



Efeitos da Igreja Católica nos saberes dos povos autóctones: Notas decoloniais

*Effects of the Catholic Church on the knowledge of autochthonous peoples:
Decolonial notes*

*Efectos de la Iglesia Católica en el conocimiento de los pueblos autóctonos:
Notas decoloniales*

Diego Santos¹

Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)

Marcelo Cavalcanti Vianna²

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Fábio Py³

Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro (UENF)

Dossiê

RESUMO

O presente artigo objetiva compreender alguns dos efeitos produzidos pela “entrada” Igreja Católica no saber dos povos das ex-colônias europeias, a partir de críticas a ela direcionadas por autoras e autores dentro do chamado “pensamento decolonial”. No recorte proposto, indaga-se: se o pensamento decolonial traz algo de novo em sua crítica, o que ele tem a dizer acerca dos efeitos da doutrinação da Igreja Católica sobre o saber dos povos que aqui estavam e de imigrantes forçados do transatlântico? É questionando a atuação no território da Igreja Católica que buscamos os efeitos da doutrinação sobre os corpos de saberes populares, autóctones. Para realizar nosso intento, dispomos de revisão de narrativa, de modo qualitativo e não comparativo. Elegemos 5 autoras/es cujos olhares arque-viam a partir da perspectiva decolonial: Frantz Fanon, Lélia Gonzalez, Abdias Nascimento, Ramón Grosfoguel e María Lugones. A fim de apresentar algumas das principais críticas dessas/es autoras/es, separamos cada uma/m por blocos, nos limitando ao seu pensamento. Este procedimento foi adotado para facilitar a compreensão do pensamento de um determinado autor ou autora, nos detendo sobre ele/a. Por fim, apontamos algumas considerações gerais das hipóteses acerca dos efeitos da doutrinação católica nos saberes dos povos autóctones.

Palavras-chave: Decolonialidade; Igreja Católica; Povos Autóctones.

ABSTRACT

This article aims to understand some of the effects produced by the “entrance” of the Catholic Church in the knowledge of the peoples of the former European colonies, based on criticisms directed at it by authors and authors within the so-called “decolonial thought”. In the proposed outline, the question is: if decolonial thinking brings something new in its critique, what does it have to say about the effects of the indoctrination of the

¹ Doutorando em Filosofia do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UERJ. Psicólogo pela UFF; <https://orcid.org/0000-0001-8836-0390>; Endereço eletrônico: diego.hnsantos@gmail.com.

² Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Planejamento Urbano e Regional da UFRJ. Agente da Comissão Pastoral da Terra RJ/ES; <https://orcid.org/0000-0002-0199-3425> Endereço eletrônico: mcvianna@id.uff.br.

³ Professor do Programa de Pós-graduação em Políticas Sociais da UENF. Doutor em teologia pela PUC-RIO; <http://orcid.org/0000-0002-7634-8615> Endereço eletrônico: pymurta@gmail.com.



Catholic Church on the knowledge of the peoples who were here and of forced immigrants from the transatlantic? It is by questioning the action in the territory of the Catholic Church that we seek the effects of indoctrination on the popular, autochthonous bodies of knowledge. To accomplish our intent, we have a narrative review, in a qualitative rather than a comparative way. We chose 5 authors whose gazes arched from the decolonial perspective: Frantz Fanon, Lélia Gonzalez, Abdias Nascimento, Ramón Grosfoguel and María Lugones. In order to present some of the main criticisms of these authors, we have separated each one by blocks, limiting ourselves to their thoughts. This procedure was adopted to facilitate the understanding of the thought of a particular author or author, focusing on him/her. Finally, we point out some general considerations of the hypotheses about the effects of Catholic indoctrination on the knowledge of indigenous peoples.

Keywords: Decoloniality; Catholic Church; Autochthonous Peoples.

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo comprender algunos de los efectos producidos por la “entrada” de la Iglesia Católica en el conocimiento de los pueblos de las antiguas colonias europeas, a partir de las críticas que le dirigen autores y autores dentro del llamado “pensamiento decolonial”. En el esquema propuesto, la pregunta es: si el pensamiento decolonial aporta algo nuevo en su crítica, ¿qué tiene que decir sobre los efectos del adoctrinamiento de la Iglesia Católica en el conocimiento de los pueblos que estuvieron aquí y de los inmigrantes forzados del transatlántico? Es cuestionando la actividad en el territorio de la Iglesia Católica que buscamos los efectos del adoctrinamiento en los conocimientos populares, autóctonos. Para lograr nuestro propósito, tenemos una revisión narrativa, de manera cualitativa en lugar de comparativa. Elegimos 5 autores cuyas miradas se arquearon desde la perspectiva decolonial: Frantz Fanon, Lélia Gonzalez, Abdias Nascimento, Ramón Grosfoguel y María Lugones. Para presentar algunas de las principales críticas de estos autores, hemos separado cada una por bloques, limitándonos a sus pensamientos. Este procedimiento fue adoptado para facilitar la comprensión del pensamiento de un autor o autor en particular, centrándose en él / ella. Finalmente, señalamos algunas consideraciones generales de las hipótesis sobre los efectos del adoctrinamiento católico sobre el conocimiento de los pueblos indígenas.

Palabras llave: Descolonialidad; Iglesia Católica; Pueblos Autóctonos.

Introdução

O presente artigo objetiva compreender alguns dos efeitos produzidos pela “entrada” Igreja Católica no saber dos povos das ex-colônias europeias, a partir de críticas a ela direcionadas por autoras e autores dentro do chamado “pensamento decolonial”. O termo decolonial aponta para uma forma de poder, saber e ser que se estende mesmo após a descolonização, isto é, a saída da administração imperialista das colônias. No recorte proposto, indaga-se: se o pensamento decolonial traz algo de novo em sua crítica, o que ele tem a dizer acerca dos efeitos da doutrinação da Igreja Católica sobre o saber dos povos que aqui estavam e de imigrantes forçados do transatlântico? Em meio a questões como essas, nos movemos na direção de primeiro, apresentar como alguns autores dentro dessa perspectiva que operam sobre a temática, e segundo, indicar caminhos para aprofundamentos teórico-críticos àqueles que ensejem realizar um estudo nesse assunto sob tal perspectiva.

Colocar uma religião como objeto de estudo – ainda que seja seus efeitos no saber, como nos propomos – não é algo totalmente novo, mas é um pouco recente. Por exemplo, as chamadas Ciências da Religião têm sua emergência em torno do século XIX e século XX na Europa. Vemos hoje, o cristianismo como objeto de pesquisa, sobretudo, na Sociologia da Religião e na Teologia. Mas por que tão tarde?

Essa virada só foi possível graças a uma mudança política no status que a religião detinha ao mesmo tempo que a “ciência moderna” ganhava mais força e “centralidade” no mundo. A legitimidade de cancelar que a Igreja Católica mantinha na expansão colonial perdia espaço para a rubrica científica (WIRTH, 2013).

Tendo em vista que muitas das críticas exercidas desde os primeiros “cientistas da religião” tinham como *locus* de enunciação a Europa, se torna mais do que necessário a renovação das críticas a partir de uma perspectiva da dita “periferia” para o saber dos povos desses lugares. Sem contar que os estudos destes visavam a expansão e contato com outras religiões, dentro do panorama do neocolonialismo – nova expansão imperialista das nações ocidentais dirigida a colonização e exploração de outros territórios.

Nosso estudo tenta privilegiar uma atitude decolonial, ou melhor, atitude crítica frente às novas formas de dominação dentro da geopolítica do conhecimento. Compreendemos esta geopolítica no sentido adotado por Mignolo, de organizar o conhecimento por meio da diferença colonial, que nada mais é que “a diferença entre o centro e a periferia, entre a crítica eurocêntrica do eurocentrismo e a produção de conhecimento por aqueles que participaram na construção do mundo moderno/colonial e aqueles que foram excluídos do debate” (MIGNOLO, 2020, p. 194).

