

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

JONES FARIA MENDONÇA



O ENSINO RELIGIOSO NAS INSTITUIÇÕES DE ENSINO PÚBLICAS:  
CONTRIBUIÇÕES DAS TEORIAS DECOLONIAIS

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação Profissional da Faculdade Unida de Vitória – 09/08/2022.

VITÓRIA-ES

2022

JONES FARIA MENDONÇA

O ENSINO RELIGIOSO NAS INSTITUIÇÕES DE ENSINO PÚBLICAS:  
CONTRIBUIÇÕES DAS TEORIAS DECOLONIAIS

Certificado pelo Programa de Pós-Graduação Profissional da Faculdade Unida de Vitória – 09/08/2022.



Trabalho de Conclusão de Curso na forma de Dissertação de Mestrado Profissional como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões. Faculdade Unida de Vitória. Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões. Área de Concentração: Religião e Sociedade. Linha de Atuação: Religião e Espaço Público.

Orientador: Osvaldo Luiz Ribeiro

VITÓRIA-ES

2022

Mendonça, Jones Faria

O ensino religioso nas Instituições de Ensino Públicas / Contribuições das Teorias Decoloniais / Jones Faria Mendonça. -- Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2022.

viii, 116 f. ; 31 cm.

Orientador: Osvaldo Luiz Ribeiro

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2022.

Referências bibliográficas: f. 99-116

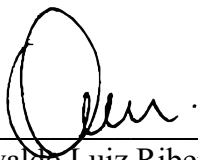
1. Ciências das religiões. 2. Religião e espaço público. 3. Colonialismo.
4. Colonialidade de poder. 5. Matriz colonial de poder. 6. Religião e política.
7. Campo religioso. 8. Ensino religioso. - Tese. I. Jones Faria Mendonça. II. Faculdade Unida de Vitória, 2022. III. Título.

JONES FARIA MENDONÇA

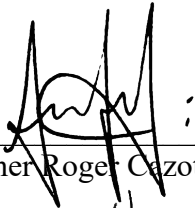
O ENSINO RELIGIOSO NAS INSTITUIÇÕES DE ENSINO PÚBLICAS:  
CONTRIBUIÇÕES DAS TEORIAS DECOLONIAIS

Trabalho de Conclusão de Curso na forma de  
Dissertação de Mestrado Profissional como  
requisito parcial para obtenção do grau de  
Mestre em Ciências das Religiões. Faculdade  
Unida de Vitória. Programa de Pós-Graduação  
em Ciências das Religiões. Área de  
Concentração: Religião e Sociedade. Linha de  
Atuação: Ensino Religioso.

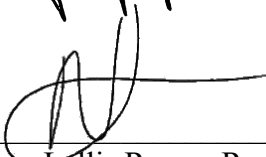
Data: 09 ago. 2022.



Osvaldo Luiz Ribeiro, Doutor em Teologia, UNIDA (presidente).



Kenner Roger Cazotto Terra, Doutor em Ciências da Religião, UNIDA.



Nelson Lellis Ramos Rodrigues, Doutor em Sociologia Política.



Aos meus pais e aos meus dois irmãos, que se foram tão cedo e de forma tão abrupta. À minha esposa, sempre compreensiva e paciente enquanto eu me debruçava sobre os livros em busca de conteúdo para este trabalho. Aos meus filhos, Gustavo e Sofia.

## AGRADECIMENTO

À Faculdade Unida de Vitória, seu corpo docente, direção e administração, pela qualidade profissional e pela oportunidade de estudar em tão distinta Instituição de Ensino.

É com profunda admiração e respeito que reservo um agradecimento especial ao meu orientador, professor Osvaldo Luiz Ribeiro, pela paciência, pela orientação meticulosa e por ter ampliado meus horizontes no campo da pesquisa. Obrigado, professor, por todo o incentivo. Sem ele eu não teria chegado até aqui.



## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo a busca por contribuições das teorias decoloniais – especificamente do conceito de “colonialidade de poder” elaborado por Aníbal Quijano – para o Ensino Religioso tal como proposto pela BNCC. A partir do início da colonização europeia do território atualmente ocupado pelo Brasil, os povos originários e escravizados trazidos do continente africano foram submetidos ao trabalho forçado, à deportação coletiva e à subalternização cultural. A pesquisa supõe que essa subalternização ainda é perceptível nos discursos, nas ações, nos códigos legislativos, nos costumes, e que possui relação com a aliança histórica entre o cristianismo e o poder temporal, cujos laços só foram desfeitos oficialmente no Brasil no final do século XIX, a partir da promulgação da Carta Constituinte de 1891. A pesquisa supõe ainda que mesmo após uma série de avanços no âmbito legislativo, os grupos religiosos minoritários, sobretudo de origem afro-indígena, ainda sofrem com o preconceito, a discriminação e a violência historicamente construídos. A partir dessa constatação, propõe que as teorias decoloniais podem contribuir para que o Ensino Religioso nas instituições de ensino públicas não apenas valorize as culturas silenciadas, mas que seja capaz de conscientizar os educandos quanto os processos históricos que produziram uma subalternização cultural que coloca os saberes oriundos do eixo europeu/estadunidense no topo da hierarquia de poder, dificultando o diálogo e a promoção da diversidade cultural e religiosa.

Palavras-chave: Colonialismo. Colonialidade de poder. Matriz colonial de poder. Religião e política. Campo religioso. Ensino Religioso.

## ABSTRACT

*This work aims to search for contributions of decolonial theories – specifically the concept of "coloniality of power" developed by Aníbal Quijano – for Religious Education as proposed by the BNCC. From the beginning of the European colonization of the territory currently occupied by Brazil, the native and enslaved peoples brought from the African continent were subjected to forced labor, collective deportation and cultural subordination. The research assumes that this subordination is still perceptible in speeches, actions, legislative codes, customs, and that it is related to the historical alliance between Christianity and temporal power, whose ties were only officially ruptured in Brazil at the end of the XIX century, from the promulgation of the Constitution of 1891. The research also supposes that even after a series of advances in the legislative scope, the minority religious groups, mainly of Afro-indigenous origin, still suffer from prejudice, discrimination and violence historically built. Based on this finding, it proposes that decolonial theories can contribute so that Religious Education in public educational institutions not only values silenced cultures, but be capable of making students aware of the historical processes that produced a cultural subordination that places knowledge coming from the European/American axis at the top of the hierarchy of power, hindering dialogue and the promotion of cultural and religious diversity.*

**Keywords:** Colonialism. Coloniality of Power. Colonial matrix of power. Religion and politics. Religious field. Religious education.



