia de “diferença colonial” proposta por Mignolo, segundo a qual as diferenças culturais entre colonizados e colonizadores foram convertidas em valores e hierarquias:

A partir do Renascimento, a ancestralidade dos indígenas europeus foi se universalizando, e já não se conceberam mais como indígenas, mas como o Homem, como a Humanidade. Na medida em que começaram a conquistar o mundo, descobriram outros indígenas (na América, na Ásia e na África). Para diferenciar-se deles, acentuaram a universalidade do Homem, do Ser Humano, que eram eles, em relação aos “Indígenas”, aqueles que deviam ser civilizados. Aí temos um exemplo cabal de como funciona a diferença colonial (Mignolo, 2013).

Mignolo destaca que após a independência, a diferença colonial se reproduziu no espaço geográfico “interno” pelas elites intelectuais e políticas crioulas/mestiças (2007, p. 112). Nesse processo de diferenciação, os indígenas e os africanos escravizados foram classificados de acordo com o nível de similitude ou proximidade a respeito de um modelo pressuposto de humanidade ideal: o homem branco, cristão e europeu (2007, p. 11).

Os reflexos dessa “diferença colonial” aparecem nos jornais do início do século XX, momento em que o negro então liberto enfrentava dificuldades para se integrar à sociedade⁴. Embora a abolição da escravidão tenha sido celebrada com missas, paradas militares, apresentação de coretos e corridas de cavalo, balões, fogos de artifício e a realização de espetáculos teatrais gratuitos (*O Apóstolo*, 1888, p. 2), as manifestações religiosas cultivadas pelos povos africanos passaram a ser duramente reprimidas no Código Penal de 1890.⁵ Lamentando a presença diária na imprensa de notícias relatando infrações do artigo 157 do Código Penal de 1890, em outubro de 1909 o “Diário de Pernambuco” publicou uma pequena nota informando a seus leitores de que a prática do “catimbó” – termo utilizado para designar um culto no qual convergem elementos negros, indígenas e europeus (Cascardo, 1978, p. 35) – seria reprimido com maior rigor pelas autoridades policiais, uma vez que constitui “uma das maiores causas de loucura entre nós” (1909, p. 1).

Em 05 de maio de 1918 o jornal “A Razão” noticiou a prisão de 25 “desocupados” que “dançavam macabramente” em um “centro de feitiçaria”. Os objetos de culto, descritos como “extravagantíssimos”, foram apreendidos e os homens e mulheres que participavam da cerimônia religiosa foram processados como incursos no artigo 399 do Código Penal (1918, p.4)⁶. Em abril de 1930 o “Diário da Noite” do Rio de Janeiro anunciou uma campanha da polícia visando reprimir os “centros de macumba e espiritismo” – percebidos como “verdadeiras fábricas de malucos” – e os “perigos sociais dos feiticeiros e dos bruxos” (1930, p. 2)⁷.

O preconceito contra religiões de origem africana e indígena também marcou presença em jornais religiosos. Em 1909 o jornal “O Puritano” publicou uma matéria dividida em três partes – 04, 11 e 18 de março – sobre “a religião dos africanos”. Embora reconheça inicialmente que os africanos são dotados de humanidade e de natureza religiosa, contrariando a ideia muito difundida na Inglaterra e nos Estados Unidos, o texto classifica o negro africano como “notavelmente deshumano [sic]” e “sedento de sangue”, além de ser dado à bebida, de não demonstrar afeto às esposas e de ser violento com os prisioneiros de guerra, sendo sua religião classificada como “a do typo [sic] mais baixo, sem fé, sem esperança, sem amor neste mundo”. O autor celebra a oportunidade entregue ao homem branco, que “como a Bíblia na mão e com o Inspirador da Bíblia [...] tem feito curvar o africano deshumano [sic]”, esse “africano sensual”, agora inserido no caminho da fé cristã e da civilização (1909, p. 1).