Colocar o rótulo decolonial não é também homogeneizar o pensamento de uma autora ou autor para que se pareça com outros, principalmente quando o pensamento foi escrito antes do conceito? A tessitura na qual o pensamento se constrói e se transforma é um diferente para cada autor. Talvez o que os unirá será o campo problemático de seu objeto e a tentativa de superação de sua condição histórica dada em termos das relações de centro-periferia/colonizador-colonizado no sistema-mundo. Não queremos, aqui, definir essa “linha” ou fio condutor pelo qual as/os autoras/es convergem – e conseqüentemente divergem.



Apresentaremos agora à leitora e ao leitor apenas algumas considerações em que acreditamos serem próximas entre eles. Utilizamos o termo decolonialidade para explicitar mais do que uma corrente, uma ação, perspectiva e luta dos subalternizados frente formas de dominação que ainda hoje persistem, chamadas de colonialidade. Quando Quijano conceituou a modernidade/colonialidade, ele se referia às novas formas de dominação dos países imperialistas sobre os ditos Terceiro Mundistas, sobrevivendo numa espécie escada evolutiva, fazendo imperar o poder do “centro” (ocidental-capitalista) sobre a “periferia” (QUIJANO, 2005). Por tanto, ao coincidir o sistema-mundo moderno/colonial com a estrutura do capitalismo, as lutas contra esse sistema já acontecem desde a muito tempo, primeiro como uma luta anti-colonial, agora como uma luta anti-colonialidade.

Por isso, a decolonialidade não é restrito a um grupo de pensadores ou a uma área disciplinar, ela está muito mais inscrita nos mais de 500 anos de ações, movimentos, eventos, acontecimentos, organizações, enfrentamentos, articulações de luta, resistências e desvios políticos, epistêmicos, culturais que vão de encontro com a lógica da modernidade/colonialidade que remontam ao século XVI (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL; 2019, p. 9-10; PY, 2020a).

Por princípio, todo “des-vio”⁴ é múltiplo. Desse modo, qualquer tentativa de homogeneizar os des-vios recairá sempre numa universalização de um particularismo estreito. Des-viar não quer dizer uma negativa das vias instituídas e impostas, antes a elaboração de outros caminhos e andanças a partir da experiência que se constitui continuamente nos entrecruzamentos e encruzilhadas⁵. Na medida em que se des-via, se “arqui-via”⁶, como um guia que comanda a si no processo intermitente de construção das vias. Essa autodeterminação tão fundamental no processo de criação será central para as epistemologias partindo do Sul (SEGATO, 2012).

⁴A escolha do termo foi feita por nós pela sua dupla significação, por um lado pelo sentido de desviar de um obstáculo, ir por outra linha, por outro pelo sentido etimológico latino de des (vernáculo) ‘não’ + via ‘caminho’. Por isso, o sentido de des-vio se traduz como não-via que desvia da linha hegemônica. Mais do que formar uma escola, des-viar.

⁵ O des-vio tem seu sinônimo a transgressão na perspectiva do cruzo, a transgressão do cânone “não é negá-lo, mas sim encantá-lo, cruzando-o a outras perspectivas. Em outras palavras, é cuspi-lo na encruza” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 19).

⁶ Do mesmo modo que des-vio, no arqui-vio, o neologismo que vem da palavra grega *arkhi* ‘chefe’ + a palavra latina *via* ‘caminho’. Assim, o neologismo aponta para uma posição de agente para quem des-via.

A Decolonialidade equivale menos uma via única de pensamento do que uma mudança de perspectiva. Como nos sugere, por exemplo, o título do documentário em homenagem a Milton Santos: “O mundo global visto do lado de cá” que desloca o olhar dos de cima, pelos de baixo no período chamado por ele de técnico-científico-informacional no espaço dividido por circuitos superior e inferior na produção do espaço⁷.

Socorrendo-me do termo *paradigma* por conveniência pedagógica, diria que a modernidade e o sistema mundial moderno são na verdade dois paradigmas interrelacionados, ainda que distintos. A vantagem deste último sobre o primeiro é que tornou visível a espacialidade da história ocidental nos últimos quinhentos anos, juntamente com a necessidade de olhar para a modernidade e a colonialidade em conjunto. A modernidade coloca a tônica na Europa. A análise do sistema-mundo moderno introduz o colonialismo na conjuntura, embora como derivativo mais do que como uma componente constitutiva da modernidade, uma vez que ainda não dá visibilidade à colonialidade, o outro lado (mais sombrio?) da modernidade. É revelador do mérito de Quijano que este autor tenha demonstrado que a colonialidade é a dimensão global da modernidade, desta forma distinguindo colonialidade de colonialismo. Também é mérito seu ter revelado o facto de que a emergência do circuito atlântico durante o século XVI tornou a colonialidade parte constituinte da modernidade (MIGNOLO, 2020, p.191-2).

Se a luta anti-colonial e o exercício da decolonialidade é “velha”⁸, o que é recente é o uso do termo decolonial para referir a esses arqui-vios. Ele faz parte de um grupo de investigação de modernidade/colonialidade cujo foco reside na identificação dos dispositivos de colonialidade de poder, saber, ser e de gênero a fim de elaborar estratégias de resistência ao processo de colonialidade/colonização⁹.

⁷ A escolha da perspectiva miltoniana se relaciona ao olhar os processos na produção do espaço *com e a partir* dos viventes de cada lugar em seus territórios usados. Tal exercício analítico se desenvolve no projeto de pesquisa em curso no Programa de Pós-Graduação em Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional – IPPUR/UFRJ. A partir da análise das ações em rede de outras formas educativas, culturais, ancestrais praticadas pelos camponeses e camponesas do Estado do Rio de Janeiro.

⁸ Para além da dialética do velho e do novo, quando se foca nas práticas e saberes de comunidades e povoados tradicionais, abre-se potencialmente novas matérias de meditações filosóficas, assim como reforça-se novos mundos já entreabertos e outros no porvir. Tal foco foi desenvolvido no mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e continua no projeto de doutoramento no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

⁹ Um exemplo são as universidades ocidentalizadas, ao privilegiar o conhecimento homens ocidentais de cinco países: França, Alemanha, Inglaterra, Estados Unidos e Itália, produzindo silenciamentos dos demais, o que Grosfoguel caracteriza como uma forma de epistemicídio a partir de uma estrutura racista/sexista (GROSFOGUEL, 2016, p. 26).



É no bordado de tais discussões, preocupações e anseios que nossa pesquisa se insere. Já é bem sabido que a Igreja Católica teve um papel muito importante para a expansão colonial, por um lado, no seu papel de legitimação das práticas escravistas e, por outro, na conversão de milhões de autóctones à religião cristã. Se falamos de uma perspectiva decolonial, o que é inseparável da crítica é a experiência vívida das pessoas dentro desse processo (PY, 2021). Assim, àqueles guiados por essa perspectiva, tendem a não se restringirem ao aspecto “interior da religião”, como as exegeses, ou ainda sua relação com o homem, de modo universal – conexão com o sagrado, sentimento religioso etc –, mas, sua “exterioridade”, ou seja, suas funções, ações, práticas no processo constitutivo da modernidade até nossos dias atuais (WIRTH, 2013). Salvo exceções como Enrique Dussel e Boaventura de Sousa Santos que propõem uma renovação teológica – e que às vezes isso pode se tornar perigoso, pois há sempre algo que se quer manter para extrair um potencial liberador. Não trabalharemos com esses autores, eles requerem um trabalho mais cuidadoso e exclusivo.

Ressaltando mais uma vez, quando se trata de religião, as teorias decoloniais se referem a ela no território e na prática, assim se pergunta “pela relação da religião com uma determinada sociedade, o que é muito diferente de julgá-la genericamente a partir de uma suposta essência religiosa abstrata e universal” (WIRTH, 2013: 137).

É questionando a atuação no território da Igreja Católica que buscamos os efeitos da doutrinação sobre os corpos de saberes populares, autóctones. Para realizar nosso intento, dispomos de revisão de narrativa, de modo qualitativo e não comparativo. Elegemos 5 autoras/es cujos olhares arque-viam a partir da perspectiva decolonial: Frantz Fanon, Lélia Gonzalez, Abdias Nascimento, Ramón Grosfoguel e María Lugones. A fim de apresentar algumas das principais críticas dessas/es autoras/es, separamos cada uma/m por blocos, nos limitando ao seu pensamento. Este procedimento foi adotado para facilitar a compreensão do pensamento de um determinado autor ou autora, nos detendo sobre ele/a. Por fim, apontamos algumas considerações gerais das hipóteses acerca dos efeitos da doutrinação católica nos saberes dos povos autóctones.