PPGPCR  
Faculdade Unida de Vitória



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 COLONIALISMO E COLONIALIDADE .....	13
1.1 Colonialismo, anticolonialismo e os estudos pós-coloniais .....	14
1.1.1 Do colonialismo ao imperialismo moderno .....	15
1.1.2 Resistências anticoloniais .....	18
1.1.3 Edward Said e o orientalismo .....	21
1.2 Colonialidade, decolonialidade e religião .....	25
1.2.1 A colonialidade de poder.....	26
1.2.2 Colonialidade de poder, eurocentrismo e classificação social .....	31
1.2.3 Colonialidade de poder e religião .....	33
2 COLONIALISMO, COLONIALIDADE E RELIGIÕES NO BRASIL.....	39
2.1 Catolicismo, ideologia e política .....	40
2.1.1 A Igreja e o poder temporal na Europa.....	41
2.1.2 A Igreja, as Cruzadas e a “limpeza de sangue” na Península Ibérica.....	45
2.1.3 A Igreja católica e a colonização no Brasil .....	50
2.2 Protestantismo, ideologia e política.....	54
2.2.1 A introdução do protestantismo no Brasil .....	56
2.2.2 O pentecostalismo e a reconfiguração do campo religioso .....	60
2.2.3 O cristianismo, a política e a “tentação neocolonial” .....	65
3 PROPOSTAS PARA UM ENSINO RELIGIOSO DECOLONIAL.....	71
3.1 O Ensino Religioso na legislação brasileira .....	72
3.1.1 A Constituição Federal de 1988 .....	73
3.1.2 A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.....	77
3.1.3 A BNCC e a Resolução CNE/CP 5/2018 .....	80
3.2 O Ensino Religioso e a colonialidade de poder .....	84
3.2.1 Colonialidade de poder, hierarquias étnico-raciais e Ensino Religioso .....	85
3.2.2 Decolonialidade e Ensino Religioso.....	90
CONCLUSÃO.....	96
REFERÊNCIAS .....	99

## INTRODUÇÃO

Na frota de Pedro Álvares Cabral que desembarcou na “costa do pau-brasil”, em 1500, vieram oito franciscanos, acompanhados do Frei Henrique de Coimbra, religioso responsável pela celebração da primeira missa no país. Em 1549 chegaram os jesuítas, liderados por Manuel de Nóbrega, no momento em que a Coroa Portuguesa havia decidido colonizar a terra recém conquistada, sendo acompanhada pela catequização dos indígenas.<sup>1</sup> Desde cedo os jesuítas perceberam que a evangelização dos povos indígenas deveria envolver, antes de tudo, a doutrinação cultural, inclusive a linguística, uma vez que a língua dos nativos parecia inadequada para expressar categorias gramaticais, retóricas, teológico-políticas e metafísicas dos colonizadores.<sup>2</sup> Por volta de 1540 chegaram ao Brasil os primeiros negros africanos escravizados<sup>3</sup>, que subtraídos de sua terra e de seu ambiente cultural foram submetidos a um tratamento ainda mais brutal que o dos indígenas, não encontrando na Igreja – diz-nos Hoornaert – “nem apoio nem defesa”, sendo reduzido à pura mão de obra<sup>4</sup> e duramente reprimidos por suas crenças “mágico-religiosas”.<sup>5</sup>

Os jesuítas tiveram papel importante na catequese, na organização eclesiástica, nos aldeamentos e também nos colégios, sendo pioneiros na educação no Brasil até 1759, ano em que foram expulsos pelo Marquês de Pombal, primeiro-ministro português interessado na laicização e modernização do ensino.<sup>6</sup> Mas foi preciso esperar até janeiro de 1890 para que a relação entre a Igreja e o Estado – firmada por meio do Padroado – fosse desfeita, ao menos no âmbito jurídico.<sup>7</sup> Vale destacar que a aliança entre a Igreja e o Poder Temporal conhece uma longa trajetória, remontando ao século IV, período em que o cristianismo passou a gozar da proteção imperial, sobrepondo-se gradativamente aos antigos cultos romanos. Embora essa relação tenha sido marcada por não poucos atritos durante a Idade Média, a vinculação entre o poder temporal e a Igreja se manteve no Brasil mesmo após a declaração de independência, por

---

<sup>1</sup> HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der; BROD, Benno. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época, período colonial*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 33 e 46.

<sup>2</sup> AGNOLI, Adoni. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007. p.81.

<sup>3</sup> FILHO, Luiz Vianna. *O negro na Bahia: um ensaio clássico sobre a escravidão*. Rio de Janeiro/São Paulo: José Olympio editora, 1946, p. 41.

<sup>4</sup> HOORNAERT; AZZI; GRIJP; BROD, 1984, p. 80.

<sup>5</sup> MOURA, Clóvis. *Dicionário da escravidão no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004. p. 158, 159, 209 e 210.

<sup>6</sup> HOORNAERT; AZZI; GRIJP; BROD, 1984, p. 49 e 213.

<sup>7</sup> BRASIL. *Decreto nº 119-A, de 07 de janeiro de 1890*. [online].

meio de privilégios e benefícios materiais concedidos à Igreja<sup>8</sup>, como a manutenção do catolicismo como religião oficial do país, tal como expresso na Carta Constitucional de 1824<sup>9</sup>.