Em 1959, um colunista do jornal católico “A Cruz” expôs toda a sua indignação diante da presença de “seitas de Umbanda e Kinbanda, os Candomblés de origem africana, os ‘terreiros de Pais de Santos’”, no Rio de Janeiro, então capital da República. De acordo com o autor do texto tais “seitas” seriam vistas pelos estrangeiros que visitavam a capital para participar de um congresso eucarístico como algo “insuportável a um país civilizado”, só admitidas em tribos africanas ou ocas indígenas, mas nunca “numa cidade civilizada, cristã e católica” (1954, p. 6).

A expectativa de que o Brasil deixasse para trás sua natureza “exótica” e se tornasse “civilizado”, à semelhança dos povos europeus, aparece inclusive do discurso de instituições culturais, como o Instituto Brasileiro de Cultura Hispânica (IBCE). Em nota publicada no *Jornal do Brasil*, em 26 de janeiro de 1961, o IBCE lamenta que o Brasil seja conhecido “como o país do samba, da capoeira e da macumba”, e sugere que o país deve deixar de ser “apenas exótico para se firmar como um ramo da grande civilização europeia transplantado para os trópicos”. O autor da nota julga que um intercâmbio cultural com a Espanha seria capaz de mostrar aos europeus “que nós, latino-americanos, soubemos aproveitar as lições que recebemos, assimilando a civilização que nos trouxeram e que, hoje, o Novo Mundo em nada é inferior ao Velho que o criou à sua imagem e semelhança (1961, p. 2).

Ainda mais preocupantes são as expressões de preconceito religioso presentes na fala de representantes do governo. Sérgio Camargo, ex-presidente da Fundação Palmares, exonerado em 31 de março de 2022 devido à sua filiação ao PL, anunciou em 13 de dezembro de 2021 a nova logomarca da instituição, antes iden-

tificada pelo machado de Xangô. Com a finalidade de eliminar a arma de duas lâminas do Orixá e adotar formas e cores que remetessem única e exclusivamente à nação brasileira, a nova logomarca passou a exibir elementos da bandeira do Brasil e as cores verde e amarela” (*Metrópolis*, 2021). Referindo-se à morte de uma menina de onze anos esmagada por um carro alegórico no desfile de carnaval, em 22 de abril de 2022, Sérgio Camargo fez questão de associar o acidente a Exu, orixá homenageado pela escola de samba Acadêmicos do Grande Rio: “No carnaval em que uma menina negra de 11 anos morreu esmagada por carro alegórico, na Sapucaí, sem que nenhum carnavalesco se importasse, faz todo sentido que Exu seja o grande vencedor” (*Revista Fórum*, 2022).

Além dos negros africanos desenraizados de sua terra e de seu universo cultural, os povos indígenas também foram duramente afetados desde que foram submetidos ao sistema colonialista português, passando a sofrer com a subtração de seus direitos sociais, culturais e de sua autonomia política ao serem inseridos forçosamente dentro de um Estado que lhe parece espúrio (Gomes *apud* Pinsky, 2005, p. 419). Passados mais de 500 anos ainda persiste a ideia de que é preciso “civilizar” e cristianizar os índios. Entre 1989 a 1992, o comandante Militar da Amazônia, General Santa Cruz, defendeu a ocupação e a exploração econômica da região amazônica argumentando que o índio “se prende rapidamente às tentações da civilização. Come uma lata de conserva e não quer saber de outra coisa. Acho melhor adotar uma política de civilizar os índios”. Ele acrescenta que “a Amazônia é um vazio. Um vazio demográfico, um vazio de tudo. Então, a primeira coisa a fazer é ocupá-la” (*Tribuna da Imprensa*, 1993, p. 2).⁸

Em discurso proferido em 15 de abril de 1998 e transcrito no Diário oficial da Câmara no dia seguinte, o atual presidente da república, Jair Bolsonaro, à época deputado federal pelo PPB, declarou que “a cavalaria brasileira foi muito incompetente. Competente, sim, foi a cavalaria norte-americana, que dizimou seus índios no passado e, hoje em dia, não tem esse problema em seu país” (1998, p. 09957). Embora na continuação de seu discurso Bolsonaro deixe claro que não é isto o que ele deseja em relação ao o índio brasileiro, sua fala sugere que ele lamenta que o destino dos indígenas brasileiros não tenha sido no passado o mesmo que o dos indígenas dos Estados Unidos.