O movimento em perspectiva dessas/es intelectuais, ativistas e militantes, da América Latina motivaram sua escolha para esse trabalho. Abdias e Lélia, por exemplo, brasileiros

comprometidos com a luta contra o racismo e preocupados com a situação das/os negras/os no país. A argentina Lugones pensando gênero e outras perspectivas subalternizadas, se inspirando nas perspectivas ameríndias. Grosfoguel pensando as formas de exclusão promovidas pela colonialidade privilegiando a escala de sistema-mundo. E Fanon, intelectual e participante da luta anticolonial pela libertação da Argélia do domínio francês, sempre pensando de “preto pra preto”. Acreditamos que esses pensamentos possam nos ajudar para termos uma compreensão “multiescalar” de nosso objetivo.

Dentro de cada autor tentamos ordenar nossa apresentação do menos ao mais expressivo em seus escritos, e isso nos orientou também na escolha de seus escritos. Nem todas as discussões das/os nossas/os escolhidos serão mencionados, portanto, sugere-se ao leitor que considere isso em sua leitura. Logo, nossa pesquisa não possui um caráter definitivo, mas sim, indicativo e exploratório, que se abre para possíveis aprofundamentos a contento.

1. Cristianismos por Frantz Fanon

Frantz Fanon é um dos pensadores mais importantes do século XX. Psiquiatra, filósofo, cientista social e revolucionário, suas obras, como por exemplo, “Pele negra, máscaras brancas” (1952); “Condenados da terra” (1961), colaboraram para os movimentos sociais e políticos em África e na Diáspora Africana. Suas ideias influenciaram diversas obras no pensamento político e social e nos estudos sobre cultura e filosofia.

Mesmo que ele dê mais ênfase a “questão cristã” em “Condenados da Terra”, encontramos já em “Pele negra, máscaras brancas” algumas das problemáticas em torno do qual seus trabalhos perpassaram em tal questão. No capítulo I deste último, ele não aprofunda o tema, mas apresenta nas palavras do administrador colonial britânico Sir Alan Burns, o que poderia ser um pensamento vigente em sua época, no século XX: o “prolongamento” da separação racial tanto no céu como na terra ou a consideração de si (homens brancos) como “povo eleito”, enquanto os “amarelos” ou “negros” só são assim por conta de seus pecados (FANON, 2008, p. 44).



No próximo parágrafo, ele ainda cita um acontecimento o qual um professor negro, em Lyon, é interpelado por um padre, durante uma peregrinação de estudantes, falando em *petit-nègre* – algo próximo do que seria uma língua crioula – com ele, para demarcar sua diferença e uma inferioridade como se fosse uma língua “primitiva”, infantil e defeituosa – argumento infundado nos dias de hoje entre os linguistas.

No segundo capítulo, ele nos diz que Deus só pode ser “branco de bochechas bem rosadas” (FANON, 2008, p. 60). O que é possível de ser pensado considerando que as diversas formas de exploração colonial “procuram sua necessidade em decreto bíblico” aplicável ao “homem” (FANON, 2008, p. 87), e considerando também que “em todos os países civilizados e civilizadores, o negro simboliza o pecado” (FANON, 2008, p. 160).

Já em “Condenados”, vemos um aprofundamento do que foi discutido em “Pele negra”. Logo no início do capítulo I, encontramos a correlação entre os caminhos de Deus (da submissão), conforme mostrado acima, e a instauração de uma epistemologia diferente da do autóctone no regime colonial. “O mundo colonial é um mundo Maniqueísta”¹⁰. Tal maniqueísmo se perfila pela caracterização do nativo enquanto a quintessência do mal, o mal absoluto, portanto, inferior por natureza.

Os “mitos” ou cosmologia dos autóctones, sobretudo, são transformados epistemologicamente no mais alto grau de pobreza de espírito e de “depravação constitucional” (FANON, 1967, p. 32). Portanto, o que se tá em questão politicamente não é da epistemologia ocidental, constituída pela racionalidade em detrimento da dimensão do mito - tal como a história das filosofias nos fazem crer com base na “passagem” do mito para filosofia na Grécia Antiga (MARCONDES, 2004, Parte I), pois a mitologia cristã ainda caminha edificando sentidos¹¹. Antes, a destinação do mito do outro cuja imagem se inverte numa hierarquia maniqueísta do bem/colonizador e mal/colonizado. Se os mitos são centrais em toda organização da vida, da política, das relações e do mundo do nativo, subjugar-los é fazer do autóctone e de seu mundo caricatura do escárnio.

¹⁰*The colonial world is a Manichean world* (FANON, 1967, p. 31).

¹¹Lembremos que a epistemologia ocidental, por meio da ciência moderna do século XIX fabricou diversos saberes que justificassem o processo de colonização e inferiorização dos autóctones. Para ver mais, Hobsbawn (2013, Parte III)

Nisto, não só a política colonial, mas a Igreja em tal regime também teve participação e um papel central: 1) coletar informações dos nativos decorrentes de suas “missões” evangelizadoras, objetivando facilitar a influência estrangeira sobre os territórios e seus povos; 2) “iniciar” os nativos nos caminhos do homem branco, nos caminhos do colonizador - como um rito de passagem mesmo, através do batismo; 3) introduzir a noção de “poucos escolhidos” por Deus¹², de merecimento (FANON, 1967, p. 32).

Ainda no primeiro capítulo, ele nos dá direções para compreendermos o que consiste tal caminho e seu papel na colonização. Para nosso autor, a violência colonial seja representada pela polícia ou pelo colono gera um aumento de tensão corporal no nativo, doravante, tal é projetada contra a mais leve agressividade ou hostilidade por parte de seu irmão nativo, como uma forma de defesa de sua “personalidade”. Mais ainda, o reavivamento de velhos ressentimentos tribais se configura como tentativas de se persuadir de que o colonialismo não existe, tudo é como era antes. “Portanto, a autodestruição coletiva, de uma forma muito concreta, é uma das maneiras pelas quais a tensão muscular do nativo é liberada”¹³. É justamente aí que a Igreja cumpre seu desserviço libertário, por meio da crença no “fatalismo”, ela consegue muito bem fazer com que a causa de “infortúnios e pobreza” seja “atribuída a Deus; Ele é o Destino. Nesse caminho, o indivíduo aceita a desintegração ordenada por Deus, curva-se perante o colono e seu lote, e por uma espécie de (re)estabilização interior adquire uma calma de pedra”¹⁴.

No caminho de Deus, o negro e seus mitos representam uma pedra em seu sapato. A/o negra/o e seu mundo representam um retardo ou des-vio no curso de Deus (FANON, 1967, p. 170). Se Ele tem seus planos, seu plano é retardado por “isto” (it/das). É Deus a Divina Providência que irá guiar as/os negras/os para os caminhos da luz e de sua evolução, do contrário, a/o negra/o está fadada/o à pobreza de espírito, à desumanidade. É ajoelhando-se perante um Deus (homem) branco de bochechas rosadas que a redenção e a conquista de sua humanidade são alcançadas. Não é à toa que Deus faz testes, ele testa suas/eus filhas/os,

¹² Por efeito da distinção, ler Bourdieu (2007).

¹³ “Thus collective auto-destruction in a very concrete form is one the ways in which the native’s muscular tension is set free” (FANON, 1967, p. 42).

¹⁴ “attributed to God; He is Fate. In this way the individual accepts the desintegration ordained by God, bows down before the settler and his lot, and by a king interior restabilization acquires a stony calm” (FANON, 1967, p. 42).



coloca em provação, para as/os negras/os, ele testa o tempo todo sua humanidade, fique atento, não se des-vie, vigiai e orai.

