

Dominação da Subjetividade e repressão à Religiosidade Africana: uma práxis transatlântica secular

Arim Soares do Bem*

1. INTRODUÇÃO

Historicamente, a invasão e a ocupação da Ásia, da África e da América resultaram na desqualificação, desestabilização e degradação de saberes autóctones, construídos como pagãos, primitivos e inferiores. Os invasores, portando armas, dogmas e sede de acumulação, desarmaram material e subjetivamente os que, por força de tremenda coação, submeteram. Este artigo, centrado na especificidade da repressão à religiosidade africana, analisa aspectos genéticos e mutações semânticas e tecnológicas relacionados ao imperialismo cultural disseminado pela Igreja Católica a partir do século XV, pelo Estado e pela moderna ciência. Para concretizar tal tarefa, persegue a trajetória da racionalidade ideológico-legitimatória e jurídica, anterior e posteriormente à sua emigração para o espaço do Brasil-Colônia. Reconstrói, ao mesmo tempo, as bases desta racionalidade, que também se espriam para o continente africano e provocaram – antes mesmo do embarque daqueles que foram vencidos pelo processo de escravização – tanto a reestruturação do sistema de escravidão lá praticado como a colonização do imaginário religioso de inúmeros grupos, transformados em “nações” aleatoriamente estereotipadas e etno-racializadas a partir da lógica eminentemente pragmática dos invasores.

Ao demonstrar o entrelaçamento da lei canônica com a lei civil portuguesa¹, o artigo revela os espaços de onde emanam sistemas organizados de interpelação, submissão e “adestramento” da diferença, caracterizando, ao mesmo tempo, o momento em que, por decorrência do processo histórico de secularização, ocorrem deslocamentos (e/ou sobreposições) das instâncias de poder regulatório para o domínio da ciência. Neste sentido, (d)enuncia o caráter ocidentocêntrico de saberes e subjetividades construídos a partir do universo de significação europeu, os quais, ao se ufanarem por terem fundado verdades universais, nada mais alcançaram senão o rebaixamento de “outras” subjetividades, que se viram, assim, coagidas a retroalimentar – como restos de sombra e silêncio – o próprio sistema que as submeteram. Este paradoxal processo tornou-se possível graças à cisão paradigmática entre sujeito e objeto instituída desde o século XVII (Cf. Morin, E., 2007, p. 202) e que redundou, a partir do experimentalismo, no isolamento do ambiente no processo de investigação.

Também as ciências sociais não escapam da acusação de terem sido coadjuvantes no processo de segmentação e manipulação do outro. Com efeito, o isolamento do ambiente desdobrou-se, inevitavelmente, na abstração do espaço, “como se houvesse um saber atópico, um saber-de-lugar-nenhum, que se quer universal, e capaz de dizer quais saberes são locais ou regionais” (Porto-Gonçalves, C. W., 2005, p. 9). Não é por outra razão que a perspectiva aqui adotada é, simultaneamente, reconstrutiva e desconstrutiva. Ao reconstruir, o texto avança temporal e espacialmente para além do fenômeno da repressão à religiosidade, resgatando os

seus núcleos significativos e racionalizadores em Portugal, na África e no Brasil; ao desconstruir, evidencia tanto a lógica legitimadora do ajuste da vida humana aos imperativos do sistema produtivo, como denuncia o comprometimento das ciências sociais na normatização científica e conseqüente legitimação de práticas reguladoras do Estado (Castro-Gómez, S., 2005, p. 172). Esta desconstrução não poderia ser frutífera se se contentasse em fazer crítica metodológica imanente, o que é, de todo modo, necessário, mas não suficiente para desocultar das entranhas das ciências sociais eurocêntricas os embriões de irracionalidade e de obscuridade que as cegaram em sua busca por objetividade. Inevitavelmente este texto articula, pois, ao lado de questões históricas e teórico-metodológicas, questões epistemológicas, precipitando-se para além de princípios fundantes, fenômenos e paradigmas e deixando à mostra aquela impenitente afirmação de Frantz Fanon (1969, p. 59), para quem a objetividade científica tem se erigido sempre contra os excluídos do “novo mundo”.

2. O IMAGINÁRIO DEMONOLÓGICO DA SANTA INQUISIÇÃO

O historiador do racismo, Christian Delacampagne, ao investigar as raízes do racismo contra negros e procurar respostas para as evidências de que estas se encontrariam fundadas na velha tradição cristã, reflete sobre alguns versos do livro de Gênesis (9:18-27), notadamente sobre a nudez de Noé e a maldição de Canaã, filho de Cam. Segundo a narrativa bíblica, após o dilúvio, cuidava Noé de sua vinha e tendo ingerido o vinho além do limite, adormeceu nu em sua tenda. Cam, filho de Noé e irmão de Sem e Jafé, encontrando o pai naquele estado, divertiu-se e fez saber do ocorrido aos dois irmãos que se encontravam fora. Ao acordar e descobrir que o seu segundo filho, Cam, havia se divertido e relatado o episódio aos dois irmãos, Noé amaldiçoa Canaã, filho de Cam, e toda a sua descendência, à escravidão. Delacampagne (2005, p. 119) afirma que não há, no texto hebraico, nenhuma evidência de que um dos filhos de Noé tenha tido uma cor específica. Salienta, porém, que desde o início do cristianismo deu-se a associação da “raça” negra com a descendência de Cam, e, portanto, de Canaã. Talvez a associação tenha sido facilitada pelo fato de o povo descendente de Canaã ter ocupado parte do sul do velho Egito, no território atual do Sudão e da Somália (2005, p. 284). Esta evidência torna-se ainda mais convincente a partir da etimologia da expressão *Sudão*, que em árabe (*Bilad al-Sudan*) significa “terra dos negros” (Mattos, R. A., 2007, p. 17).

Independentemente de ter ou não fundamento esta associação, fato é que já no primeiro século de existência do cristianismo, a cor negra passou a ser negativamente codificada (Delacampagne, p. 119). Inúmeros são os episódios que atestam esta evidência. O historiador William B. Cohen relata, por exemplo, sobre um texto de Johannes Cassian (435 d. C.), no qual este professor descreve a sedução de um monge pelo demônio, que teria assumido a forma de uma “mulher negra, fétida e feia” (Delacampagne, p. 120). Não causa espanto, pois, que uma tradição temporalmente tão extensa (Veerkamp, T., 1994, p.167-185) tenha servido para instituir os negros como agentes do diabo e sua religiosidade como heresia, durante a Inquisição portuguesa, que perdurou do século XVI ao XVIII (Calainho, 2003, p. 65-86). Segundo Rodrigues de Oliveira (Apud Calainho, 2003, p. 67), em 1441 chegavam os primeiros africanos escravizados a Portugal, e em 1552 estes já compunham quase 10% da população lisboeta. Em Évora, salienta Caio Prado Júnior (1947, p. 38), “havia mais negros que brancos”. Curiosamente, Évora foi a primeira sede da Inquisição Portuguesa.

O Santo Ofício português, resultado de uma ofensiva da Igreja diante do espectro reformista que rondava a Europa meridional em meados do século XVI, foi criado em 1536², durante o reinado de D. João III e, segundo observa Calainho (2003, p. 69),

“perseguiu indivíduos cuja conduta se identificava à heresia, sobretudo os judaizantes, mas também bigamos, sodomitas, mouriscos, clérigos que abordavam mulheres no ato da confissão (solicitantes), falsos funcionários do aparelho burocrático inquisitorial, blasfemadores, luteranos e feiticeiros”.