A tentação neocolonial

Não faltam, ao longo de nossa história, exemplos capazes de revelar o preconceito e a discriminação dirigidos aos grupos de ascendência africana e aos po-

vos indígenas do Brasil. Fala-se, desde o início da Conquista da América, em “colonizar”, “cristianizar”, “civilizar”, “desenvolver” (Grosfoguel *apud* Castro-Gómez, Grosfoguel, 2007, p. 73; Py, 2021),⁹ e, no final do século XIX, até mesmo em “branquear” (Skidmore, 1976, p. 81-85)¹⁰ grupos étnicos cuja aparência física e manifestações culturais eram percebidas como inferiores ao padrão europeu. Assim, como argumenta Quijano, a “colonialidade” tem atuado para marcar não apenas as diferenças histórico-culturais entre os não europeus, mas também para marcar a desigualdade, a “inferioridade” cultural daqueles com os europeus (2014, p. 763).

Gumucio expõe algumas razões que em seu julgamento dificultam o diálogo do cristianismo com as demais tradições religiosas estabelecidas no Brasil. Em primeiro lugar ele coloca a pretensão do cristianismo de se impor no mundo como “religião universal, única e verdadeira”; em segundo a desigualdade entre as partes envolvidas no diálogo, que “ocorre em condições socioculturais de assimetria”; e, em terceiro lugar, considerando as desigualdades históricas que se desenvolveram no processo de colonização, o cristianismo tem sempre diante de si a “tentação neocolonial”, como barreira para que esse diálogo aconteça (Gumucio, *apud*, Freston; Gumucio, 2012, p. 54). No caso das religiões indígenas e africanas os desafios tornam-se ainda maiores, uma vez que esses grupos foram “historicamente discriminados e demonizados pelo cristianismo dominante” (2012, p. 54). Para o sociólogo chileno, “é preciso superar a concepção ocidental de mundo que se proclama universalista, totalizante e pautada por uma lógica excludente, preconceituosa e indolente”. E, mais do que isso, prossegue Gumucio: “é preciso abrir-se para a verdadeira experiência do outro e assumir as consequências do reconhecimento dessa alteridade” (2012, p. 55).

Considerações finais

O cristianismo, religião trazida pelos colonizadores e que é adotada por cerca de 90% da população brasileira, vem sendo instrumentalizada no Brasil desde o período da Conquista, atuando de forma a legitimar a hegemonia das classes dominantes, a manutenção da ordem política e a perpetuação e a reprodução da ordem social. A perspectiva adotada por esta pesquisa não ignora a existência de movimentos cristãos surgidos ao longo da história que se impuseram contra a empresa colonial ou contra a promoção de classificações hierárquicas entre pessoas, idiomas, comunidades ou religiões. Trata-se, no entanto, de um recorte cuja

finalidade é ressaltar um aspecto da religião dominante no Brasil desde a Conquista, cujo discurso tem atuado como obstáculo à diversidade cultural e religiosa, sobretudo em relação às religiões de matriz africana.

A conquista da independência político-jurídica, em 1822, não foi capaz de suprimir antigas estruturas de dominação colonial estabelecidas no país no século XVI pela Coroa portuguesa com o apoio da Igreja. A concessão histórica de privilégios às religiões cristãs – católica e protestante em suas diversas matrizes – exigiu que a luta pelo reconhecimento de práticas religiosas não cristãs, ocorresse no campo jurídico, sendo parcialmente superada na Constituição de 1988, que reconhece em seu preâmbulo a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade que se quer fraterna, pluralista e sem preconceitos. Há, no entanto, um longo trabalho a ser feito, considerando que grupos religiosos minoritários ainda vêm sofrendo com a discriminação e até mesmo com a violência simplesmente por não se enquadrarem no padrão de religiosidade esperada pelos adeptos da religião majoritária.