Para impor uma outra territorialidade, os colonizadores viam os mitos como grandes inimigos. Pois como tratar a terra como mercadoria, extração à exaustão, se ela é parte constituinte da vida do povo? Como cortar uma árvore encantada? Como aterrar grandes manguezais para construções de cidades no litoral brasileiro? Se seus próprios mangues proviam o alimento do corpo e da alma?

2. Cristianismos por Lélia Gonzalez

Com ampla formação acadêmica, Lélia Gonzalez foi professora, filósofa, historiadora e antropóloga. Ela foi co-fundadora do Instituto de Pesquisas das Culturas Negras do Rio de Janeiro, do Movimento Negro Unificado (MNU) e do Olodum, participou ativamente na fundação do Partido dos Trabalhadores e fez parte do primeiro Conselho Nacional dos Direitos da Mulher. A vivência e trajetória política, intelectual de Lélia, se relacionava diretamente a sua militância e produção acadêmica desenhada pela interseccionalidade pelas linhas do racismo, classe e sexismos em sua obra.

Embora Lélia Gonzalez tenha produzido muitos artigos sobre a questão negra, sobretudo da mulher negra, principalmente entre 1970 e 1990, só encontramos um mergulho na questão cristã numa de suas aulas transcritas e noutra num debate.

Ainda no final da década de 70, em “Mulher negra: um retrato”, publicado no “Jornal Lampião”, ela nos relata como que uma vida de uma mulher negra comum, numa família oriunda de Minas Gerais, foi morar numa favela do Rio de Janeiro – sua descrição nos parece de uma favela na Zona Sul da cidade – ainda aos 10 anos de idade. Não adentrando muito no relato, mas atendo-se ao objeto de nosso estudo, encontramos duas formas que o cristianismo aparece em sua vida narrada: 1) “Se a gente tem saúde pra trabalhar, não precisa de mais nada. Deus ajuda a gente”; e 2) “Graças a Deus que o mais novo não tinha se enrabichado por ninguém, pois estava no mesmo caminho do outro...”, “Graças a Deus não é igual ao...” (GONZALEZ, 2018f, p. 29, 31). Em ambos observamos que a religião cumpre um papel de

conformidade, desvio da questão, assim como mensagem de esperança – alguns ainda dizem que essa “esperança” é o que há de essencial numa religião.

O alívio expresso em “2” tem um limite, e esse limite é justamente quando se depara com uma condição irremediável de si, quando a comparação, o “ao menos” não mais satisfaz, pois agora é consigo, vítima da condição a qual sua aparição lhe aprisiona. Nisto nada é mais endereçado do que a culpa: “A doutora nem pôs a mão nela para examinar. Ficou de longe, perguntando uma porção de coisas e sem tocar na criança. Fiquei com tanta raiva que disse pra ela que minha filha não era leprosa não. *Será que a gente tem culpa de ter nascido assim?*” (GONZALEZ, 2018f, p. 32, grifo nosso).

Ainda no mesmo ano, numa comunicação apresentada na Pensilvânia no VIII Encontro Nacional da *Latin American Studies Association*, ela nos traz na nota de rodapé uma citação de Althusser, o qual vincula a Igreja ao aparelho ideológico do Estado, cuja centralidade neste domínio foi passada da Igreja para a Escola (GONZALEZ, 2018b, p. 69). Um pouco depois, em 1982, num artigo escrito para o “Jornal Mulherio” intitulado “De Palmares às escolas de samba, tamos aí” – recorrente como objeto de análise, as festas populares - nossa autora correlaciona as datas das festividades católicas de modo síncrono com festividades em homenagens aos orixás¹⁵. Temos por exemplo, o 4 de dezembro como dia de Santa Bárbara que, sincronamente, festeja-se também como dia de homenagem a Iansã (2018c, p. 120). Ou ainda, a importância das organizações religiosas no fortalecimento, união e resistência das/os pretas/os, como a Irmandade N. S. Do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos (2018g: 147), pois a

a liberdade de associação legal que elas propiciavam permitiu o estabelecimento de contatos que remetiam a outros tipos de reunião. As irmandades do Rosário e de São Benedito, onde os bantos mais se concentraram, disseminaram-se por todo o país, seguidas de outras como as de N. S. Da Boa Morte de Santa Efigênia, Bom Jesus dos Martírios, N. S. Do Parto, etc. Nas festas que promoviam toda uma africanidade era mais ou menos rememorada, dependendo da região (...) na sequência do calendário católico (GONZALEZ, 2018e, p. 299).

¹⁵Podemos observar isso também em “Taí Clementina, eterna menina” (2018h).



Ao contrário do que se pensa, o sincretismo não sorveu as religiões, pois ambos os sistemas se constituem a partir de valores, e sistemas diferentes, assim podiam operar paralelamente, não havendo contradição (GONZALEZ, 2018e, p. 299). Embora vejamos que, em algumas congadas por exemplo, elementos de ambas as religiões, assim como as ameríndias, se entrelaçavam formando algo novo. Os Maracatus e Afoxés são dois dos maiores exemplos de deslocamentos diante disso. Em sua viagem à Martinica, ela pôde observar semelhante acontecimento. No que concerne a religião:

A religião oficial da Martinica é o catolicismo que, aparentemente, deitou raízes no seio da população. Mas existe algo de diferenciado com relação à fé católica. Trata-se de um conjunto de práticas mágicas, reunidas sob a denominação local de “*kenbwa*”, e que poderíamos aproximar do significado que o termo macumba possui para nós (GONZALEZ, 2018i, p. 395).

E no que concerne às festas populares:

A presença do catolicismo aponta para um calendário de festas em que o carnaval surge como espaço privilegiado para manifestações culturais de origem africana (...) Desnecessário dizer que, aqui, o calor dos ritmos caribenhos aflorou alegre e descontraído, indicando fortes elementos de identificação regional. Aqui, a Europa se tornou distante e o Caribe se impôs com força ancestral (GONZALEZ, 2018i, p. 395).

Verificamos não só a “presença negra” nas ex-colônias, nos elementos síncronos com os da tradição moderna/europeia, mas também no lugar da constituição da convenção do que se chama Europa, e a suposta homogeneização do pensamento, tal que só se admita ser um lugar do pensamento branco e pessoas brancas. Na aula “Cidadania de segunda classe” proferida num dos cursos no Instituto de Pesquisa das Culturas Negras - IPCN, em junho de 1988, Lélia sob “ombros de gigantes” nos dá diversos acontecimentos que tiram a Europa de seu centro hegemônico cultural e político¹⁶.

De um lado, temos o aspecto da exterioridade: a) na sua filosofia, por muito se apropriar de fontes afro-asiáticas, na esteira de George C. James, Ivan Van Sertima e Cheikh Anta Diop, ela nos dá o exemplo da apropriação feita da Teologia negra de Mênfis; b) na presença de africanos nas Américas antes de Colombo; c) nos conhecimentos científicos e

¹⁶Ela sugere também o foco da questão da formulação do racismo na chamada *Reconquista* e período de dominação muçulmana na Península Ibérica (GONZALEZ, 2018a, p. 355-8).

místicos apropriados dos egípcios para as teorias físicas, matemáticas, filosóficas, teológicas etc.; e d) na proximidade da mitologia de Jesus, Dionísio com Osíris, ou da imagem da Virgem Maria/Nossa Senhora com a imagem da deusa Ísis (2018a, p. 348-53).

De outro, temos o aspecto interno à “Europa”: a) “os negros saxões”; a) presença de papas negros; b) Lourenço de Médici; c) Louise Mary-Therese, filha da rainha Maria Teresa (GONZALEZ, 2018a, p. 349-356); d) Alexandre Dumas; e) São Nicolau...

Além da “presença negra” nesses dois aspectos à Europa, no debate “A cidadania e a questão étnica” publicado em 1985, Lélia nos traz uma enriquecedora análise da questão negra nas Igrejas Cristãs no Brasil. Sua perspectiva gira em torno da religião aliada ao imperialismo cuja finalidade traduz a “não mobilização da população” (GONZALEZ, 2018d, p. 242).