Diante da pressão externa, não sendo mais possível manter-se como única religião autorizada no Brasil, o catolicismo presenciou, no século XIX, a chegada de inúmeras denominações de matriz protestante provenientes das reformas luterana, calvinista e anglicana do século XVI, cujas formulações teológico-dogmáticas, estruturas litúrgicas de culto e códigos morais também vieram atreladas a ideologias político-econômicas alinhadas aos interesses de potências econômicas em ascensão.<sup>10</sup> No início do século XX diversos grupos religiosos cristãos nascidos a partir da fragmentação do protestantismo histórico foram introduzidos no Brasil, valorizando manifestações visíveis e sobrenaturais do Espírito Santo, exorcismos, curas, e prosperidade econômica como evidência do favor divino.<sup>11</sup> Em meados da década de 80, envolvidos na elaboração da Constituinte, grupos evangélicos começaram a manifestar grande disposição em se envolver na vida política do país, na tentativa de impor uma agenda comprometida com a defesa de suas convicções religiosas e pontos de vista sobre a sociedade.<sup>12</sup>

É a partir da relação entre o projeto colonial/imperialista, disputas no campo religioso e o ensino de religião que esta pesquisa se circunscreve, supondo que as antigas estruturas estabelecidas no Brasil durante o período colonial foram mantidas mesmo após a sua independência político-jurídica, com reflexos nos mais diversos campos da sociedade, sendo a religião utilizada como instrumento de legitimação dessas mesmas estruturas. Assim, este trabalho se desenvolve a partir do seguinte problema: como promover um Ensino Religioso nas instituições de ensino públicas que seja capaz de contribuir para romper algumas das antigas estruturas herdadas do período colonial, dando voz aos grupos historicamente silenciados, sobretudo povos indígenas e descendentes de africanos escravizados? A hipótese é que tais estruturas atuam como barreiras impeditivas a uma cultura de paz e que as teorias decoloniais podem trabalhar em diálogo com a legislação vigente e a BNCC, permitindo que o Ensino Religioso como componente curricular nas instituições de ensino públicas enriqueça e aprofunde a discussão a respeito do papel das tradições religiosas na esfera pública,

---

<sup>8</sup> HOORNAERT; AZZI; GRIJP; BROD, 1984, p. 160 e 161.

<sup>9</sup> BRASIL. [Constituição (1824)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Presidência da República. [online].

<sup>10</sup> BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismo*. In: BLANCARTE, Roberto (coord.). *Diccionario de religiones en América Latina*. México: FCE, El Colegio de México, 2018. p. 500 e 501.

<sup>11</sup> SOUZA, Berton de Oliveira. O Pentecostalismo na história brasileira: problemas de periodização e enfoques teórico-metodológicos. *Revista Brasileira de História das Religiões*. v. 8, a. 22, n. 22, p. 25-38, 2015.

<sup>12</sup> PIERUCCI, Antônio Flávio. *Representantes de Deus em Brasília: a Bancada Evangélica na Constituinte*. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Editora Husitec, 1996, p. 164.

considerando que os atos e orientações oriundos das lideranças religiosas repercutem em distintas esferas sociais, atuando como balizadores do comportamento.<sup>13</sup>

Como enquadramento teórico, a pesquisa usa o conceito de “colonialidade de poder” cunhado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, a noção de campo religioso de Pierre Bourdieu e a Base Nacional Comum Curricular (BNCC). Como método de observação científica adota a pesquisa bibliográfica e documental. No âmbito bibliográfico foram consultadas obras produzidas por teóricos interessados nos efeitos duradouros e ainda visíveis do projeto colonial nos territórios conquistados e sua relação com a religião. Inserem-se nesse espaço de pesquisa pensadores como Edward Said, Frantz Fanon, Aníbal Quijano, Walter Mignolo e Ramón Grosfoguel, dentre outros. A noção de campo religioso de Pierre Bourdieu contribuiu para explicitar o papel da religião – em especial do cristianismo – nas relações de poder. A pesquisa documental debruçou-se sobre diversos documentos legislativos e normativos tratando a respeito do ensino de religião nas instituições de ensino públicas, como Cartas Constitucionais, leis, portarias e a BNCC.

No primeiro capítulo a pesquisa busca apresentar o desenvolvimento teórico dos movimentos anticoloniais, pós-coloniais e decoloniais com a finalidade de expor e refletir a respeito do conceito de “colonialidade de poder” elaborado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano. O segundo capítulo pretende apontar possíveis papéis desempenhados pela religião cristã, desde que foi elevada ao *status* de religião oficial do Império Romano, no século IV, até os dias atuais, como força legitimadora de hierarquias sociais, políticas, culturais e sobretudo religiosas. O terceiro capítulo busca estabelecer diálogos entre as teorias decoloniais, a legislação vigente e a BNCC, que em suas “competências gerais da educação básica” propõe, dentre outras coisas, a valorização e a utilização “dos conhecimentos historicamente construídos sobre o mundo físico, social, cultural e digital para entender e explicar a realidade”, com a finalidade de “colaborar para a construção de uma sociedade justa, democrática e inclusiva”<sup>14</sup>.

A pesquisa supõe que o colonialismo deixou marcas profundas nos povos colonizados, e que, por isso, seus lugares também foram racializados, o que inclui o idioma, o espaço geográfico, os saberes, o comportamento, as formas de organização social e econômica e também a religião.<sup>15</sup> Mais do que isso, a pesquisa também considera que o cristianismo –

---

<sup>13</sup> BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília: Ministério da Educação, 2017d. p. 441 e 457.

<sup>14</sup> BRASIL, 2017d, p. 9.

<sup>15</sup> CARBALLO, Francisco; MIGNOLO, Walter. *Una concepción descolonial del mundo: Conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. 2014. p. 106.

religião trazida pelos colonizadores e que é adotada por quase 90% da população brasileira<sup>16</sup> – vem sendo instrumentalizada no Brasil desde o período da Conquista, na medida em que a religiosidade dominante tende não apenas a impedir a entrada de novas manifestações religiosas em seu espaço de domínio, mas também a justificar a hegemonia das classes dominantes, a manutenção da ordem política e a perpetuação e a reprodução da ordem social.<sup>17</sup> A perspectiva adotada por esta pesquisa não ignora a existência de movimentos cristãos surgidos ao longo da história que se impuseram contra a empresa colonial ou contra a promoção de classificações hierárquicas entre pessoas, idiomas, comunidades ou religiões. Trata-se, no entanto, de um recorte cuja finalidade é ressaltar um aspecto da religião dominante no Brasil desde a Conquista, cujo discurso predominante tem atuado como obstáculo à diversidade cultural e religiosa.



---

<sup>16</sup> Em 2010, ano em que foi realizado o último censo demográfico no Brasil, o IBGE registrou o percentual de 64,6 de católicos e 22,2% de evangélicos. Dos que se declararam evangélicos, 60% eram de origem pentecostal, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8% de evangélicos não determinados (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião*. 29 jun. 2012. [online]).

<sup>17</sup> BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 53, 58 e 70.