Visando a reorganizar social e moralmente os valores tidos como legitimamente cristãos, a Inquisição encontrou forte aliado no movimento instaurado pelos Reis Católicos a partir de 1478 e que se institucionalizou através do Concílio Tridentino (Calainho, 2003, p. 69), cujas decisões espalharam-se por toda a Europa católica e se materializaram através de um amplo aparato de regulação, com vistas à dogmatização, que se servia da publicação de catecismos, manuais de confessores e reformulação das dioceses (Calainho, 2003, p. 70). Acusados de terem “pacto com o demônio” quando eram surpreendidos em suas práticas espirituais, os negros eram duramente torturados e levados ao Tribunal para o ato da confissão, que provocava as mais díspares formas de construção mental: em alguns casos a confissão de “pacto” e a incorporação do discurso demonológico instituíam-se como uma estratégia para se alcançar o abrandamento das penas (Calainho, 2003, p. 76).

A discriminação estrutural igualmente sofrida por mulatos, judeus, mouros, cristãos-novos, indígenas, ciganos e homossexuais (Tucci Carneiro, M. L. 1988, p. 12; Figari, C., 2007) constituía uma sólida ordem simbólica com características míticas e em torno da qual se organizava a estrutura sócio-jurídica manipulada pelos grupos dominantes. Estatutos, Ordens Religiosas, Processos de Habilitação de Genere, manuais, manuscritos endossavam os conceitos então vigentes de limpeza de sangue, evidenciando manifestações de racismo biologicamente fundamentado.

3. EMIGRAÇÃO DO RACISMO PARA AS COLÔNIAS DO “NOVO MUNDO” E SUAS MUTAÇÕES SEMANTICAS E TECNOLÓGICAS

A história do Estatuto de Pureza de Sangue (1449) está relacionada aos conflitos resultantes da contraditória presença dos judeus na Península Ibérica: “Dedicando-se à agricultura e ao comércio, prestaram grande ajuda aos reinos cristãos, na guerra contra os invasores” (Tucci Carneiro, M. L., 1988, p. 43), constituindo-se, no entanto, como um grupo à parte, em virtude de seu habitus cultural-religioso. Ao mesmo tempo em que eram “hábeis financistas”, prestavam serviços à Corte, aos monarcas e usufruíam, portanto, de consideráveis privilégios, sofriam restrições da Igreja, que geravam conflitos entre *status* e posição social (Tucci Carneiro, M. L., 1998, p. 44). Entre as diversas restrições instigadas pelo Clero, constavam o impedimento da reconversão ao judaísmo após a conversão cristã, o uso de distintivos e a proibição de usarem colares de ouro e prata e, mais tarde, de emigrarem (Tucci Carneiro, M. L., 1998, p. 44). A situação na Espanha era distinta da portuguesa:

“Em 1391 insurgiram ataques contra as judiarias e massacre de judeus. O terror se espalhou por Castela, Aragão, Catalunha, Valência e Sevilha. Os que não foram mortos por sua resistência

religiosa, viram-se obrigados a aceitar o batismo ou então a assumir nomes falsos, refugiando-se em Portugal” (Tucci Carneiro, M. L., 1998, 45).

Apesar de serem favorecidos em vários aspectos pelo governo de D. Afonso V (1438-1481), os judeus geravam desconfiança e inveja entre o povo que vivia na miséria e continuavam sofrendo restrições do Clero, que instigava os miseráveis e os acusava de serem os causadores da situação. Na Espanha, os conflitos entre os cristãos e os novos convertidos, foram assumindo, pouco a pouco, características “raciais”, originando o primeiro Estatuto de Sangue através da proclamação, pelo Senhor de Toledo, da “Sentencia Estatuto”, com apoio popular e de homens letrados (Tucci Carneiro, M. L., 1998, p. 46):

“A segregação imposta aos cristãos-novos recebeu uma fundamentação religiosa que logo assumiu conotação racista, encobrendo o interesse de vários grupos sociais. Endossada mais tarde pela Coroa, pela Igreja e pelas Ordens Militares, a idéia de limpeza de sangue recebeu características legais, passando a fazer parte dos valores culturais espanhóis, para no século seguinte atingir também a sociedade portuguesa” (TUCCI CARNEIRO, M. L., 1998, p. 47).

A “tolerância” portuguesa diante de milhares de judeus refugiados da Espanha por volta de 1492 tinha notórias características instrumentais e era vista “como um negócio muito lucrativo para o Reino, que, diante da política colonial, tinha como prioridade realizar as conquistas na África” (Tucci Carneiro, M. L., 1998, p. 49). Prova desta instrumentalidade era a cobrança de quantia estipulada para aqueles que permaneciam no país após o prazo de oito meses, período em que venciam o direito à permanência legal, de acordo com o contrato assinado por iniciativa de D. João II – que, afinal, não foi cumprido. Os que se encontravam nesta situação foram expulsos por D. João II, em 1493 e muitos foram “transformados em escravos, e seus filhos, crianças entre 2 e 10 anos (...) transportados para as ilhas de S. Tomé ou Perdidas” (Tucci Carneiro, M. L., 1998, p. 50). Saliente-se que a manipulação da ordem legal favorecia a instituição de uma verdadeira camisa de força que facilitava preservar, acima de qualquer coisa, os interesses econômicos e políticos. É neste contexto que se tornam “inteligíveis” as leis antiemigratórias, que têm uma história bastante particular, conforme argumenta Tucci Carneiro (1998, p. 68):

“Para o Tribunal do Santo ofício, não era interessante incentivar a saída dos cristãos-novos, pois estes, ao emigrar para os outros países, não só vendiam todos os bens móveis e imóveis, como também carregavam consigo toda a família. O esvaziamento desse tipo de ‘infel’ do Reino significava, para a Inquisição, a perda de um potencial herege e, conseqüentemente, das vantagens do confisco, se considerarmos que grande parte dos cristãos-novos eram ricos homens de negócios”.

As leis antiemigratórias foram revogadas no reinado de D. Manuel (1495-1521), em 1507. O ato legal não significou, de fato, nenhuma melhoria essencial no tratamento dado aos

cristãos-novos, devendo ser visto apenas como uma reação diante do terrível episódio ocorrido em 1506, “quando inúmeros cristãos-novos foram massacrados pela população enfurecida” (Tucci Carneiro, 1998, p.71). A emigração em massa para fora do Reino português iniciou-se e nem mesmo a reintrodução da proibição da emigração, durante o governo de D. João III, em 1532, pôde contê-la. O domínio espanhol a partir de 1580 e o acirramento das restrições forjaram o fluxo desesperado de muitos cristãos-novos para fora de Portugal. Muitos destes, também perseguidos pela Inquisição, rumaram para o Brasil.

O imaginário discriminatório emigrou, enquanto forma institucionalizada de relação social, para todos os espaços do Império português, seguindo os mesmos movimentos do processo de expansão colonial (Soares do Bem, 1994). A discriminação legal seguiu, “coerentemente”, uma cronologia idêntica ao momento revelador da presença dos grupos estigmatizados na sociedade portuguesa e ao referido movimento de expansão territorial: enquanto nas Ordenações Afonsinas (1446-1447) judeus e mouros eram os grupos legalmente visados, nas Ordenações Manuelinas (1514-1521) pode ser observada a inclusão de ciganos, cristãos-novos e a população indígena, permanecendo tais grupos discriminados no Código Sebastião (1521-1529). Esta racionalidade jurídica expandiu-se, durante o período de vigência das Ordenações Filipinas (1603-1774), incluindo, além dos demais grupos citados, os negros e os mulatos (Tucci Carneiro, M. L., 1998, p. 57), que eram as categorias que emergiram no contexto das relações de dominação colonial como vulneráveis à regulação excludente.