Assim, com um arco e flecha na mão, ela dispara precisamente (tiro de uma flecha só) sua crítica assinalando: a) a conversão enquanto busca de perspectiva, de saída; b) a predominância da negação da questão racial nas denominações protestantes; c) o deslocamento do enfrentamento e resolução de problemas para Cristo; d) a divisão entre dois mundos, o mundo de Cristo e o mundo lá fora pecaminoso; e) perpetuação das relações da sociedade dentro das igrejas; f) a proveniência das religiões afro-brasileiras aos demônios; g) a busca pelo paraíso como o lugar da segurança; h) fazer das igrejas um lugar do negro tentar isonomia e se “igualar” ao branco, “chamar o branco de irmão”; i) a rejeição ao Movimento Negro, pois ele divide as pessoas; j) a necessidade de identificação com o branco, e ela se faz via Jesus Cristo, via Evangelho, via Bíblia; e k) as Igrejas como movimentos reativos e conservadores (GONZALEZ, 2018d, p. 239-243).

Lélia Gonzalez nos apresenta assim a grande complexidade que pode ser encontrada na relação das/os negras/os nos caminhos de Cristo no Brasil. Na qualidade de “subterfúgio” de existência no espiritual, tal caminho pode direcionar a uma alienação do presente, ou lançar-se sobre o futuro, a escatologia. O contraste dos mundos colocados, não raramente, por muitas teologias cristãs no Brasil, ao invés de centrar a luta pelo direito de sua própria existência neste mundo, de encarar as desigualdades históricas, ela pode dar uma satisfação



alienante à/ao negro na medida em que a Igreja reproduz a política e a ideologia de embranquecimento.

Ao eleger elementos da “identidade negra” representação do inimigo, sinónimo de criminoso ou patológico, algo que já era constituído no Brasil desde o catolicismo – veremos um pouco com Abdias Nascimento – a Igreja desvia as almas para uma luta suicida do negro contra si mesmo. Tal luta é demonstrada na “introjeção de culpabilidade” por sua existência, num processo contínuo de desumanização, uma condenação já desde o nascimento, reforçada pelas instituições de herança colonial – todas aquelas que vieram com os colonizadores reiterando a presença destes, mesmo após a dissolução da administração colonial. De modo sutil e terrífico: “*Será que a gente tem culpa de ter nascido assim?*”

Não temos como responder o porquê das críticas dirigidas ao cristianismo não foram trabalhadas em seus textos escritos, somente em debates e aulas. De certo, Lélia também era muito envolvida com a militância, algo que ela se ocupou bastante. Mesmo diante dessa escassez, ao nos aproximarmos com sua obra, estamos atualizando a força de seu pensamento no sentido de contribuir com a questão racial e as religiões “ocidentais” no Brasil.

A partir de sua obra, ela nos impele a compreender o “caminho de Cristo”, não apenas como um processo pacífico de conversão e aceitação em comunidade religiosa, mas implica num abandono gradual e contínuo dos saberes populares e tradicionais à medida que se aproxima da reprodução dos “caminhos de penitência de Jesus Cristo. Logo o que é crucificado na Páscoa, não é um pecado em geral, mas toda a sua negritude”.

3. Cristianismos por Abdias Nascimento

Abdias Nascimento foi poeta, escritor, dramaturgia, artista plástico, cineasta e ativista pan-africanista. Também lecionou como professor emérito na Universidade do Estado de Nova York e atuou politicamente tanto na militância, com a Frente Negra brasileira em São Paulo e o Teatro Experimental do Negro no Rio de Janeiro. Além disso, atuou no campo da política institucional no legislativo e executivo, no Brasil e no Estado do Rio de Janeiro.

Para nossa pesquisa, selecionou-se o “Documento 3” intitulado “Considerações não sistematizadas sobre arte, religião e cultura afro-brasileiras” (p. 108-181) do livro “O



quilombismo” (2019), e o capítulo II “Escravidão: o mito do senhor benevolente” (p. 48-60), o capítulo XI “Sincretismo ou folclorização?” (: 108-113) e o capítulo XII “A bastardização da cultura afro-brasileira” (p. 114-122) do livro “O genocídio do negro brasileiro” (1978). Destaca-se os títulos dos capítulos pois eles mesmos são significativos e nos indicam (antecipam) em certa medida o domínio cuja questão irá se desenvolver.

Diferentemente de Fanon e Lélia, não pudemos eleger uma obra mais ou menos expressiva. A nível de densidade e espessura da palavra e análise, de número de palavras e frases dedicadas à exploração científica, ambos os livros nos apresentam semelhante engajamento. E o porquê isso acontece em Abdias? Acreditamos que é devido à relevância que nosso multifacetado autor assume em relação ao culto afro-brasileiro – “ao evocar o culto, estou me referindo a todo aspecto ritualístico das culturas africanas no Brasil” (2019, p. 109).

Se compreendermos a centralidade que a religião se constitui na maior parte das tradições africanas, como organizadora da vida social, a entenderemos no sentido de suporte ontológico, “o que lhe dá dignidade humana” (NASCIMENTO, 2019, p. 115). Assim, ela será o elo com nossa ancestralidade, com as marcas africanas trajadas no corpo. Ela indicará uma outra possibilidade de existência, por isso nesta, a língua ainda é preservada, é a própria persistência, resistência e criação, nos valores africanos desde o século XVI. Não é África totalmente, é a história do Brasil e de África num contínuo na mesma medida de produção de discontinuidades.

Separámos, então, eixos pelos quais os textos se interseccionam. Sua pedra angular gira em torno da imobilização e aceitação dos negros à sua condição de escravizado – por natureza, para alegria de Aristóteles – durante o regime colonial. De início, para garantir o funcionamento do imperialismo, o batismo exerce papel central desde os portos africanos em grande escala de conversão. O caráter compulsório do batismo¹⁷ serve a diversos fins: 1) escravidão espiritual como parte da escravidão física; 2) primeiro passo da orientação “aculturativa”; 3) fazer do caminho branco todos os destinos possíveis, além da exploração de seu trabalho; 4) conceder humanidade aos africanos; e 5) purificação da suposta culpa dos africanos (NASCIMENTO, 2019, p. 122-137)

¹⁷ Há de se questionar a perpetuação do batismo compulsório pouco após o nascimento das crianças ainda nos dias de hoje.



O caminho de Cristo é o caminho para tornar-se branco, tentativa desenfreada de restaurar uma humanidade perdida da qual se é culpado. Pois, negro, enquanto categoria criada é sinônimo de sangue “infecto”, é destituição de condição humana (2019, p. 121). No batismo, o negro é limpo até torna-se branco (NASCIMENTO, 1978, p. 53). Qual a base desse caminho? “A imitação de Cristo”. Abdias nos traz uma passagem muito expressiva do Padre Antônio Vieira:

Escravos, estais sujeitos e obedientes em tudo a vossos senhores (...) porque nesse estado em que Deus vos pôs, é vossa vocação semelhante à seu Filho, o qual padeceu por nós, deixando-vos o exemplo que haveis de imitar (...) Deveis dar infinitas graças a Deus por vos ter dado conhecimento de si, e por vos ter tirado de vossas terras, onde vossos pais e vós viveis como gentios, e vos ter trazido a esta, onde, instruídos na fé, vivais como cristãos e vos salveis (1978, p. 52).

Assim, não há contradição alguma, o tornar-se branco não é garantido de todo no batismo, antes um contínuo na busca da Salvação e exata medida de sua sujeição. A Salvação é o destino do batismo. Logo, temos dois caminhos de Cristo, um para o branco e um para o negro. Uma distinção hierárquica entre cristãos, pois os brancos são como Deus, a quem os escravizados têm de servir (1978, p. 53). Além disso, a concepção de nascermos em pecado, por exemplo, coloca o negro numa dívida impagável de sua absolvição por apenas ser negro. Numa dívida não apenas com Deus, mas com o branco que na sua bondade o salvou dos caminhos, do país do demônio – ou até os libertou da escravidão. Ajoelha-se perante o Deus-homem-branco para suplicar-se seu perdão da doença incurável – no frigidar dos ovos, que ele mesmo seduziu, impôs e produziu.