## 1 COLONIALISMO E COLONIALIDADE

O projeto de expansão marítima lusitano e espanhol, iniciado no final do século XV, deu início a uma disputa acirrada entre essas principais potências europeias, que após acordo firmado em 1494 decidiram dividir o mundo conquistado em dois hemisférios.<sup>18</sup> Mais tarde, com a inclusão de novos atores na disputa por terras, as potências europeias alcançaram posições hegemônicas nas dimensões política, econômica, militar e cultural na maior parte da África, da Ásia e das Américas.<sup>19</sup> Após o final da Segunda Grande Guerra, uma série de vozes anticoloniais se impôs contra as nações colonialistas lutando pela autonomia política e cultural. Esse movimento, cujos principais expoentes são Franz Fanon, Amílcar Cabral, Albert Memmi e Aimè Césaire, inspirou a elaboração de um conjunto de reflexões teóricas sobre as formas de dominação colonial e suas consequências, perceptíveis mesmo após a descolonização.<sup>20</sup>

Foi no impulso das críticas anticoloniais que nasceram os chamados estudos pós-coloniais, materializados nas reflexões de figuras como Edward Said<sup>21</sup>, Homi Bhabha<sup>22</sup> e Gayatri Spivak<sup>23</sup>, autores interessados em compreender as formas de dominação colonial tendo o discurso e a cultura como elementos centrais de suas análises.<sup>24</sup> No final da década de 70, inspirado pelo debate pós-colonial, sob a liderança de Ranajit Guha<sup>25</sup>, foi criado o Grupo de Estudos Subalternos<sup>26</sup> da Ásia Meridional, e na década de 90, pela iniciativa de intelectuais

<sup>18</sup> ABREU, Capistrano. *Capítulos da história colonial*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2009. p. 158.

<sup>19</sup> SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 40.

<sup>20</sup> BUENO, André. *Orientalismo conectado*. Rio de Janeiro: Edições Especiais Sobre Ontens, 2019, p. 101.

<sup>21</sup> Said despertou intenso debate sobre a experiência colonial e imperialista após a publicação de seu “Orientalismo”, em 1978. Sua tese básica consiste na defesa de que a exploração e a violência colonial são suportadas e talvez até mesmo impulsionadas por formulações ideológicas. VAN DOMMELEN, Peter. *Material Culture and postcolonial theory in colonial situations*. In: TILLEY, Christopher. *Handbook of material culture*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications, 2006. p. 106.

<sup>22</sup> Bhabha explorou o chamado “terceiro espaço” das situações coloniais, no qual se situam “processos de interação que criam novos espaços sociais para os quais novos significados são fornecidos” (VAN DOMMELEN. In: TILLEY, 2006, p. 107).

<sup>23</sup> Spivak escreveu, em 1985, seu ensaio seminal “Pode o subalterno falar?”, no qual destaca a importância de se dar voz aos colonizados. Tal perspectiva foi ignorada por Said em seu *Orientalismo*, mas tratada em “Cultura e imperialismo”: “O que deixei de fora em *Orientalismo* foi a reação ao domínio ocidental que culminou no grande movimento de descolonização em todo o Terceiro Mundo” (SAID, Edward. *Culture and imperialism*. New York: Vintage Books, 1993. p. 12).

<sup>24</sup> VAN DOMMELEN. In: TILLEY, 2006, p. 106-107.

<sup>25</sup> No ensaio que inaugura a obra “Subaltern Studies”, publicado em 1982, o historiador Ranajit Guha denuncia a “historiografia elitista” indiana (colonialista e nacionalista burguesa) por ocultar a capacidade de mobilização política das “classes subalternas e grupos que constituíam a massa da população trabalhadora” (GUHA, Ranajit. *Subaltern Studies I: writings on south Asian history and society*. Delhi: Oxford University Press, 1982, p. 4).

<sup>26</sup> O termo “subalterno” foi tomado dos “Cadernos da Prisão”, de Antonio Gramsci, usado como eufemismo para indicar o “proletariado”. A história subalterna é, portanto, “história de baixo”, na medida em que dá voz àqueles que foram escritos fora da história (PODDAR, Prem. *Subaltern Studies*. In: HAWLEY, John C. (edit.). *Encyclopedia of Postcolonial Studies*. London: Greenwood Press, 2001. p. 425).

latino-americanos residentes nos Estados Unidos, o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos.<sup>27</sup> Divergências internas provocaram uma cisão no grupo latino após uma conferência realizada em 1998.<sup>28</sup> Foi a partir dessa ruptura que surgiu a crítica decolonial, empenhada em decolonizar a epistemologia sul-americana.<sup>29</sup> Aníbal Quijano, um dos principais expoentes das teorias decoloniais, enfatiza que mesmo após a independência política, o colonialismo se manteve na forma de “colonialidade de poder e de saber”, na medida em que “para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder”<sup>30</sup>.

Este capítulo pretende apresentar os antecedentes históricos e o desenvolvimento teórico dos movimentos anticoloniais, pós-coloniais e decoloniais com a finalidade de refletir sobre o conceito de “colonialidade de poder”.

### 1.1 Colonialismo, anticolonialismo e os estudos pós-coloniais

O termo “pós-colonialismo” pode ser empregado tanto para se referir às experiências históricas da descolonização que se desenvolveram ao longo do século XX como para indicar uma série de reflexões surgidas na segunda metade do século XX, interessadas na longa experiência da colonização.<sup>31</sup> A primeira parte deste capítulo percorre o período histórico que vai desde as conquistas territoriais de Portugal e Espanha, no final do século XV<sup>32</sup>, até a formulação das primeiras teorias pós-coloniais, cujo principal expoente é Edward Said.

<sup>27</sup> SANTOS, Boaventura de Souza. *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 171.

<sup>28</sup> Grosfoguel expõe algumas das razões da ruptura: “Com algumas exceções, eles produziram estudos sobre o subalterno, em vez de estudos com e de uma perspectiva subalterna. [...] Ao privilegiar os pensadores ocidentais como seu aparato teórico central, eles traíram seu objetivo de produzir estudos subalternos” (GROSFOGUEL, Ramón. *The epistemic colonial turn*. In: MIGNOLO, Walter; ESCOBAR, Arturo (edit.). *Globalization and the colonial option*. London/New York: Routledge, 2013. p. 65).