Apesar de não terem existido Tribunais do Santo Ofício no Brasil, as atividades inquisitoriais ocorreram regularmente a partir de 1591 e contaram com quatro visitas do Tribunal de Lisboa, sendo “duas na Bahia (1591-1593 e 1618-1620), uma em Pernambuco (1594-1595) e uma no Pará (1763)” (Figari, C., 2007, p. 66). Segundo consta, a perseguição desenvolvida no Brasil não alcançou o grau de gravidade e violência do continente europeu. Segundo Figari (2007, p. 66), “as penas podiam ser muito variadas e arbitrarias: jejuns, orações, mortificações, multas, açoite, em alguns casos desterro a outras cidades do Brasil ou África ou trabalhos forçados em galeras”. Para este autor, alvo por excelência da repressão inquisitorial eram judeus e cristãos-novos, que compunham a maioria absoluta (80%) das penas e execuções. Com base em Novinsky, afirma que “a Inquisição foi uma arma utilizada pela coroa e pela nobreza lusitana para evitar a ascensão da burguesia, representada principalmente pelos cristãos-novos” (Figari, 2007, p. 67). Foram inúmeros os casos de investidas contra judeus e cristãos-novos no Brasil. Desta racionalidade jurídico-interpelatória não escaparam também elementos indígenas, sodomitas, negros e mestiços, que compunham as categorias contingentes excluídas. Estas categorias constituíam, como salienta Figari (2007, p. 48), “uma entidade semântica maior”, organizando um verdadeiro Sistema Sincrônico de Símbolos Coletivos (Link, J. 1982, 1986; Soares do Bem, A., 1998) funcionais para ordenar, sincronizar e manipular as diferenças em torno de oposições binárias como civilizado *versus* selvagem, centro *versus* periferia e outras categorizações dicotômicas que marcaram a própria história de construção da idéia de ocidentalidade³.

Com efeito, Mignolo (2005, p. 71-72) salienta que foi a emergência da idéia de hemisfério ocidental que provocou radical mudança no imaginário e nas estruturas de poder do mundo moderno, cuja sombra e negativo eram constituídos pela colonialidade:

“A partir do século XVI, com o triplo fato da derrota dos mouros, da expulsão dos judeus e da expansão atlântica, mouros, judeus e ameríndios (e com o tempo também os escravos africanos), todos eles passaram a configurar, no imaginário ocidental cristão, a diferença (exterioridade) no interior do imaginário”.

No contexto desta modernidade etno-racializada a diferença colonial é essencializada e a modernidade eurocêntrica apresenta-se hipostasiada como resultado de um desenvolvimento autocentrado, difundindo-se tal perspectiva histórica como hegemônica no universo intersubjetivo das relações de poder. De acordo com Quijano (2005, p. 239),

“a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus. Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais entre a Europa, ou, melhor dizendo, a Europa Ocidental e o restante do mundo, foram codificadas num jogo inteiro de novas categorias: Oriente/Ocidente, primitivo/civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. Em suma, Europa e não-Europa”.

Saliente-se que a partir dessa dicotomização, a pluralidade de símbolos culturais do “outro” é reduzida a uma questão de “mentalidade”, de tal modo que a dialética entre experiência social e transformações culturais é no geral ignorada, contribuindo, assim, para revitalizar os preconceitos ancorados no imaginário coletivo e fortalecendo, conseqüentemente, a consolidação da “muralha” que separa a Europa do resto do mundo. Stuart Hall argumenta, em seu ensaio emblematicamente intitulado “O Ocidente e o Resto. Discurso e Poder” (1994) que esta “muralha” foi e continua sendo um elemento importante na construção da autoconsciência européia. Ele afirma que “a chamada singularidade do ocidente foi em parte produzida pelo contato da Europa com países não-europeus (o resto), com os quais esta contrastava em termos históricos, nas formas das relações com a natureza, nos modelos de desenvolvimento e de padrões culturais” (Hall, 1994, p. 140-141, tradução nossa).

Hall (1994, P. 140-141, tradução nossa) salienta que a identidade européia (consideradas evidentemente as diferenças) foi construída a partir da separação produzida pela negação do “outro”:

“A consciência do ocidente não formou-se apenas a partir de um processo interno, mas através da consciência da Europa de suas diferenças com relação aos outros mundos e do modo como ela se representa em relação a esse *outro*”.

Simultaneamente à construção binária e excludente de Europa e ocidentalidade emerge um novo modelo de racionalidade a partir do século XVII que presidirá o nascimento da ciência moderna, provocando deslocamentos significativos nos sistemas de manipulação e controle das diferenças essencializadas pelo aparato repressivo da Igreja e estendendo-se, a partir do século XIX, ao campo das emergentes ciências sociais. Esta nova racionalidade, salienta Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 61), “é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas”. Neste

sentido é que se pode falar que desta racionalidade cognitivo-instrumental (Sousa Santos, B., 2007, p. 57) desencadeia-se uma forma inquestionável de “violência epistêmica” (Cf. Castro-Gómez, 2005, p. 176). A universalização deste paradigma, sustentado pelo imaginário eurocêntrico e ancorado no coração das ciências sociais, projetou-se para fora, a partir da constituição do Estado nacional, no século XIX, como uma verdadeira “maquinaria geradora de ‘outredades’” (Castro-Gómez, 2005, p. 177) a serem disciplinadas, projetando-se, também nas sociedades colonizadas, como bússola que conduziria ao progresso e à modernização.

Este cientificismo, que já emerge historicamente pervertido e ao qual estão intimamente relacionados tanto o iluminismo quanto o pensamento positivista, contribuiu para impulsionar, no Brasil, o processo de transformações que levaram à superação do sistema produtivo escravocrata e fundar as bases para o surgimento das condições favoráveis ao desenvolvimento das relações capitalistas. Os discursos iluminista e positivista, que também emigraram para o contexto colonial, foram importantes marcos teóricos para a construção “científica” do racismo. São emblemáticas as viagens dos cientistas da segunda metade do século XIX⁴, que transportavam para as colônias as imagens construídas na metrópole e, em virtude dos instrumentos teóricos que lhes davam suporte, menos aprendiam sobre essas culturas do que lhes impunham uma “visão de mundo” plasmada alhures. Como salienta Melber, “as sociedades além-Europa eram degradadas como espaço para a projeção da própria imagem, que, assim, se confirmava” (Melber, 1992, P. 248, tradução nossa). Tais imagens eram construídas, como se sabe, segundo necessidades sócio-históricas dos próprios colonizadores. Às já acima apontadas características históricas negativas associadas ao elemento negro serão adicionados o caráter, o temperamento e o espírito, igualmente valorados negativamente. O ideal de beleza grega opor-se-á ao negro e, com o desenvolvimento da antropologia de tendência evolucionista, associará o branco à civilização industrial. O elemento africano, caracterizado no século XIX como pertencente a uma economia de subsistência, será construído como oposto ao moderno cidadão europeu. A etnologia passa então a se ocupar dos “povos sem história”, constituindo-se esta em oposição às ciências da história (Gohtsch, 1984; Oguntoye, 1992). São conhecidas as distinções feitas por Hegel (1955, p. 218), neste período, sobre homem e natureza: o homem africano teria permanecido imerso em um estado de natureza.