Referências bibliográficas

- A CRUZ, Rio de Janeiro, 04 jul., 1954, p.6. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/829706/9627>. Acesso em 02/05/2022.
- A RAZÃO, Rio de Janeiro, 05 mai., 1918, p. 4. Disponível em <http://memoria.bn.br/docreader/129054/4252>. Acesso em 28/04/2022.
- A REPÚBLICA, Curitiba, 19 jun., 1906, p.1. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/215554/18239>. Acesso em 28/04/2022.
- BUENO, André. *Orientalismo conectado*. Rio de Janeiro: Edições Especiais Sobre Ontens, 2019.
- CARBALLO, Francisco; MIGNOLO, Walter. *Una concepción descolonial del mundo: Conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014. p. 47.
- CASCUDO, Luis Câmara. *Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1978.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- CESAR, Dominguez; SAUSSY, Haun; VILLANUEVA, Darío. *Introducing comparative literature: new trends and applications*. London, New York: Routledge, 2015.

DA SILVA, Maria Beatriz Nizza (org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

DIÁRIO DA CÂMARA DOS DEPUTADOS, Brasília, DF, 16 abr., 1998, p. 09957. Disponível em <http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD16ABR1998.pdf#page=33>. Acesso em 03/05/2022.

DIÁRIO DA NOITE, Rio de Janeiro, 04 abr., 1930, p. 2. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/221961_01/1949. Acesso em 30/04/22.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO, Recife, 10 out., 1909, p.1. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/029033_08/11410. Acesso em 27/04/2022.

DOMENGUES, Angela. *Monarcas, ministros e cientistas. Mecanismos de poder, governação e informação no Brasil colonial*. Braga: FCT, 2012.

DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.

FAZIO VENGOA, Hugo. *La historia del tiempo presente: historiografía, problemas y método*. Bogotá: Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes, 2010.

FRESTON, Paul; GUMUCIO, Cristián Parker (edit.). *Religión, política y cultura en América Latina*. Santiago: Instituto de Estudios Avanzados Universidad de Santiago de Chile, 2012.

GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 2008. p. 115-147.

GUHA, Ranajit. *Subaltern Studies I: writings on south Asian history and society*. Delhi: Oxford University Press, 1982.

PODDAR, Prem. *Subaltern Studies*. HAWLEY, John C. (edit.). *Encyclopedia of Postcolonial Studies*. London: Greenwood Press, 2001.

JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro. 19 jun., 1951. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/030015_07/11743. Acesso em 25/04/2022.

JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro, 26 jan., 1961, p. 2. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/030015_08/14684. Acesso em 25/04/2022.

JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro, 22 jun., 1997, p. 8. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/030015_11/213443. Acesso em 03/04/2022.

LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

MCLEOD, John. *Beginning postcolonialism*. New York: Manchester University Press, 2010.

METRÓPOLIS. *Camargo divulga nova logo da Palmares sem machado de Xangô; conheça*. Segunda-feira, 13 de dezembro de 2021. Disponível em <https://www.metrolopes.com/brasil/camargo-divulga-nova-logo-da-palmares-sem-machado-de-xango-conheca>. Acesso em 02/05/2022.

- MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.
- MIGNOLO, Walter. *Decolonizing western epistemology/building decolonial epistemologies*. ISASI-DÍAZ, Ada Maria; MENDIETA, Eduardo (edit.). *Decolonizing epistemologies: latina/o theology and philosophy*. New York: Fordham university press, 2012.
- MIGNOLO, Walter; ESCOBAR, Arturo (edit.). *Globalization and the colonial option*. London/New York: Routledge, 2013.
- MIGNOLO, Walter. Decolonialidade como caminho para a cooperação. [Entrevista concedida a] Luciano Gallas. *IHU Online*. 04 nov. 2013, Edição 431. Disponível em <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5253-walter-mignolo>. Acesso em 09/04/2022.
- O APÓSTOLO, Rio de Janeiro, 20 mai., 1888, p. 2. Disponível em <http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=343951&pagfis=11216>. Acesso em 27/04/2022.
- O PEQUENO, Recife, 14 nov., 1934, p. 1. Disponível em <http://memoria.bn.br/DocReader/800643/54956>. Acesso em 28/04/2022.
- O PURITANO, Rio de Janeiro, 04 mar., 1909, p.1. Disponível em <http://memoria.bn.br/docreader/128414/2561>. Acesso em 26/04/2022.
- ORTIZ, Alexandre. *Decolonialidad de la educacción: emergencia/urgencia de una pedagogia decolonial*. Santa Marta: Universidad del Magdalena, 2018.
- PINSKY, Carla Bassanezi; PINSKY, Jaime (org.). *História da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2005.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Revista del Instituto Indigenista Peruano*, vol. 13, n. 29, Lima, 1992. Disponível em <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>. Acesso em 20/11/2020.
- QUIJANO, ANIBAL. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- PY, Fábio. Padre Paulo Ricardo: trajetória política digital recente do agente ultracatólico do cristofascismo brasileiro. *Tempo & Argumento*. Florianópolis: UDESC, n. 34, v. 13, 2021.
- REVISTA FÓRUM. *Intolerância religiosa: veja reações criminosas de ódio ao enredo campeão sobre Exu*. Terça-feira, 26 de abril de 2022. Disponível em <https://revistaforum.com.br/brasil/2022/4/26/intolerancia-religiosa-veja-reaes-criminosas-de-odio-ao-enredo-campeo-sobre-exu-113539.html>. Acesso em 02/05/2022.
- ROUSSO, Henry. *A última catástrofe: a história, o presente, o contemporâneo*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.
- SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SAID, Edward. *Culture and imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.

SANTOS, Boaventura de Souza. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Paz e Terra, 1976.

SOARES, Oscar de Macedo. *Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil*. Brasília: Senado Federal: Superior Tribunal de Justiça, 2004.

VAN DOMMELEN, Peter. *Colonial matters: material Culture and Postcolonial Theory in Colonial Situations*. TILLEY, Christopher (edit.). *Handbook of Material Culture*. Londres: Sage Publications, 2006.

TRIBUNA DA IMPRENSA, Rio de Janeiro, 11 out., 1993, p. 2. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/154083_05/21280. Acesso em 13/05/2022.

¹ No ensaio que inaugura a obra “Subaltern Studies”, publicado em 1982, o historiador Ranajit Guha denuncia a “historiografia elitista” indiana (colonialista e nacionalista burguesa) por ocultar a capacidade de mobilização política das “classes subalternas e grupos que constituíam a massa da população trabalhadora” (Guha, 1982, p. 4).

² O termo “subalterno” foi tomado dos “Cadernos da Prisão”, de Antonio Gramsci, usado como eufemismo para indicar o “proletariado”. A história subalterna é, portanto, “história de baixo”, na medida em que dá voz àqueles que foram escritos fora da história (Poddar *apud* Hawley, 2001, p. 425).

³ De acordo com Domengues, bandeirantes e colonos de São Paulo chegaram a adotar o tupi como idioma, sendo mais falado que o português. A autora ressalta, no entanto, que “os contatos sexuais, culturais e sociais não foram razões suficientes para que a captura e a escravização de índios deixassem de ser a actividade [sic] predominante entre os habitantes do planalto de Piratininga”. A inculturação também foi observada entre os jesuítas, que na busca pela conversão dos “bárbaros e pagãos” à fé cristã, adotaram hábitos e condutas sociais dos ameríndios, resguardados os limites impostos pela ordem. A cristianização e aculturação, prossegue Domengues, “constituíram para as monarquias ibéricas uma justificativa legal e uma razão legitimadora [...] para fundamentarem as suas pretensões expansionistas e soberanas, quer sobre territórios não-europeus, quer sobre os seus habitantes” (Domengues, 2012, p. 46 e 47).