Portanto, é necessário, desde o início tomar como inimigo o negro e tudo que lhe é atribuído, noção aliada ao imperialismo/colonialidade. Incita-se o ódio entre os negros, sua fragmentação, a fim de imobilizá-los e facilitar sua exploração. Justaposto a isso, o proselitismo cristão, amparado pelas forças coloniais, ao não admitir a coexistência pacífica com outras religiões (NASCIMENTO, 1978, p. 110), bem como disputa por adeptos, cada vez mais inculcou nas raízes do imaginário brasileiro, um ódio e desprezo contra as religiões de

matrizes africanas¹⁸. O que aliado ao racismo, sedimentou uma aversão sem igual ao negro e tudo aquilo que lhe é associado, ou seja, sua tudo que advém de suas culturas.

Em sua análise, ele continua, se cristo pôde ser concebido como um escravo, ou ainda, se Jesus “sem dúvida alguma era negro”, as práticas dos cristãos de rejeição contra o negro eram sem dúvidas uma rejeição ao próprio Jesus (NASCIMENTO, 2019, p. 121). O que o batismo, junto com o colonialismo, fez – ou pelo menos tentou fazer – foi dessacralizar tudo que é africano para facilitar a sua venda e comércio, não só do corpo de África, como sua terra, sua alma, seu sangue, sua força, sua cultura, sua dança, sua música, seus deuses, seus homens, suas mulheres e suas crianças. “Nada é sagrado para a civilização ocidental branca e cristã” (NASCIMENTO, 1978, p. 119).

Agora fica mais fácil de compreender as diversas ações que visam mascarar o desprezo branco: 1) a imposição sincrético-religiosa, pois não havia paridade das religiões; 2) a atitude das irmandades religiosas (como a do Rosário e Benedito) que por meio das “nações” julgava os escravizados indisciplinados; 3) a permissividade para as “festas” e descanso aos domingos visando a diminuição da taxa de mortalidade; 4) a política assimilacionista da Igreja Católica, atuando mais com os indígenas do que com os africanos; e 5) definição de fetichismo para as religiões de matrizes africanas enquanto que as mesmas definições podem, mas não foram, aplicadas à Igreja Católica (NASCIMENTO, 1978; 2019).

Por isso, é “natural” ter havido uma grande aversão ao concurso *Cristo Negro* (2019, p. 132), a presença de escravizados nas instituições religiosas (2019, p. 121), e a criação de livros infantis cujo Jesus é usado “para reforçar o rebaixamento do negro e realçar a supremacia branca” (2019, p. 143-4). Se vos perguntais porque os africanos aceitavam o batismo, uma vez mais, e insistimos nisso, “subterfúgio”: “os escravos tiveram que aprender depressa o catecismo da aculturação a fim de tentarem melhorar as condições de seu sofrimento; adotando a religião estranha e cultuando os deuses brancos do colonialismo, talvez houvesse possibilidade de escapar do massacre” (2019, p. 137).

¹⁸ O modo como as Igrejas Pentecostais trazem um espírito combativo, ao invés de produzir uma luta pelos direitos, como fora nos EUA, sedimentou-se nas bases racistas brasileiras e re-forçaram ainda mais o racismo.



4. Cristianismos por Ramón Grosfoguel

Ramón Grosfoguel nasceu em 1956 e é um sociólogo porto-riquenho. Graduou-se em Sociologia na Universidade de Porto Rico em 1979 e obteve o título de Mestre em Estudos Urbanos pela Universidade Temple nos Estados Unidos, em 1986, sua dissertação abordou sobre o processo e urbanização de Porto Rico entre 1898 e 1980.

Seus estudos se concentram num giro de cenário, por meio da perspectiva negra e indígena na América, e seu processo de desenvolvimento para se sobrepôr ao sistema-mundo moderno/colonial, esse que se perpetua com grande proporção até os dias de hoje e que atua com a ideia de centralização de conhecimento e desqualificação de grupos a partir da ideia de raça. Muito preciso com o domínio de seus trabalhos, Ramón Grosfoguel é fiel a sua proposta em cada um deles.

Dentre seus trabalhos e publicações, selecionamos dois de seus artigos que acreditamos serem um pouco mais expressivos com relação ao cristianismo. Em “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas”, ele faz importantes distinções muito úteis a qualquer pesquisador interessado no cristianismo como objeto. Vamos acompanhar!

De início precisamos compreender que ele circunscreve tanto a religião, quanto outras tantas formas de hierarquias globais no marco da expansão colonial. Foi a colonização/colonialismo que trouxera todas estas formas de organização hierárquicas: formação de classes, divisão internacional do trabalho, sistema interestatal de organizações político-militares, divisão étnico-racial global, hierarquia sexual, espiritual, epistêmica e linguística (GROSFOGUEL, 2008, p. 122-3), de gênero, médica etc (GROSFOGUEL, 2019). Mais ainda, tão-somente no marco 1492 que a colonialidade/modernidade inicia seu processo de constituição. Equivalendo modernidade e colonialidade, Grosfoguel nos conduz:

A modernidade/colonialidade é um projeto civilizatório que se produz no calor da violência e difunde com a violência em uma escala planetária que gerou a expansão colonial europeia para produzir vida (embora sejam vidas mediocres) nas zonas do ser e morte prematura nas zonas do não-ser (...) [ela] se produz na relação de dominação do “ocidente” sobre o “não Ocidente” (GROSFOGUEL, 2019, p. 61-2).

O porto-riquenho, na esteira de Wallerstein, assume a teoria do sistema-mundo como alternativa à compreensão eurocêntrica de Estado-nação e sociedade. “Já sabemos que a pretensão de um Estado de que sua identidade corresponda à identidade da população dentro de suas fronteiras é uma ficção eurocêntrica do século XIX” (GROSFOGUEL, 2019, p. 55). Dito isto, podemos avançar um pouco mais em suas análises quanto ao cristianismo.

Devemos abrir mão da identificação da hierarquia espiritual somente presente entre cristãos e não cristãos, visto que os cristianismos se tornam a religião *par excellence* do Ocidente, a religião do homem branco europeu. Se o racismo se configura na colonialidade, o princípio constitutivo ordenador das relações de dominação da modernidade (GROSFOGUEL, 2019, p. 59), portanto, ele também irá produzir uma divisão interna entre cristãos. Dividindo os cristãos em *typos*¹⁹, vamos ter cristãos, por natureza, nas zonas do ser e do não-ser.

Dissemos que a modernidade e todo seu aparato inaugura-se com a modernidade/colonialidade, será esta o eixo e fio condutor pelo qual as diversas forças convergirão? Grosfoguel nos sugere uma distinção conceitual entre cristianismo e cristandade, para pontuar essa convergência; identifica o cristianismo com a tradição religiosa e a cristandade com a transformação do cristianismo em “ideologia dominante utilizada pelo Estado” (nota 3, GROSFOGUEL, 2016, p. 28). Acreditamos que ele faz essa distinção em respeito a autores como Boaventura de Sousa Santos e Enrique Dussel, visto que estes propõem uma renovação teológica do cristianismo em direção – aos primeiros olhos – a um ecumenismo radical e potencial emancipatório.

Tratando-se de convergência, filósofos e teólogos europeus entre o século XVI e XVIII, em mutabilidade recíproca, forneceram diversas sistematizações de pensamentos (des)escritos em textos edificando uma concepção de Deus e/ou do Homem. Descartes, um dos filósofos centrais da modernidade, fincou – o que já estava sendo fomentado desde o Renascimento – o conhecimento no “Eu”, e não mais no Deus cristão. Novo fundamento do conhecimento, o irredutível “Eu” pode agora produzir conhecimento universal, verdadeiro e objeto, acima de todas as coisas (GROSFOGUEL, 2016, p. 28), um novo Olho de Hórus

¹⁹ Uso esse termo para descrever categorias universais de classificação hierárquica (de poder) que sobresscrevem, de cima para baixo, um atributo, qual seja, como hipóstase.



(*Udyat*). O que também só foi possível graças ao imperialismo: “Uma vez que os europeus conquistaram o mundo, assim o Deus do cristianismo se fez desejável como fundamento do conhecimento. Depois de conquistar o mundo, os homens europeus alcançaram qualidades “divinas” que lhes davam um privilégio epistemológico sobre os demais” (GROSFOGUEL, 2019, p. 31).