Além das ambigüidades do pensamento iluminista com relação ao progresso, à razão e à legitimação da escravidão colonial, todas as correntes de pensamento constituintes do sistema positivista (Costa, 1997, p. 46-58) passaram para o primeiro plano, permitindo colocar o homem no campo das ciências naturais (Moreira Leite, 1992, p. 180). Neste sentido, foi grande a influência do evolucionismo de Darwin, que possibilitou uma explicação *elementarista* do homem e da sociedade (idem, *ibid.*), fundindo-os, de maneira indiferenciada, como elos inseparáveis nos processos evolutivos biológicos. O evolucionismo do filósofo inglês Herbert Spencer teve também grande penetração entre os intelectuais brasileiros do período e contribuiu para fortalecer a noção de evolução da espécie humana em consonância com as leis gerais que explicavam o desenvolvimento de todos os seres vivos. Tais correntes de pensamento sedimentavam-se num conjunto de idéias que contribuíam para ignorar a especificidade do homem como agente histórico e produtor cultural (Costa, 1997, p. 52). Some-se a tais correntes o papel coadjuvante do organicismo de Albert Schaeffle (idem, *ibid.*, p. 51), que compreendia a sociedade como um conjunto de órgãos em perfeito funcionamento, acoplando-se a esta compreensão as estratégias sanitário-higienistas, que postulavam a

necessidade de práticas sócio-terapêuticas para exorcizar os órgãos “doentes”, discrepantes ou desviantes do conjunto de normas sociais.

Com a fundação da República e a descentralização política por ela provocada, alterou-se sobremaneira a articulação entre os sistemas locais de mando e os círculos mais abrangentes de poder político (Monteiro, 1997, p. 42-43). A expansão desestruturante da racionalidade capitalista foi, nesse contexto, funcional para o surgimento de movimentos sociais bastante específicos, como os movimentos messiânicos, que eclodiram – e foram barbaramente debelados pelo Estado – no final do século XIX. Segundo Lacerda (2001, p. 25), a peregrinação, bem como as atividades político-religiosas do líder mais importante do movimento de Canudos, Antonio Conselheiro, pelos sertões do Ceará, Pernambuco, Sergipe e Bahia ocorreram sem conflitos diretos com as instituições políticas e religiosas até o ano de 1882. A partir daí, no entanto, Conselheiro passou a ser sistematicamente reprimido pela Igreja Católica “oficial” por suas pregações de “doutrinas subversivas”, inserindo-se as medidas altamente autoritárias daí decorrentes no

“contexto mais amplo da reforma episcopal iniciada alguns anos antes pelo Papa Pio IX (1846-1878), que visava reafirmar o controle dos bispos sobre suas jurisdições e eliminar, por mais remota e menos controvertida que fosse, qualquer corrente heterodoxa dentro da comunidade católica” (Lacerda, R., 2001, p. 25).

Com efeito, o processo de romanização da estrutura eclesiástica da Igreja Católica deve ser visto como uma resposta prática à longa crise pela qual passavam a Igreja e o Papado desde a Revolução Francesa (Monteiro, 1977, p. 43). Tais reformas significaram, no Brasil, a tentativa de abandono do modelo de catolicismo praticado no período colonial, tido como “frouxo”, permissivo e heterodoxo (Monteiro, 1977, p. 44). O cerco imposto pela Igreja às ações cada vez mais flagrantes de Conselheiro deu origem a uma série de incidentes, levando a uma crescente polarização entre o mesmo e as autoridades religiosas. É interessante observar que quanto mais as polarizações entre a cúpula da Igreja e as atividades de Conselheiro se aprofundavam, mais as animosidades cresciam, dando origem à inclusão de outras autoridades, como as autoridades policiais, no grande cerco que se fechava cada vez mais sobre Conselheiro. A partir de então, vários incidentes se repetiram e pouco a pouco foram dando espaço à uma repressão generalizada, ampliando-se posteriormente para um embate frontal encampado pelo próprio Estado.

Embora identificado pela historiografia oficial como mero movimento de fanáticos religiosos, Canudos pode ser citado como um dos efeitos mais expressivos das grandes transformações do período, que marcaram não apenas a passagem do regime monárquico para o republicano, mas também expressaram a redefinição do jogo de forças (JUNIOR, 1997, p. 21) operada com a crise do mandonismo tradicional e com a emergência do coronelismo (Monteiro, 1977, p. 42), situando-se, portanto, muito além das questões puramente religiosas. A expansão da racionalidade capitalista para áreas marcadas pela presença de comunidades rústicas forçou o desenraizamento e o desmoronamento do mundo a que tais comunidades estavam habituadas (Monteiro, 1977, p. 43). No caso específico do sertão nordestino, o impacto de tal modelo de “modernização” levou à penetração de estilos de vida exógenos e incompatíveis com a estruturação econômica e de poder local, provocando a emergência de rebeldias sem projetos (Monteiro, 1977, p. 43) e fazendo com que tais rebeldias fossem

conduzidas através dos únicos canais disponíveis de expressão no interior de tais comunidades, que eram as vias místicas.

Cabe assinalar que, em virtude da crescente influência do cientificismo e do estabelecimento das relações capitalistas, tendia-se, na época, à identificação negativa de todo movimento contrário ao desdobramento dos processos modernizadores. A sociedade tradicional era vista como expressão de um momento histórico superado, como “um expressivo exemplo de irrupção ‘primitiva’ em plena era das máquinas” (Citelli, 1997, p. 73). A desvalorização do elemento “nacional” incentivada pela imigração europeia funcionou como um divisor de águas para a reiterada desclassificação dos sertanejos e demais categorias contingentes historicamente excluídas, vistos como subprodutos de “raças” a serem “corrigidas” no futuro através do “branqueamento”. Euclides da Cunha (2002, p. 178) condensa de modo “exemplar”, em *Os Sertões*, todas as imagens negativas atribuídas aos sertanejos, cristalizando-as como verdadeiros estereótipos da barbárie:

“Jugulada pelo seu prestígio, a população tinha, engravecidas, todas as condições do estádio social inferior (...) Canudos estereotipava o *fácies dúbio* dos primeiros agrupamentos bárbaros (...) O sertanejo simples transmudava-se, penetrando-o, no fanático destemeroso e bruto (...) É natural que absorvesse, intactas, todas as tendências do homem extraordinário do qual a aparência protéica – de santo exilado na terra, de fetiche de carne e osso e de bonzo claudicante – estava adrede talhada para reviver os *estigmas degenerativos de três raças*” (grifos nossos).

Diferentemente de Euclides da Cunha, Afonso Arinos, em sua obra *Os Jagunços*, procurou, evidentemente com referenciais analíticos distintos, situar a figura de Conselheiro como um missionário que colocou sua vida a serviço de Deus. Ao invés de descrever Conselheiro, como o primeiro, que o qualificava enquanto um “anacoreta sombrio” (CITELLI, 1997, p. 75), Arinos enfatiza em Conselheiro a “luminosidade dos ascetas buscadores da terra prometida e da redenção da humanidade” (Citelli, 1997, p. 75), descrevendo-o como um profeta e reformador. Dentro desta perspectiva, os conflitos de Canudos podem ser vistos como uma reação das camadas exploradas e marginalizadas contra as injustiças terrenas, ou mais ainda, como uma tentativa de superação do estado *anômico* em que estas se encontravam (Queiroz, 1965). Assim, Belo Monte significa a busca do *nomos*, o elemento integrador e restaurador de uma ordem social destruída pela modernidade autoritária que havia se implantado. As expedições militares que se sucederam, até a quarta e derradeira, são uma mostra de como, a ferro e fogo, emerge na história e sobre o sangue dos vencidos, a moderna nação brasileira (Soares do Bem, 2006).