<sup>29</sup> CARVALHO, Glauber; ROSEVICS, Larissa. *Diálogos internacionais: reflexões críticas do mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Perse, 2017. p. 189. A proposta de descolonização epistemológica também foi acolhida no ambiente teológico acadêmico. Para citar apenas um exemplo: ROCHA, Abdruschin Schaeffer; ZABATIERO, Júlio. Epistemologia decolonial na literatura profética do Antigo Israel. *Revista Brasileira de História das Religiões*, [s.l.], v.14, n. 40, p. 143-190, 2021. [online]. Em artigo publicado em 2018, Luiz Jose Dietrich Dietrich discutiu a necessidade de uma descolonização da Bíblia e da teologia (DIETRICH, Luiz Jose Dietrich. “Palavra de Deus” e violência: a urgência de uma leitura descolonizadora da Bíblia. *Revista Unitas*, Vitória, v. 6, a. 1, p. 210-239, 2018). [online].

<sup>30</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p. 12-13.

<sup>31</sup> MCLEOD, John. *Beginning postcolonialism*. New York: Manchester University Press, 2010, p. 17.

<sup>32</sup> Enrique Dussel toma o ano de 1492 como “o momento fundacional” da modernidade ou, mais especificamente, da “primeira modernidade”, cuja característica principal é a centralidade da Europa na configuração do sistema-mundo. (CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 255).

### 1.1.1 Do colonialismo ao imperialismo moderno

A partir da dominação colonial imposta pelas nações ibéricas, no século XVI, até o início do século XX, as potências coloniais exerceram domínio sobre um considerável território. De acordo como Magdoff, em 1914 “as potências coloniais, suas colônias e suas ex-colônias se estendiam por aproximadamente 85% da superfície terrestre”.<sup>33</sup> Embora Portugal e Espanha tenham sido os pioneiros no processo de expansão colonial ultramarina, desde o final do século XVI e durante o século XVII essas duas nações ibéricas foram combatidas e substituídas por novos aspirantes à hegemonia naval: os Países Baixos e mais tarde a França e a Inglaterra.<sup>34</sup> Ao apresentar o novo quadro econômico surgido a partir das conquistas ultramarinas, Wallerstein declara: “no século XVI emerge uma ‘época capitalista’ e que esta toma a forma de uma economia mundo”, acrescentando que “esta unidade sobrevive e nos séculos XVII e XVIII conseguiu consolidar-se”.<sup>35</sup> Grosfoguel enfatiza que desde sua formação, no século XVI, o sistema mundial capitalista moderno promulgou o colonialismo como forma dominante de relações centro-periferia, contribuindo para o estabelecimento de uma cultura global eurocêntrica hegemônica que moldou valores, produção de conhecimento, status, conceito de beleza, educação, arte, política, etc.<sup>36</sup>

Com o advento da Revolução Industrial, na segunda metade do século XVIII, a Europa Ocidental desenvolveu um novo tipo de expansão colonial capitalista, baseada na busca de mercados para o volume crescente de seus bens produzidos por máquinas.<sup>37</sup> À exceção do oceano Ártico e da costa da Antártida, no início do século XIX todos os oceanos do mundo pelos quais se podia navegar com barcos à vela eram conhecidos pelos europeus.<sup>38</sup> No final do século XIX, novas nações como a Alemanha, Estados Unidos, Bélgica, Itália e Japão passaram a integrar a disputa pela conquista de terras, acelerando o ritmo do crescimento colonial em uma fase classificada como “novo imperialismo”.<sup>39</sup> O período é marcado “pela primazia do

---

<sup>33</sup> MAGDOFF, Harry. *Imperialism: from the colonial age to the present*. New York: Monthly Review Press, 1978. p. 35.

<sup>34</sup> HEADRICK, Daniel. *El poder y el Imperio*. Barcelona: Editorial Crítica, 2011. p. 51.

<sup>35</sup> WALLERSTEIN, Immanuel. *O sistema mundial moderno, vol. I*. Porto: Edições Afrontamento, 1974, p. 131.

<sup>36</sup> GROSGOUEL, Ramón. *The modern/colonial/capitalist world system in the twentieth century*. Londres: Greenwood Press, 2002. p. XX.

<sup>37</sup> MAGDOFF, 1978, p. 17.

<sup>38</sup> HEADRICK, 2011, p. 62.

<sup>39</sup> A conjuntura histórica desse período (1875-1914) ainda é objeto de debate entre historiadores e cientistas sociais. No cerne da controvérsia está a seguinte questão: até que ponto o novo imperialismo foi produto de forças principalmente econômicas? Dentre as principais vozes neste debate estão John Atkinson Hobson (*Imperialism:*



capital financeiro” e “por uma feroz rivalidade interimperialista que culminou em duas guerras mundiais”<sup>40</sup>.

Na perspectiva de Lênin, cuja definição será seguida neste trabalho, o imperialismo tem sua existência atrelada a uma razão essencialmente econômica<sup>41</sup> e representa a fase monopolista do capitalismo, cujos efeitos práticos globais é, de forma abrangente, “a partilha de toda a terra entre os países capitalistas mais importantes”.<sup>42</sup> Lênin destaca, citando Hilferdig, que o capitalismo comporta certo paradoxo: ao mesmo tempo em que oprime e explora os povos submetidos, dá a eles certa consciência nacional, fornece meios e processos adequados de emancipação e desperta contra os intrusos certo espírito de resistência. Ele explica que os povos subjugados aspiram aos mesmos valores das nações que lhes impuseram o jugo: “a criação de um estado nacional único como instrumento de liberdade econômica e cultural”<sup>43</sup>. Mas como se verá a seguir, as potências imperialistas souberam – cada qual a seu modo – impedir que os territórios sob sua esfera de dominação alcançassem tais objetivos de maneira plena.

O Brasil não conquistou sua independência em 7 de setembro de 1822 recorrendo a conflitos armados, como as demais colônias americanas, mas, nas palavras de Prado Júnior, sob a ação de um “arranjo político”, de “manobras de bastidores”, à revelia do povo e sem a participação de movimentos populares<sup>44</sup>. A emancipação política, no entanto, não ocorreu apenas pela vontade e iniciativa das colônias. Inglaterra, França e Estados Unidos perceberam os promissores mercados que se abriam sem a mediação das antigas metrópoles ibéricas e motivadas por interesses econômicos apoiaram a independência do Brasil e da América Hispânica.<sup>45</sup> Nesse sentido, Moraes destaca que após a conquista da independência político-jurídica os novos estados emergiram assentados “sobre as estruturas econômicas, políticas e culturais preexistentes, isto é, herdadas do período colonial”<sup>46</sup>. A inserção do continente na

---

A Study, 1902), Lenin (*Imperialism: The highest stage of capitalism*, 1916) e Joseph Alois Schumpeter (*The Sociology of Imperialism*, 1919). (MAGDOFF, 1978, p. 34-44).