⁴ Skidmore expõe alguns dos reflexos desastrosos e imediatos da abolição, explicando que após deixarem “às tontas” as fazendas, os milhares de negros agora libertos seguiram por caminhos diversos: 1) Alguns passaram a agir como grileiros onde quer que pudessem encontrar terras, com o objetivo de praticar a agricultura de subsistência; 2) A incerteza fez com que muitos buscassem retornar à massa trabalhadora rural em aos seus antigos senhores; 3) Outros migraram para as cidades, despreparadas para receber o influxo de mão-de-obra não especializada; 4) Alguns acabaram incorporados a bandos de marginais urbanos – os capoeiristas, movimento criminalizado no Código Penal de 1890 – entregues à sua própria sorte numa nova realidade social (Skidmore, 1976, p. 63 e 64).

⁵ A perseguição às práticas espiritualistas, tal como previa o artigo 157 do Código Penal de 1890, provocou a indignação de um colunista do jornal “A República” identificado apenas como “Miraglia”. Em junho de 1906, aparentemente preocupado especificamente com a repressão imposta “às doutrinas de Kardec”, Miraglia apela ao que prescreve a Constituição de 1891, documento que assegurava a liberdade de culto a todas as confissões religiosas, disposição consignada no § 3º do artigo 72 da Lei Suprema (*A República*, 1906, p. 1). Outro protesto contra a punição aos adeptos de cultos espiritualistas aparece no “Jornal Pequeno” de Recife. Mario Melo, autor de texto publicado em 14 de novembro de 1934, expõe sua defesa da plena liberdade de culto nos seguintes termos: “Nem posso compreender como o Código Penal puna a prática da religião africana, sem distinguir o culto sincero

da baixa magia. Religião não é coisa que se imponha a ninguém. Cada qual deve ser livre de seguir aquela em que acredita” (*O Pequeno*, 1934, p. 1).

⁶ O Art. 399 do Código Penal de 1890 previa prisão de 15 a 30 dias a quem “deixar de exercitar profissão, officio [sic], ou qualquer mister em que ganhe a vida, não possuindo meio de subsistência e domicilio certo em que habite; prover á [sic] subsistência por meio de ocupação proibida [sic] por lei, ou manifestamente offensiva [sic] da moral e dos bons costumes” (*Soares*, 2004, p. 765).

⁷ Por vezes a repressão às religiões espiritualistas se confundia com a perseguição política. Em 6 de abril de 1941 um colunista do *Jornal do Brasil* publicou texto anunciando a prisão de um “macumbeiro” que supostamente estava fundando uma seita “espírito-nudista”. No final do texto o colunista faz uma denúncia curiosa: “os agentes de Moscou encontram nos centros do baixo espiritismo a possibilidade de difundir suas ideias, atribuindo a inspiração às ‘almas do outro mundo’”. E conclui: “nos ‘terreiros’ começa a dominar Stalin”. O título da matéria chama a atenção pela associação inusitada: “Macumba e Comunismo” (*Jornal do Brasil*, 1951, p. 5).

⁸ Conhecido por desbravar o Cerrado e a Amazônia, no início do século, o Marechal Cândido Mariano Rondon reconheceu, em correspondências trocada com o sertanista Orlando Vilas Boas entre 1947 e 1955, que sua crença de que os indígenas precisavam ser civilizados estava equivocada (*Jornal do Brasil*, 1997, p. 8).

⁹ De acordo com Grosfoguel, “pelos últimos 513 anos do ‘sistema-mundo europeu/euro-americano moderno/colonial capitalista/patriarcal’ fomos do ‘cristianize-se ou te mato’ do século XVI, ao ‘civilize-se ou te mato’ dos séculos XVIII e XIX, ao ‘desenvolva-se ou te mato’ do século XX e, mais recentemente, ao ‘democratize-se ou te mato’ dos princípios do século XXI” (Grosfoguel *apud* Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 73).

¹⁰ Sobre a política de “branqueamento” aceita pela maior parte da elite brasileira entre os anos de 1889 a 1914, veja: Skidmore, 1976, p. 81-85.

Recebido em 10/05/2022

Aceito para publicação em 02/06/2022