3. DOMINAÇÃO DA SUBJETIVIDADE: VENCER O CULTO DOS VENCIDOS ANTES E APÓS A DIÁSPORA

Hofbauer (2006, p. 290) identifica, entre um grande número de estudos sobre as religiosidades africanas no Brasil, que a África, enquanto espaço geopolítico, desaparece misteriosamente, surgindo em seu lugar uma representação mítica. De modo idêntico, os estudos sobre a escravidão no Brasil têm colocado pouca ênfase na questão da escravidão na

própria África. Para o autor, aqui como lá, o elemento distintivo da escravidão, tanto para iniciá-la como para mantê-la, é a violência (Hofbauer, A., 2006, p. 297). Com base em Levejoy, Hofbauer (2006, p. 298) detecta dois modelos de escravidão no continente africano: O modelo da escravidão de linhagem (*lineage slavery*), no qual os “escravos constituíam apenas um grupo de dependentes, além de pessoas penhoradas, mulheres e grupos de jovens”, e o modelo “islâmico”, que configurava um “componente essencial da produção” (*central institution*) e no interior do qual os escravos já produziam mais-valia. No segundo modelo, o escravo, enquanto *outsider*, não é mais identificado como não-parente, pois a exclusão passa a se basear em critérios religiosos definidos pelo dogma escrito (Hofbauer, A., 2006, p. 299). Ao ressaltar que na sociedade iorubana tradicional, que era ágrafa, a escravidão teria se iniciado a partir do modelo *de lineage slavery*, Hofbauer (2006, p. 302) afirma que foram os primeiros contatos com o islamismo, e, posteriormente, com o cristianismo, que transformaram a escravidão africana numa instituição social e econômica central.

A inexistência de princípios dogmáticos universais na concepção de mundo iorubana e a fluidez entre os mundos sagrado e religioso que a caracterizam impediram, segundo Hofbauer (2006, p. 316), o desenvolvimento, nas sociedades africanas tradicionais, de doutrinas salvacionistas. Segundo o autor, são os textos sagrados das “religiões de conversão” “que admitem uma divulgação da base teológico-filosófica de uma religião para além de fronteiras étnicas ou nacionais” (Hofbauer, A., 2006, p. 318), o que significa dizer que “é apenas a partir do momento em que existe um corpo religioso capaz de ser abstraído do seu contexto imediato para ser aplicado a outra realidade social que se torna possível desenvolver uma preocupação missionária” (Hofbauer, A., 2006, p. 318). Isto explica, de um lado, a razão pela qual a transformação da escravidão africana, do modelo de *linhagem* para o de *instituição central*, tenha ocorrido justamente a partir da expansão das tradições dogmáticas islâmicas e cristãs em território africano e, de outro, a própria “abertura” da cosmovisão iorubana ao processo de “sincretismo” vivenciado na diáspora. Conclui-se daí, pois, que o “sincretismo” não foi apenas resultado de estratégias encontradas pelos africanos, na diáspora, para burlar a repressão. Esta constatação não deve nos levar de forma alguma, no entanto, a ignorar que a história das religiões africanas no Brasil “tem sido uma história da discriminação e, durante muito tempo, uma história de perseguição policial” (Hofbauer, A., 2006, p. 327).

Parece, todavia, fundamental, lançar um olhar diferenciado sobre os esquemas de equivalências culturais que possibilitaram práticas de ressemantização funcionais ao sucesso dos portugueses na África, principalmente no Congo, por volta do ano de 1556. Em relação a este complexo processo, Alfredo Bosi (1992, p. 65) descreve, no contexto do Brasil-Colônia e em relação à população indígena, o “ousado” projeto de Anchieta no sentido de transpor a mensagem católica para o interior da língua desse segmento, introduzindo nela noções como a de pecado, tão significativa no contexto do catolicismo da Idade Média e tão estranha aos índios. Tal forma de ocupação simbólica já havia se demonstrado funcional no contexto africano. Neste sentido, Mello e Souza (2006, p. 66), referindo-se ao Congo, salienta que:

“os objetos sacramentais cristãos foram chamados de *minkisi* pelos próprios missionários, que buscavam assim equivalências no universo congolês, utilizando a designação local corrente para objetos de uso religioso e passando por cima da enorme diferença de significados que eles tinham para as duas religiões”⁵.

Ao procurar compreender a causa da conversão “voluntária” dos congoleses, Mello e Souza (2006, p. 64-67) ressalta a importância do intercâmbio de códigos culturais que favoreceram tal gesto. Em primeiro lugar, alude ao enorme impacto psicológico da aparição, pelo mar, dos portugueses e que teria levado à sacralização do acontecimento pelos congoleses: “O oceano era para os congoleses domínio do além, uma via de acesso para o outro mundo, espaço no qual estavam os mortos”. A própria cruz, símbolo inconfundível da religião católica, tinha um sentido especial na cosmogonia banto e representava as relações entre o mundo natural e o sobrenatural (Mello e Souza, 2006, p. 60). Curioso é que, ao acatarem a cruz católica, os congoleses agiam em conformidade com suas experiências tradicionais, enquanto os portugueses julgavam que estes abraçavam integralmente a fé católica. É neste contexto que se pode compreender, como argumenta Mello e Souza (2006, p. 68), a capacidade de resistência a transformações radicais da cultura banto, que incorpora elementos do universo simbólico do outro a partir de instrumental cognitivo próprio. Como a autora salienta, “foi por enxergar algo familiar no cristianismo que este foi tão prontamente incorporado”.

Desde o início do século XVI até o final do século XIX a África Centro-Occidental foi a maior exportadora de escravos de todo o continente. Segundo Mattos (2007, p. 68),

“na região ocidental africana também se incluem as ilhas de São Tomé e Príncipe e de Cabo Verde, configurando-se, desde o final do século XV, como territórios integrados ao sistema político ultramarino português e, em consequência, ao tráfico atlântico de escravos africanos”.

Essas ilhas tiveram papel fundamental no tráfico transatlântico e transformaram-se em entrepostos comerciais. Grande parte dos africanos escravizados, que ali permaneciam durante algum tempo, eram enviados para o Nordeste brasileiro. Durante a permanência, eram instados a aprender a língua portuguesa e a labutar nas roças, adaptando-se à modalidade de trabalho que lhes seria imposto na colônia. Ali também se estabeleceram os portugueses, casando-se com mulheres africanas e gerando “mestiços”. Ficaram conhecidos como “lançados”. Essa união, de caráter marcadamente instrumental, facilitava a penetração dos portugueses, por suas mulheres africanas, nos domínios das relações de poder, aproximando-os das chefias locais e, portanto, garantindo estabilidade nas relações comerciais (Mattos, 2007, p. 70-71). Neste contexto, é pertinente a crítica dirigida por Bosi (1992, p. 28) a Gilberto Freyre e a Sérgio Buarque de Holanda: ao primeiro, por considerar o senhor de engenho luso-nordestino livre de preconceitos, “misturando-se” com as escravas e estabelecendo um convívio “racial” democrático; ao segundo, por considerar igualmente a “miscigenação” resultado da carência de orgulho racial característica do colonizador. Para Bosi (1992, p. 28), “a libido do conquistador teria sido antes falocrática do que democrática” e ilustra, pois, “o uso e abuso do nativo e do africano (...) tanto no nível do sistema econômico global quanto nos hábitos enraizados na corporeidade”.