<sup>40</sup> ALAVI, Hamza. *Colonial and post-colonial societies*. In: BOTTOMORE, Tom. *A dictionary of marxist thought*. Oxford; Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd, 1988, 2001. p. 94.

<sup>41</sup> LENIN, Vladimir Ilitch. *O imperialismo: fase superior do capitalismo*. São Paulo: Centauro, 2010. p. 123.

<sup>42</sup> LENIN, 2010, p. 87-88.

<sup>43</sup> LENIN, 2010, p. 120.

<sup>44</sup> PRADO JR, Caio. *Evolução política do Brasil: Colônia e Império*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007, p. 25.

<sup>45</sup> LESSA, Antônio Carlos. *História das relações internacionais: a Pax Britannica e o mundo do século XIX*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p.79. Walter Mignolo acrescenta que “A América ‘Latina’, mais que um subcontinente, foi o projeto da elite crioula e mestiça que ganhou a independência de Espanha e Portugal em cumplicidade com o mercado britânico, o republicanismo francês e a filosofia alemã” (MIGNOLO, Walter. *Interculturalidade, descolonização do Estado e do conhecimento*. Buenos Aires: Del Signo, 2006. p. 10).

<sup>46</sup> MORAES, Antonio Carlos Robert. *Território e história do Brasil*. São Paulo: Annablume, 2005. p. 72.

economia do mundo capitalista colocou a região no mapa de expansão imperial estadunidense e, portanto, em nova relação de dependência.<sup>47</sup>

Desde as origens, o projeto colonial/imperialista despertou as mais variadas iniciativas de resistência. No âmbito da América Latina, o frei dominicano Bartolomeu de las Casas (1484-1566) é por vezes citado como a primeira voz anticolonial, sobretudo no que diz respeito ao tratamento dispensado aos indígenas.<sup>48</sup> Outras figuras importantes lembradas por condenar os excessos cometidos pelos colonizadores na América são François Rabelais (1494-1553), Michel de Montaigne (1533-92) e Jean de La Bruyere (1645-96).<sup>49</sup> Na segunda metade do século XX emergiram escritos anticoloniais produzidos por indivíduos nativos de regiões colonizadas, tais como Frantz Fanon, Aimé Césaire, Amílcar Cabral, Albert Memi, Mahatma Gandhi, Ernesto “Che” Guevara, dentre outros.<sup>50</sup>

A percepção de que as antigas estruturas de dominação colonial persistiram após a independência política das antigas sedes de colonização fez nascer os chamados “estudos pós-coloniais”, interessados em identificar e compreender a multiplicidade de maneiras pelas quais as relações coloniais são mantidas.<sup>51</sup> O pós-colonialismo como disciplina acadêmica deve muito a Edward Said, crítico literário palestino que analisou como os “povos orientais” (árabes muçulmanos) foram representados pelos agentes imperiais europeus.<sup>52</sup> Em seu “Orientalismo”, Said denuncia que as análises supostamente neutras e descritivas dos orientais feitas por um grupo de europeus dos séculos XVIII e XIX (os “orientalistas”) ocultavam um desejo de dominação legitimado pela antropologia, pela linguística, pela história e até mesmo por teorias darwinistas.<sup>53</sup> Seria, no fundo, uma “doutrina política”<sup>54</sup> e o que desejavam era “garantir que nenhum oriental pudesse jamais ser independente e governar a si mesmo”<sup>55</sup>. Mignolo coloca o

<sup>47</sup> AYERBE, Luis Fernando. *Estados Unidos e América Latina: a construção da hegemonia*. São Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 48-61. Darcy Ribeiro fala em uma “industrialização recolonizadora”, capaz de submeter nações subdesenvolvidas em “novo processo de recolonização histórica” (RIBEIRO, Darcy. *O dilema da América Latina: estruturas de poder e forças insurgentes*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1988. p. 29).

<sup>48</sup> PASSOS, João Décio; USARKI, Frank. *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 135.

<sup>49</sup> ACHERAÏOU, Amar. *Rethinking Postcolonialism: Colonialist discourse in modern literatures and legacy of classical writers*. New York: Palgrave Macmillian, 2008. p. 8.

<sup>50</sup> KEMPF, Arlo. (edit.). *Breaching the colonial contract: Anti-colonialism in the US and Canada*. Springer. Ontario, 2009. p. 20.

<sup>51</sup> PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. *Ciladas da diferença*. São Paulo: USP: Ed. 34, 1999, p. 167.

<sup>52</sup> BUENO, 2019, p. 105.

<sup>53</sup> SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p. 233.

<sup>54</sup> SAID, 1990, p. 210.

<sup>55</sup> SAID, 1990, p. 233-234.

trabalho de Said na base do “cânone pós-colonial”, dada a sua importância como marco referencial para os estudos pós-coloniais.<sup>56</sup>

### 1.1.2 Resistências anticoloniais

A expansão colonial europeia iniciada no século XVI foi legitimada de diversas maneiras, sempre a partir da convicção de sua superioridade cultural: cumprimento de uma missão universal, execução de um plano divino para converter os pagãos, projeto secular para “civilizar” os “bárbaros” e “selvagens”, etc.<sup>57</sup> Após aproximadamente três séculos, as primeiras emancipações político-administrativas foram sendo conquistadas, inicialmente pela rebelião das colônias americanas contra o domínio britânico, configurando “o primeiro movimento de descolonização da era moderna<sup>58</sup>”. Por razões e protagonistas diferentes, a segunda nação a conquistar a independência foi o Haiti, em 1804, liderada por ex-escravos em meio a profundas tensões raciais.<sup>59</sup> De acordo com Hawley, o termo “descolonização” foi cunhado em 1932 pelo estudioso alemão Moritz Julius Bonn em sua contribuição para o verbete *imperialism* publicado na *Encyclopedia of the Social Sciences*.<sup>60</sup> O autor destaca, no entanto, que o termo só se tornou popular após a Segunda Guerra Mundial, quando os grandes impérios europeus modernos entraram em colapso.<sup>61</sup> A descolonização como processo de independência política das colônias no período pós-guerra mudou a ordem espacial do globo, configurando um dos acontecimentos históricos mais importantes do século XX.<sup>62</sup>

Page distingue três grandes fases da descolonização, cada qual inspirada e liderada por movimentos anticoloniais distintos: o primeiro período vai desde a primeira declaração de independência dos EUA, em 1776, até a descolonização da América espanhola, no início do século XIX.<sup>63</sup> O segundo período está ligado à conversão das colônias estabelecidas em estados

<sup>56</sup> MIGNOLO, Walter. *Desobediência epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Argentina: Ediciones del signo, 2010. p. 14-15.