Percebendo esse movimento para a vivência (cristianismo → cristandade), na chamada Reconquista, a monarquia cristã espanhola sob o lema “pureza de sangue” propiciou condições epistemológicas necessárias para fazer uma nova divisão entre homens: a divisão religiosa (diferença de credo) para divisão intrarreligiosa (cristãos puros e cristãos convertidos) por meio da “árvore genealógica”²⁰, assim como a vigilância dos novos convertidos (GROSFOGUEL, 2019, p. 32 e 33). Quer dizer que o batismo por si mesmo não garante o “status cristão”, é preciso confirmar o tempo todo se é ou não é cristão decorrente de sua ascendência. Observamos então um tratamento diferenciado entre homens a depender de sua ascendência. É de suspeitar que isso não poderá ser reinterpretado para os negros!? Temos aí um protorracismo de base religiosa

A classificação social usada na época tinha relação com uma questão teológica de ter o “Deus equivocado” ou a “religião errada” para dividir a sociedade em grupos religiosos. Em suma, o que importa aqui é o discurso da “pureza do sangue”, usado na conquista de Al-Andalus, que foi uma forma de discriminação religiosa, mas ainda não era plenamente racista, pois não colocava em dúvida, de maneira profunda, a humanidade de suas vítimas (GROSFOGUEL, 2019, p. 33).

Ao aproximar o processo de conquista das Américas e de Al-Andalus, Grosfoguel observou métodos semelhantes de evangelização (“aniquilação da espiritualidade e epistemicídio”) (2019, p. 35-). O que havia de novo com relação às Américas é a concepção dos autóctones como “povos sem religião”. Se a religião é fator fundamental para os humanos, os desprovidos de religião, doravante, são desprovidos de sua condição humana. Assim, remove-os da categoria de humanos, consolidando o que o autor denomina de “racismo religioso” (GROSFOGUEL, 2019, p. 36).

²⁰ Engraçado que a estratégia de “caça” aos cristãos novos foi utilizada na Alemanha nazista à caça aos judeus.

Isso terá uma mudança significativa no que outrora foi chamado de “pureza do sangue”. Ele complementa: “com a emergência do conceito de “povos sem alma”, fez com que a questão deixasse de ser sobre confessar a “religião errada” e passasse a ser sobre a humanidade do vivente praticante da “religião errada” (2019, p. 37). O debate sobre ter ou não ter alma se expressou fortemente no famoso julgamento de Valladolid, em 1552, realizado e decidido pelos teólogos Bartolomé de las Casas e Gines Sepulva. Resultou disso, a escravização dos negros (sem alma), e cristianização dos índios (com alma primitiva) e suas inclusão nos sistemas de *encomiendas* (2019, p. 39). Por fim,

agora, a “pureza do sangue” estava relacionada às “pessoas sem alma”, tornando irrelevante a questão sobre o quanto essas pessoas teriam sido assimiladas pela cristandade. Era seu ser que estava sendo questionado, e sua humanidade declarada suspeita. Assim, a partir de então, eles não eram mais considerados cristãos verdadeiros ou iguais aos cristãos (GROSFOGUEL, 2019, p. 41).

Vivemos hoje as consequências destes pensamentos. Ao questionar a condição do outro, o europeu se colocou na posição de sujeito determinante do objeto, chancelou a ilusória isonomia de si, centrando-se suas discussões em torno do objeto. Àqueles que ousaram dentro de seu sistema implodi-lo não obstante foi colocado à margem. Semelhantes processos de imobilização, separação, expropriação e genocídio foi realizado dentro do “centro” para garantir sua coesão e força nuclear. Mas, mesmo dentro de um domínio, em seu núcleo, a subversão pode não ser extirpada.

Como algo considerado sem alma pode produzir saberes? Como uma alma primitiva pode produzir um conhecimento científico? Deve ser por isso que a religião cristã também seja contra a ancestralidade, como forma de atualização de saberes e experiências acumuladas não-cristãs. Contudo, a memória da dominação e de suas estratégias parecem estar guardadas na cultura e seus postulados ou enfileirados em ordem alfabética nas bibliotecas católicas e seus aparelhos ideológicos de hegemonia.



5. Cristianismos por María Lugones

María Lugones nasceu nos pampas da Argentina. Em sua formação, cursou bacharelado em Artes na área da Filosofia na Universidade da Califórnia em Los Angeles. Conquistou a titulação de mestra em Artes e doutoramento em Filosofia pela Universidade de Wisconsin em Madison. Mulher, filósofa, crítica social e feminista assumiu a cadeira de professora de literatura comparada, interpretação, cultura e filosofia dos estudos da mulher na Universidade de Binghamton em Nova York.

Se dedicou a dialogar com outras perspectivas que mostram a necessidade de produzir a história a partir da visão do colonizado e não mais do colonizador, num giro afro-indígena. Principalmente para compreender os efeitos do processo colonizador, ocidental cristão aos povos ameríndios e negros escravizados e imigrantes forçados do atlântico. Em seus estudos, argumenta sobre a racionalidade civilizadora colonial, sobre quem diz o que é ou não humano, os que possuem alma e os sem alma e os saberes dos povos, para além do cientificismo euro-americano.

As consequências do cristianismo para alguns grupos são mais avassaladoras que para outros, o foco do poder cristão em produzir certos corpos incide diretamente na diferenciação dos mesmos corpos, zoneados em ser e não-ser. Aqueles destituídos de um ideário cristão é logo subalternizado em condições de estar à margem, objeto do outro. Desde muito cedo, observa-se a distinção entre cristãos, não por espécie, tal qual o racismo dispõe, mas por hierarquias de diferenciação e produção de abjetos, entre homens e sua “inversão humana” (LUGONES, 2014, p. 937). Basta ver o que os “mais influentes teólogos” diziam sobre as mulheres, ou mais especificamente, um dos seus principais sistematizadores e fabricante de conceitos, Santo Agostinho.

Por exemplo, a idealização do sexo sem paixão, o modelo do sexo único e a defesa da virgindade vão sedimentando bases pelas quais o colonialismo enxergou e tratou os colonizados, os considerando excessivamente sexuais (nota 4, LUGONES, 2014, p. 937). E isso não só teve consequências coloniais específicas no sexo, mas também na própria organização das tribos autóctones, visto que muitas tribos Indígenas preservavam uma organização mais igualitária e ginocrática. Em “Colonialidade e gênero”, com o apoio de

Paula Gunn Allen, Lugones vai descrevendo a importância da entrada da religião para a instauração da administração colonial e submissão das tribos ao patriarcalismo cristão: 1) primazia do masculino sobre o feminino como elemento criador; 2) destruição das instituições, governos tribais e suas respectivas filosofias; 3) expropriação de suas terras; e 4) destruição da estrutura de clãs para família nuclear cuja liderança é masculina (LUGONES, 2008, p. 89-90).

A estratégia da conversão aliada à fome, enfermidade e o dismantelamento das instituições foram determinantes para providenciar esses processos. Há de se questionar novamente, se a conversão também não ocorreu mediante situações críticas, como que por uma dose e tentativa de esperança frente ao sofrimento e a morte.

A transformação civilizatória justificava a colonização da memória e, conseqüentemente, das noções de si das pessoas, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica. Assim, à medida que *o cristianismo tornou-se o instrumento mais poderoso da missão de transformação*, a normatividade que conectava gênero e civilização concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais (LUGONES, 2014, p. 938, grifo nosso).

O mais poderoso instrumento para transformação dos ameríndios, africanos em categorias de subalternidade, o cristianismo, não sozinho, sentenciou a colônia e tudo que é fruto de sua terra de Mal, em contraposição ao Bem que ele representava. Marcou, maniqueísticamente, a sexualidade feminina como maligna, sua imagem era semelhante a Satanás, que as vezes lhe possuía (LUGONES, 2014, p. 938). Desse modo a missão de cristianização não só promoveu a conversão, mas junto com outras forças coloniais, deu início ao voraz “processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos” (LUGONES, 2014, p. 939).