Tendo em vista o exposto, pode-se falar de uma inquestionável “regressão das táticas” como aspecto estrutural nas estratégias da colonização e responsabilizá-las pela presença reiterada de coação e dependência na “relação” estabelecida com índios, negros e mestiços nas Américas portuguesa e espanhola (Bosi, A., 1992, p. 21). Neste sentido, a

aculturação⁶ demonstrou ser uma ferramenta imprescindível para a garantia de estabilidade nos empreendimentos coloniais. Segundo Bosi (1992, p. 17), “aculturar um povo se traduziria, afinal, em sujeitá-lo ou, no melhor dos casos, adaptá-lo tecnologicamente a um certo padrão tido como superior”. Desde os primeiros contatos com a África, os europeus, para organizar o tráfico, passaram a identificar os diferentes grupos a partir da idéia de “nações”, as quais, não raro, correspondiam de fato aos nomes dos portos de embarque nos principais mercados do tráfico transatlântico. A partir dessa aleatória classificação, constituíram-se verdadeiros estereótipos que se demonstravam funcionais para a construção de associações ligadas às características físicas e “morais” desses grupos (Mattos, 2007, p. 113-114). Instituiu-se, assim, uma verdadeira dominação da subjetividade desses grupos, uma vez que eram estimulados ou forçados a “aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa” (Quijano, A., 2005, p. 237)⁷.

Tanto a “conversão” quanto a atribuição de nomes cristãos ocorriam, via de regra, ainda nos portos de embarque. Segundo Mattos (2007, p. 113),

“Quando o batismo não acontecia no continente africano, logo que chegava ao Brasil o proprietário levava seu escravo até a paróquia mais próxima para ser batizado. Nesse momento, o escravo africano recebia um nome cristão e ficava conhecido pela ‘nação’ a qual pertencia, como no exemplo do batismo realizado na cidade de São Paulo em 1816, de ‘Joaquim, de nação monjolo, escravo do Brigadeiro Antonio Joze da França Horta’.

Ressalte-se, com Bosi (1992, p. 72), que a violência dessa prática não se processava somente a partir da sobreposição da teodicéia cristã à “africana”, mas refletia, ao mesmo tempo, a existência de “duas tecnologias portadoras de instrumentos tragicamente desiguais” e que redundava na “degradação com que o vencedor pôde selar os cultos do vencido”, enfraquecendo, a partir de ataques externos, seus sistemas de significação. Paiva (2003, p. 35) ressalta que a essência mesma do *ethos* da religião católica, com sua forte ênfase na centralização, na hierarquização, no formalismo e na burocratização (entenda-se: mercantilização) da fé, impediu, historicamente, tanto o desenvolvimento de direitos individuais como o envolvimento pessoal dos fiéis na prática religiosa, “tornando a idéia de salvação descolada da vida mundana”. Não é por outra razão, pois, que a conversão para o catolicismo nos coloca diante de um processo em que a subjetividade é colonizada por um poder estranho, fundado não em uma experiência emocional, mas em puro pragmatismo. É somente no contexto de um poder tão mesquinho que se pode entender o apelo desesperado, em 1514, do Obá de Benin, a Portugal, para que fossem enviados armamentos e missionários para converter a população ao catolicismo, “tendo em vista a impossibilidade, por conta de um decreto papal, de venda de armas aos povos pagãos” (Mattos, 2007, p. 75).

Diferentemente do catolicismo, uma das principais mudanças provocadas pela Reforma foi a transferência dos ideais monásticos de salvação para os indivíduos, ocorrendo uma verdadeira guinada da orientação para a salvação e inserção religiosa dos indivíduos no mundo (Paiva, 2003, p. 36). Com efeito, no protestantismo a palavra conversão está associada a um processo psicossocial provocado por uma crise existencial que leva ao rompimento de certa racionalidade, fazendo emergir, em seu lugar, uma outra (Alves, R., 1979, p. 58-60). A

crise, argumenta Rubem Alves (1979, p. 61), “é o colapso dos sistemas de significação”, que provoca, no converso, a incapacidade de dar nomes às coisas, levando-o a abrir suas emoções para o acatamento da nova identidade e de um novo destino conferidos pela comunidade religiosa que lhe dirige a palavra. Converter-se, é, pois, um ato de entrega, embora possa resultar de uma crise ontológica dinamizada pela pregação, que provoca a sua emergência.

Nos séculos XVII e XVIII, o *calundu*, prática curandeira com uso de ervas e métodos de adivinhação e possessão, foi bastante usual entre os escravos no Brasil. Segundo Mattos (2007, p. 156), “o termo *calundu* era associado à palavra ‘quilundo’, de origem quimbundo (língua banto), que designa a possessão de uma pessoa por um espírito”. Tal prática, além de expressar a cosmovisão de muitos africanos, era também, segundo a autora (2007, p. 158), “uma forma de luta e resistência ao sistema escravista, uma tentativa de retomarem o que consideravam importante e que haviam perdido com a escravidão e a diáspora”. Por serem identificadas pelas camadas dominantes como práticas “desinquietadoras de escravos” (Mattos, 2007, p. 157), vários de seus líderes foram perseguidos. De modo semelhante, o *candomblé*, que teve suas primeiras referências no Brasil a partir do século XIX (Mattos, 2007, p. 160), foi durante muitas décadas tratado, controlado e/ou atacado a partir do olhar e dos interesses dos dominadores, e somente, através de um moroso processo de descriminalização, legalizado na década de 30 do século XX, a partir de um decreto presidencial de Getúlio Vargas (Hofbauer, 2006, p. 336). Permaneceu no imaginário nacional, no entanto, como uma atividade suspeita.

Com o processo de industrialização e o afluxo de milhões de nordestinos para os centros urbanos do país, o *candomblé* disseminou-se para as regiões sudeste e sul. Com a mobilidade espacial, sofreu alterações, ajustes e/ou se desdobrou em formas novas. A *umbanda* é um exemplo da combinação de influências do *candomblé* baiano com o espiritismo *kardecista* e o *catolicismo* e começou a ser praticada no século XX, na região Sudeste do Brasil, principalmente no Rio de Janeiro e em São Paulo. Tanto o *calundu*, como o *candomblé*, a *umbanda* e suas ramificações (como a *quimbanda*), não se apresentam com uma estrutura homogênea e passaram por diversos processos de adaptação interna e de acomodação, de acordo com os graus e as formas da repressão a que estiveram expostos, bem como com a maleabilidade intrínseca de suas concepções teológico-filosóficas. De comum, têm a característica de terem resultado de lutas das lideranças negras, que desde o Brasil-Colônia vêm procurando dar continuidade às tradições africanas num contexto marcado por enorme hostilidade e instrumentação.