<sup>57</sup> OSTERHAMMEL, Jürgen; Jansen, Jan C. *Colonialismo: Historia, formas, efectos*. Madrid, Siglo XXI, 2019. p. 23.

<sup>58</sup> NAYAR, Pramod K. *The Postcolonial Studies Dictionary*. Malden: Wiley Blackwell, 2015. p. 45.

<sup>59</sup> GARRIDO, Joan del Alcàzar (coord.). *Historia contemporánea de America*. València: Universitat de València, 2007. p. 66.

<sup>60</sup> SHANKAR, S. *Decolonization*. In: HAWLEY, 2001, p. 131.

<sup>61</sup> SHANKAR, S. *Decolonization*. In: HAWLEY, 2001, p. 131.

<sup>62</sup> DÜLFFER, Jost, FREY, Marc (edit.). *Elites and decolonization in the twentieth century*. New York: Palgrave Macmillan, 2011. p. 1.

<sup>63</sup> O Brasil só conquistou sua independência no final do século XIX. Roberto Retamar distingue o processo de independência da América espanhola da América portuguesa nos seguintes termos: “violentas no caso da América espanhola, evolutivas no caso do Brasil”. E prossegue: “Apesar de não terem faltado antecedentes revolucionários, como a Conjuração Mineira pela qual Tiradentes e outros patriotas foram executados em 1792, a independência

e domínios no Canadá. Por fim há o período que vai do movimento do governo interno irlandês culminando em 1922 até a descolonização da Ásia e da África, que se seguiu à Primeira Guerra Mundial.<sup>64</sup> Os primeiros movimentos anticoloniais, ainda segundo Page, inspiraram-se nas ideias defendidas por figuras como Thomas Jefferson, Thomas Paine e Simón Bolívar.<sup>65</sup>

No século XX as teorias anticoloniais de Vladimir Lenin expostas em 1917 em seu famoso “O Imperialismo: fase superior do capitalismo” e de Woodrow Wilson em seus “Quatorze Pontos”<sup>66</sup> delineados em 1918 e apresentados em discurso ao Senado estadunidense, favoreceram a disseminação de movimentos nacionalistas anticoloniais em todo o mundo.<sup>67</sup> Mas o entusiasmo americano pela descolonização perdeu força progressivamente durante o período da Guerra Fria, na medida em que a União Soviética passou a se impor como sua arquirrival na corrida pela hegemonia global.<sup>68</sup>

Apesar da progressiva conquista da independência política, sobretudo por países africanos e asiáticos a partir Segunda Guerra Mundial, alguns teóricos começaram a notar que a relação das nações agora independentes com seus antigos senhores coloniais se manteve por meio de determinados mecanismos.<sup>69</sup> Um dos primeiros a chamar a atenção para certas dimensões culturais e psicológicas da descolonização foi Frantz Fanon, tal como aparece em sua obra “Os condenados da Terra”, publicada originalmente em 1963, especialmente no capítulo “Sobre a cultura nacional”<sup>70</sup>. Fanon também chama a atenção para os efeitos econômicos da independência política argumentando que quando um país imperialista se vê forçado a conceder a independência a uma de suas colônias, o que se vê é “o colonialismo retirar seus capitais e técnicos e estabelecer em tórno [sic] do jovem Estado um dispositivo de pressão econômica”.<sup>71</sup> Apesar de destacar os aspectos econômicos da colonização, Fanon revelou

---

chegou ao Brasil por caminhos evolutivos” (RETAMAR, Roberto Fernández. *Pensamiento anticolonial de nuestra América*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2016. p. 239 e 248).

<sup>64</sup> RYAN, David. *Anticolonialism and anti-imperialism*. In: PAGE, Melvin Eugene, SONNENBURG, Penny M. (edit.). *Colonialism: an international, social, cultural, and political encyclopedia*. California: ABC Clío, 2003. p. 21.

<sup>65</sup> RUAN. In: PAGE; SONNENBURG, 2003, p. 21.

<sup>66</sup> Os “Quatorze Pontos”, documento elaborado pelo presidente democrata dos Estados Unidos após o final da Segunda Grande Guerra, incluía no ponto V a redefinição da política colonialista, levando em consideração o interesse dos povos colonizados (REA, Tony, WRIGHT, John. *International relations: 1914-1995*. Oxford: Oxford University Press, 1997. p. 33).

<sup>67</sup> KRAMER, Lloyd. *Nationalism in Europe and America: Politics, cultures, and identities since 1775*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011. p. 160-161.

<sup>68</sup> SHANKAR, S. *Decolonization*. In: HAWLEY, 2001, p. 133.

<sup>69</sup> LOGAN, Camille. *Body politics and the experience of blackness within the field of education*. In: DEI, George J. Sefa; SIMMONS, Marlon (edit.). *Fanon & education: thinking through pedagogical possibilities*. New York: Peter Lang Publishing, 2010. p. 45.

<sup>70</sup> HAWLEY, 2001, p. 137.

<sup>71</sup> FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. p. 77.

maior interesse pelo sistema de opressão psicológica e de controle ideológico e seus efeitos na população sob domínio colonial.<sup>72</sup>

Fanon foi um psiquiatra natural da colônia francesa de Martinica cujos escritos foram produzidos nos turbulentos anos 50 e 60, quando muitos países do Terceiro Mundo lutavam por sua libertação nacional.<sup>73</sup> Seu envolvimento em movimentos pela libertação da Argélia do colonialismo francês serviu como inspiração para teorias contemporâneas sobre racismo, anticolonialismo e nacionalismo no Terceiro Mundo.<sup>74</sup> Em seu primeiro livro, “Pele negra, máscaras brancas”, publicado em 1952, Fanon expressa seu desejo de “ajudar o negro a se libertar do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial”<sup>75</sup>. Tal complexo de inferioridade, ele acrescenta, se desenvolve num duplo processo: “inicialmente econômico; – em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade”<sup>76</sup>.