Lugones nos mostra que a proposta de alargar as conseqüências e complexidades envolvidas na expansão colonial e a “missão civilizadora” só pode ser empreendida caso mudemos nossos pressupostos de análise, considerar as diversas funções e articulações para



promover um certo *typo* de corpo. É o que ela propõe por exemplo com o conceito de colonialidade de gênero, para fazer aparecer outras nuances para além do acesso sexual às mulheres (LUGONES, 2014, p. 936).

Considerações

Destruir a memória dos governos, das relações e das vidas anteriores, para uma nova vida(?), com um novo nome, cristão, tirar do corpo suas marcas, seus saberes. A colonização via religião foi o centro da do processo de colonialidade do pensamento, o principal instrumento de colonização como missão civilizadora, mais que a violência física, pois ela muda o sentido da luta, da resistência, e mais que isso, assegura e lança ao colonialismo à colonialidade. A estruturação burocrática e hierárquica que a Igreja Católica herda dos Romanos, junto com a história da Península Ibérica, Al-Andalus, contribuiu de modo eficaz para que a dominação dos corpos pudesse proceder sem a necessidade da intervenção direta da força, uma vez que os espíritos estão/são colonizados, eles mesmos se encarregam de salvaguardar o colonialismo e de fazê-lo perpetuar. As instituições ainda guardam os valores, mas será que uma vez destituídas nos libertaremos da colonialidade? os corpos e almas dominadas só produziram erros originais?

De certo que, em teoria, os valores racistas/cristãos podem se perpetuar independente da Instituição da Igreja, ele está enraizado na modernidade/colonialidade, em quase todas as instituições. Historicamente, pode-se dizer que a cristandade foi a principal responsável pela formação das imagens e sua internalização nos próprios colonizados durante o regime colonial, posto que foi cada vez mais substituído pela ciência e pela escola enquanto conformação da ideia, das relações de poder ideológico. Isso não quer dizer que a influência e importância da Igreja morreu. Pelo contrário, ela agora tem aliados fortíssimos (PY, 2020b). No caso da formação social brasileira isso é muito expressivo.

Na contramão e des-vio da modernidade/colonialidade, as experiências populares dos povos originários e comunidades tradicionais, dos terreiros, ruas, marquises, favelas, possibilitaram a reprodução da vida, das existências em seus múltiplos territórios construindo outros saberes, epistemologias que não uma unicamente ocidental, muito mais fruto do cruzo

transatlântico, de epistemologias num mesmo xirê, numa mesma dança, num mesmo jogo de capoeira, mas fique esperto, nas lei das ruas, redes camponesas, quando se joga, joga pra ganhar.

As/os autoras/es apresentados nos mostram a complexidade que é tratar a religião como objeto de estudo. Ao contrário da prerrogativa de isolar um objeto para estudá-lo, tal como nas ciências exatas, o que só reitera que qualquer análise está fadada a generalidades e perspectivas muito superficiais. Além disso, caso trate o campo problemático apenas em sentidos abstratos, universais, comete-se o equívoco de formas sem conteúdo. É um ponto em comum entre nossos autores, não se separar da vivência, da experiência, em direção a uma perspectiva emancipatória.

Embora as/os autoras/es apresentados apresentem em suas análises “múltiplas escalas”, ou inter-escalas, especialmente em Abdias, Lélia e Fanon, a experiência vívida e cotidiana do negro ganha enorme destaque. É como se eles se perguntassem: “e agora negra/o?” Lançando na experiência e tensão entre alienação e libertação, procurando construir nos caminhos cotidianos meios de superar sua condição histórica.

Em Lugones encontramos uma enorme preocupação de abrir mais e mais complexidades, possibilitar uma visão cada vez mais acurada, mais comprometida com o tecido no qual os fenômenos se desenrolam. De modo semelhante ao mesmo tempo diferente, preocupado mais enfaticamente de modo inter-escalar, Grosfoguel precisamente aponta para nossa própria constituição no tecido da história, a todo momento evita “cair em tentação” da modernidade/colonialidade, ou mais ainda na ilusão da anti-modernidade.

Num grande relato podemos inter-por as perspectivas, que são muitas, mesmo se tratando de um suposto mesmo objeto, numa grande linha multiescalar alcançando dimensões psicológicas, sociológicas e históricas que fazem de nossa vida o que são, assim como nossa própria libertação.

Pelo batismo, por exemplo, cada autor vai nos dar uma perspectiva complementar que faz do batismo/conversão não um ato, mas todo um sistema que deu início a destruição, redução, genocídio, de milhões de pessoas. Questionamos então, será hoje, o batismo ainda uma ferramenta do colonizador? Devemos nos livrar de vez da cristandade e seus valores?



Será que o caminho de Cristo é essencialmente branco? Não há possibilidade de superação da colonialidade dentro do cristianismo? Pensar a partir de outras epistemologias religiosas é também um grande caminho para a libertação?

Referências

- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Introdução - Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, pp. 55-77, 2019.
- BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.
- FANON, Frantz. **Pele negra máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, Frantz. **The wretched of the earth**. Londres: Penguin Books, 1967.
- GONZALEZ, Lélia. Cidadania de segunda classe. In: GONZALEZ, Lelia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa...** São Paulo: Editora Filhos da África, pp. 345-362, 2018a.
- GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho. In: GONZALEZ, Lelia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa...** São Paulo: Editora Filhos da África, pp. 54-76, 2018b.
- GONZALEZ, Lélia. De Palmares às escolas de samba, tamos aí. In: GONZALEZ, Lelia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa...** São Paulo: Editora Filhos da África, pp. 119-121, 2018c.
- GONZALEZ, Lélia. Debate: A cidadania e a questão étnica. In: GONZALEZ, Lelia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa...** São Paulo: Editora Filhos da África, pp. 230-254, 2018d.
- GONZALEZ, Lélia. Festas afro-brasileiras. In: GONZALEZ, Lelia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa...** São Paulo: Editora Filhos da África, pp. 298-303, 2018e.
- GONZALEZ, Lélia. Mulher negra: Um retrato. In: GONZALEZ, Lelia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa...** São Paulo: Editora Filhos da África, pp. 28-33, 2018f.
- GONZALEZ, Lélia. O Movimento Negro na última década. In: GONZALEZ, Lelia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa...** São Paulo: Editora Filhos da África, pp. 142-179, 2018g.
- GONZALEZ, Lélia. Taí Clementina, eterna menina. In: GONZALEZ, Lelia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa...** São Paulo: Editora Filhos da África, pp. 130-133, 2018h.



GONZALEZ, Lélia. Uma viagem à Martinica. In: GONZALEZ, Lelia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa...** São Paulo: Editora Filhos da África, pp. 392-396, 2018i.

GROSGUÉL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, vol. 31, n. 1, Janeiro/Abril, 2016.

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** [Online], 80, 2008.

GROSGUÉL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Org.: Joaze Bernardino-Costa, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel. Belo Horizonte: Autêntica Editora, pp. 55-77, 2019.

HOBBSBORN, Eric. **Tempos fraturados: cultura e sociedade no século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, Bogotá – Colombia, No.9, 73-101, julio-diciembre, 2008.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos à Wittergenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MIGNOLO, Walter D. A geopolítica do conhecimento e a diferença colonial. **Revista lusófona de educação**, v. 48, n. 48, 2020, p. 187-224.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. **Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO**, Buenos Aires, 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf>. Acessado em: 15/04/2020.

PY, Fábio. **Pandemia cristofascista**. São Paulo: Recriar, 2020a.

PY, Fábio. Bolsonaro's Brazilian Christofascism during the Easter period plagued by Covid-19. **International Journal of Latin American Religions**, v. 4, p.318-334, 2020b.

PY, Fábio. The Current Political Path of an Ultra-Catholic Agent of Brazilian Christofascism Father Paulo Ricardo. **International Journal of Latin American Religions**, v.6, 2021.

SIMAS, Luiz A.; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.



WIRTH, Lauri Emílio. **Religião e epistemologias pós-coloniais**. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, p. 129-142, 2013.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Este trabalho está licenciado com uma Licença [Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Artigo recebido para publicação em: 03 de novembro de 2021.

Artigo aprovado para publicação em: 28 de novembro de 2021.