No quadro da sociedade colonial, as práticas religiosas dos africanos tornaram-se possíveis a partir das “irmandades de homens pretos”, cujos espaços garantiam, embora a partir de contextos bastante ambíguos e contraditórios, a construção de laços de solidariedade e de afirmação cultural, ao mesmo tempo em que serviam também “de instrumento de controle e apaziguamento das tensões entre senhores e escravos” (Mello e Souza, 2006, p. 202). Assim, pode-se falar da existência de uma dupla funcionalidade no papel desempenhado por essas associações, uma vez que muitos senhores as viam como benéficas à consolidação de seu domínio, como fatores de arrefecimento das tensões provocadas pela própria estrutura da escravidão ou mesmo como um importante instrumento para a demarcação simbólica entre o mundo dos “brancos” e “negros”. Além disso, muitas das rivalidades ancestrais existentes entre as diferentes etnias que conviviam no interior das irmandades e que eram forçadas a apelarem para classificações em torno das “nações” arbitrariamente impostas pelo colonizador, eram

vistas como funcionais ao enfraquecimento da comunidade negra (Mello e Souza, 2006, p. 229). Todo esse quadro polimórfico de dominação e resistência encontrava, ainda, no próprio contexto de desencontro entre a visão senhorial e jesuítica, um fator complicador (Mello e Souza, 2002, p. 230) e gerava práticas ora proibitórias, ora tolerantes com relação aos cultos africanos, produzindo enorme insegurança existencial entre seus praticantes.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo evidenciou que o racismo não nasceu, mas “continuou” a existir no Brasil, moldando-se às características sócio-culturais que movimentaram a colônia em seus vários momentos. Esta constatação tem implicações cruciais para o estudo do racismo no Brasil. A discussão do racismo brasileiro deve passar, pois, coativamente, pela discussão do racismo português anteriormente ao processo colonizatório, de modo que se possam evidenciar os mecanismos de repressão, perseguição e controle da identidade e da “religiosidade africana”, resgatando-se as formas específicas e intercambiantes de práticas demonologizantes antes mesmo do início da invasão colonial e da própria invenção do racismo darwinista-evolucionista-“científico” do século XIX (Soares do Bem, A., 1994, p. 45).

Demonstrou-se aqui, também, a impossibilidade metodológica de isolar o “objeto” da investigação, considerando-se a existência de elos sistêmicos na expansão da racionalidade interpelatória, excludente e legitimatória que instituiu historicamente eixos intercomunicantes entre práticas de dominação e controle de negros, hereges, judeus, mouros, índios, mestiços e sodomitas. Evidenciou-se o modo como essas entidades semânticas constituem aquilo que Juergen Link (1982) chama de sistema sincrônico de símbolos coletivos. Esses símbolos coletivos têm, como se demonstrou, uma enorme capacidade de reprodução cultural e realizaram, através de mecanismos associativos, processos de sincretização de diferentes dimensões da experiência social, produzindo “redes ideológicas” que evidenciaram elementos equivalentes, permutáveis e intercambiantes no cerne da racionalidade dominante a partir do século XVI, no Brasil. A interpretação dos símbolos coletivos é, pois, uma atividade de interpretação histórica, pois exige que os elementos funcionais do discurso, bem como seus sistemas de encadeamentos, sejam reconhecidos.

Ao longo do texto, ficou evidente o perigo do uso ingênuo de conceitos como “sincretismo” e “nação”. Ambos os conceitos ocultam relações de dominação e escamoteiam inúmeras formas de violência na sua constituição. O “sincretismo” foi provocado a partir de uma perspectiva eminentemente pragmática e não, como se demonstrou na crítica dirigida a Gilberto Freyre e a Sérgio Buarque de Holanda, enquanto resultado de uma abertura essencial no espírito português ou da ausência de “orgulho racial”. Da mesma forma, o conceito de “nação” descreve uma atribuição exterior, pragmática, mercantil de pertencimento. No entanto, esses conceitos não podem ser reduzidos à sua dimensão instrumental. Demonstrou-se, de um lado, como o “sincretismo” foi forjado também a partir de negociações e mesmo de aberturas nas concepções de mundo africanas e, de outro, como a arbitrária classificação em “nações” foi inevitavelmente apropriada pelos africanos escravizados, na diáspora, e utilizada como uma forma de reconstruir experiências históricas dilaceradas pela dominação. Tais classificações reproduziram-se mesmo no interior de práticas religiosas, como no *candomblé*. Nesse contexto, entendemos que a tentativa de substituir o conceito de “nação” pelo de “etnia”, de acordo com o que postula Soares (2000), com o propósito (essencialmente louvável) de salvaguardar o

processo de identificação das marcas impostas pelos colonizadores, só pode redundar em novas formas de violência, se não processada de modo pontual e circunstanciado.

Para finalizar, cabem ainda algumas considerações sobre um elemento que perpassou toda a abordagem aqui exposta: o dogmatismo. Vimos que a Inquisição e os valores que foram a partir dela fixados, adquiriram funcionalidade para excluir social e juridicamente aqueles que recusavam se curvar à obsessão pela verdade dos dominadores ou se encontravam em condições tais que negavam validade às regras do jogo estabelecidas. Rubem Alves (1979, p. 271) argumenta que “o amor à verdade, afirmada como *posse*, é o lado risonho do seu oposto: a intolerância para com aqueles que sustentam um pensamento divergente”. A ortodoxia, em oposição à heterodoxia, movimenta-se num espaço circular, petrificado e vive aprisionada no passado. Impede o livre exame e, portanto, a capacidade de exercer a dúvida, que é tão propícia ao bloqueio do monopólio da verdade. Nesse sentido, foi apenas por uma questão de recorte que não se incluiu, neste artigo, uma reflexão sobre o papel do protestantismo na repressão à “religiosidade africana”. Existe, de fato, como salienta Rubem Alves, inquestionável similitude entre o universo protestante e o universo católico medieval, constatação que lhe permite afirmar habitarem católicos e protestantes o mesmo mundo (Alves, R., 1979, p. 166).

Verificou-se que a moderna ciência também se constituiu aprisionada a concepções dogmáticas de verdade, tendo tido importante papel no processo de objetivação, universalização e naturalização de expressões culturais das sociedades ocidentais e do resto do mundo, construindo assimetrias supostamente insuperáveis (Lander, 2005, p. 35) e “triturando diferenças” (Morin, 2007, p. 161). Dentro dessa perspectiva, as próprias ciências sociais tornaram-se impossibilitadas de abordar processos histórico-culturais diferentes daqueles intrínsecos à sua cosmovisão eurocentrada, negando validade a outras lógicas e afirmando taxonomias fetichistas da Europa como agente exclusivo da modernidade (Lander, 2005, p. 37/47). As ciências sociais, ao manipular para conhecer, acabaram fornecendo instrumentos favoráveis ao conhecimento com vistas à manipulação, transformando discursos em dispositivos (Morin, 2007, p. 108). Fundamentalismos emergiram mesmo no interior de teorias críticas (Cf. Meyer, 1989), redundando em concepções míticas da ordem ou desqualificando como alienadas as experiências religiosas. Há uma enorme e imprescindível tarefa a ser construída por cientistas sociais e pela sociedade civil organizada no sentido de criarem condições para a emergência de novos princípios fundantes do conhecimento, que levem à elaboração de uma nova agenda pública da emancipação (Bauman, 2001) e contribuam, no sentido postulado por Boaventura de Sousa Santos (2007), para repolitizar a vida coletiva global.

Notas de rodapé

* Arim Soares do Bem é Doutor em Sociologia pela Freie Universitaet Berlin (RFA) e Mestre em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo. É Professor Adjunto e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas – UFAL.

¹ Este “entrelaçamento” não deve ser visto, de forma alguma, como algo residual na estrutura de poder portuguesa, mas como uma de suas dimensões estruturantes. Este “entrelaçamento” também se fez presente no Brasil-Colônia, como demonstra Paiva (2003, p. 62): “os monarcas portugueses assumem o governo civil e religioso, principalmente nas colônias. E o que vai ser visto nessa relação no Brasil-colônia é um crescente controle do monarca sobre o clero em detrimento de sua autonomia (...). Assim sendo,

para a análise da relação entre esfera religiosa e o contexto sóciopolítico mais amplo no Brasil é preciso ter presente a *dimensão triangular da relação clero/monarca/papa* (grifos nossos).

² O Tribunal do Santo Ofício funcionou em Portugal até 1765 e foi oficialmente extinto, em sessão das Cortes Gerais, em 1821. Como entidade jurídica, o Tribunal do Santo Ofício não se confunde com as Inquisições, cujas origens remontam ao ano 1183. É, porém, na bula *Licet ad capiendos*, de 1233, que o papa Gregório IX, dirigindo-se aos dominicanos inquisidores, os autorizou a instituírem medidas “eclesiásticas inapeláveis” para os casos de heresia. Somente a partir do século XV é que o Papa autorizou a instituição do Tribunal do Santo Ofício, inicialmente na Espanha (1478) e posteriormente em Portugal, através da bula *Cum ad nihil magis* (1531), passando o Tribunal português a vigorar a partir de 1536.

³ Se a diferença era fixada, neste período, em nome da lei, posteriormente, a partir do século XIX, sê-lo-á em nome da ciência. Isso demonstra que as interpelações variam de acordo com o sistema e o momento histórico dos quais resultam e espraiam sempre de aparelhos de poder e de aparelhos ideológicos hegemônicos. Cf. Figari, 2007, p. 496-502.

⁴ Segundo Mattos, estabelece-se já a partir do século XVI relações comerciais dos países europeus com a África, tendo resultado daí um conjunto de relatos, crônicas e descrições de vários autores, principalmente os relatos de missionários católicos nos dois séculos seguintes. Cf. Mattos, R.A. História e cultura afro-brasileira. São Paulo: Contexto, 2007, p. 33.

⁵ Segundo Mello e Souza (2006, p. 65), os *minikisi* eram, na cosmogonia bacongo, “objetos mágicos indispensáveis à execução dos ritos religiosos, originadores da noção de fetiche”.

⁶ Segundo Bosi (1992, p. 17), “aculturar um povo se traduziria, afinal, em sujeitá-lo ou, no melhor dos casos, adaptá-lo tecnologicamente a um certo padrão tido como superior”.

⁷ Mello e Souza (2006, p. 56) salienta, referindo-se ao processo de aculturação no Congo, a existência de um aprendizado intercultural que envolvia tanto os congolezes como os portugueses. Segundo ela, “enquanto os congolezes assistiram pela primeira vez as missas, procissões, ouviram sermões e hinos religiosos (...), os portugueses constataram o poderio de seus anfitriões pela quantidade de pessoas que mobilizavam para recebe-los e observavam seus costumes diferentes, tentando traduzi-los para a sua própria linguagem”.

Referências bibliográficas

ALVES, R. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1979.

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

BOSI, A. **A dialética da colonização**. São Paulo: Cia. Das letras, 1992.

CALAINHO, D. B. Negros hereges, agentes do diabo: religiosidade negra e Inquisição em Portugal – Séculos XVI-XVIII. In: FLORENTINO, M.; MACHADO, C. (Org.). **Ensaio sobre a Escravidão I**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 65-88.

CITELLI, Adilson Odair. No mundo dos homens, na ordem de Deus. In: JUNIOR, Benjamin Abdala; ALEXANDRE, Isabel M. M. (Org.). **Canudos. Palavra de Deus sonho na terra**. São Paulo: Senac São Paulo/Boitempo Editorial, 1997.

COSTA, C. **Sociologia: introdução à ciência da sociedade**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1997. p. 46-58.

CUNHA, Euclides. **Os Sertões**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

DELACAMPAGNE, C. **Die Geschichte des Rassismus**. Düsseldorf und Zürich: Artemis & Winkler Verlag, 2005.

FANON, F. **Die verdammten dieser Erde**. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1969.

FIGARI, C. **Os outros cariocas. Interpelações, experiências e identidades homoeróticas no Rio de Janeiro: Séculos XVII ao XX**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: Iuperj, 2007.

GOHTSCH, M. Die deutsche Voelkerkunde und ihr Verhaeltnis zum Kolonialismus. In: Baden-Baden, 1983 e Harms, V. Das historische Verhaeltnis der deutschen Ethnologie zum Kolonialismus. In: **Zeitschrift fuer Kulturaustausch**, 34. Jg. Heft 4, 1984, p.401-416.

HALL, S. Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht. In: Hall, S. **Rassismus und kulturelle Identitaet – Ausgewaehlte Schriften 2**, Berlin/Hamburg: Argument Verlag, 1994, p. 140-141.

HEGEL, Georg W. F. **Vorlesungen ueber die Philosophie der Weltgeschichte**. Bd. 1, Hamburg, 1955.

HOFBAUER, A. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo: Unesp, 2006.

LACERDA, R. Sobrevoando Canudos. In: ABDALA JUNIOR, B; ALEXANDRE, I. M. M. (Org.). **Canudos: palavra de Deus sonho da terra**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo: Boitempo Editorial, 1997.

- LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 21-53.
- LINK, J. Kollektivsymbolik und Mediendiskurse. Zur aktuellen Frage, wie subjective Aufruestueng funktioniert. In: **Kulturrevolution** Nr. 1, 1982, p. 6-21.
- LINK, J. Noch einmal: Diskurs. Interdiskurs. Macht. In: **Kulturrevolution** Nr. 11, 1986, p. 4-7.
- MATTOS, Regiane Augusto de. **História e cultura afro-brasileira**. São Paulo: Contexto, 2007.
- MELBER, H. Am deutschen Wesen – Zur Kontinuität kolonialen Denkens. In: **Rassismus und Migration in Europa**. Hamburg: Argument, 1992.
- MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- MEYER, T. (Hrsg.) **Fundamentalismus in der modernen Welt**. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1989.
- MONTEIRO, D.T. **História geral da civilização brasileira**. São Paulo: DIFEL, 1977.
- MOREIRA LEITE, D. **O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia**. São Paulo: Ática, 1992.
- MORIN, E. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- OGUNTOYE, K., Opitz, M., Schultz, D. **Farbe bekennen – Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte**. Fischer: Frankfurt/M, 1992, p. 22.
- PAIVA, A. R. **Católico, protestante, cidadão. Uma comparação entre Brasil e Estados Unidos**. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.
- QUEIROZ, M. I. P. **O messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Dominus/Edusp, 1965.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 227-278.
- SOUSA SANTOS, B. **A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência**. São Paulo: Cortez, 2007.
- SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SOARES DO BEM, A. A centralidade dos movimentos sociais na articulação entre o Estado e a sociedade brasileira nos séculos XIX e XX. **Revista Educação & Sociedade** Nr. 97, vol. 27. Campinas: Unicamp, 2006, p. 1137-1157.
- SOARES DO BEM, A. **Das Spiel der Identitäten in der Konstruktion von Wir-Gruppen – Ost- und westdeutsche Jugendliche und in Berlin geborene Jugendliche ausländischer Herkunft im gesellschaftlichen Umbruch**. Europaeische Hochschulschriften: Reihe 31, Politikwissenschaft, Bd. 357, Peter Lang Verlag, Frankfurt/M, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien, 1998.
- SOARES DO BEM, A. Cultura, Política e Racismo. **Revista Princípios** Nr. 34. São Paulo: Editora Anita Garibaldi, 1994, p. 44-51.
- PORTO-GONÇALVES, C. G. Apresentação da edição em Português. In: Lander, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005, p. 9-15.
- TODOROV, T. **Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen**. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1985.
- TUCCI CARNEIRO, M. L. **Preconceito racial. Portugal e Brasil-Colônia**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- VERRKAMP, T. Das Ende der christlichen Mission. Mattäus 28, 16-20. In: **Anti-Rassistische Irritationen. Biblische Texte und Interkulturelle Zusammenarbeit**. Berlin : Alektor Verlag, 1994, p. 167-188.