Mas o livro mais influente de Fanon é “Os condenados da terra”, uma coletânea de ensaios publicados postumamente e prefaciado por Jean-Paul Sartre.<sup>77</sup> Além dos mecanismos econômicos, culturais e psicológicos, Fanon também denuncia o emprego de linguagem religiosa pelos colonizadores com o propósito de legitimar e naturalizar a relação de dependência entre colonizador e colonizado. Ele entende que o colonizador vê o servo como dotado de “uma essência diferente da do cavalheiro” e que apela “ao direito divino para legitimar essa diferença de classes”<sup>78</sup>. Por vezes sugere que essa legitimação encontra amparo na teologia reformada da predestinação:

A Igreja nas colônias é uma Igreja de Brancos, uma Igreja de estrangeiros. Não chama o homem colonizado para a via de Deus, mas para a via do branco, a via do patrão, a via do opressor. E como sabemos, neste negócio são muitos os chamados e poucos os escolhidos.<sup>79</sup>

Em outros trechos Fanon destaca o emprego do fatalismo “tôda [sic] a iniciativa é arrebatada ao opressor, atribuindo-se a Deus a causa dos males, da miséria, do destino”<sup>80</sup>. A consequência do acolhimento dessa crença coloca o colonizado numa posição de aceitação de

<sup>72</sup> HOWARD, Tyrone C. *Black Male(d): peril and promise in the education of african american males*. New York: Teachers College press, 2014. p. XV.

<sup>73</sup> BULHAN, Hussein Abdilahi. *Frantz Fanon and the psychology of oppression*. New York: Plenum Press, 1985. p. 7.

<sup>74</sup> PATKE, Rajeev S. *Frantz Fanon (1925-1961)*. In: HAWLEY, 2001, p. 162.

<sup>75</sup> FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 44.

<sup>76</sup> FANON, 2008, p. 28.

<sup>77</sup> PRASHAD, Vijay. *The darker nations: A people's history of the third world*. New York: The New Press, 2007. p. 121.

<sup>78</sup> FANON, 1968, p. 29-30.

<sup>79</sup> FANON, 1968, p. 31.

<sup>80</sup> FANON, 1968, p. 41.

um destino imposto por Deus, que inclui seu rebaixamento frente ao colono.<sup>81</sup> A religião – prossegue Fanon – é instrumentalizada pela burguesia com a finalidade de tranquilizar os colonos, de torná-los dóceis, resignados, tal como os “santos cristãos”, referidos e apontados como exemplos.<sup>82</sup> Fanon também expõe, em “Os condenados da terra”, a violência que presidiu a constituição do mundo colonial e sua natureza compartimentada, maniqueísta: de um lado os colonizadores, habitantes de uma cidade sólida, ocupada por brancos, bem suprida, iluminada, pavimentada, segura e limpa; do outro lado a cidade dos colonizados, povoada por homens negros, de má fama, carentes de comida, de carvão e de luz.<sup>83</sup> O colonizado é animalizado, retratado pelo colonizador, em “linguagem zoológica”<sup>84</sup>.

Apesar de pregar um nacionalismo revolucionário, Fanon percebeu os perigos do apego demasiado à cultura nativa e à rejeição cega aos costumes ocidentais.<sup>85</sup> A formação de uma literatura nacional, para Fanon, comporta três estágios: num primeiro momento o escritor imita a cultura do colonizador; no estágio de transição ele perde a confiança na cultura do homem branco e começa a perceber o valor nas massas e culturas nativas; por fim, ele se volta para o povo e começa a produzir novas ideias.<sup>86</sup> Fanon tem um papel importante na formação das teorias pós-coloniais, mas é com a publicação do “Orientalismo”, de Edward Said, em 1978, que se dá a gênese da teoria pós-colonial.<sup>87</sup>

### 1.1.3 Edward Said e o orientalismo

Cerca de uma década após a queda do Império Turco-Otomano e a conquista do Oriente Médio pelas potências europeias, nascia em Jerusalém Edward Said, intelectual palestino que se dispôs a analisar o discurso do colonizador sobre os povos colonizados baseando-se em teorias marxistas e pós-estruturalistas, como a definição de “discurso” de Michel Foucault e a conceituação de “hegemonia” de Antonio Gramsci.<sup>88</sup> Como palestino, vivendo numa região sob

<sup>81</sup> FANON, 1968, p. 41.

<sup>82</sup> FANON, 1968, p. 51.

<sup>83</sup> FANON, 1968, p. 29

<sup>84</sup> FANON, 1968, p. 31.

<sup>85</sup> LUANGPHINITH, Seri Inthava Kau'ikealaula. *Nativism*. In: HAWLEY, 2001, p. 321.

<sup>86</sup> NAYAR, Pramod K. *Frantz Fanon*. London, New York: Routledge, 2013. p. 108.

<sup>87</sup> SHANKAR. *Post-colonial theory*. In: HAWLEY, 2001, p. 359.

<sup>88</sup> SINGH, Amritjit; SMITDT, peter (edit.). *Postcolonial theory and the United States: race, ethnicity and literature*. Mississippi: University Press Mississippi, 2000. p. 16. Destaco aqui duas menções importantes a Foucault: “Ao contrário, porém, de Michel Foucault, a cujo trabalho devo muito...” e “Descobri que neste caso é útil empregar a noção de discurso de Michel Foucault, tal como é descrita por ele na *Arqueologia do saber* e em *Vigiar e Punir* para identificar o orientalismo”. Sobre o conceito de “hegemonia” tomado de Gramsci: “A forma dessa liderança cultural é o que Gramsci identificou como hegemonia, um conceito indispensável para qualquer entendimento da vida cultural no Ocidente industrial. É a hegemonia, ou melhor, o resultado da hegemonia em

controle colonial britânico, Said passou pela experiência de ser educado num sistema projetado para alienar o povo colonizado de sua própria história, de suas raízes culturais e de suas relações com a terra. Em palestra proferida na Universidade do Cairo em junho de 1999, Said expôs algumas das recordações de sua infância escolar na Palestina e no Egito:

Até os dezesseis anos, eu sabia muito mais sobre o sistema de cercamentos do século XVIII na Inglaterra do que sobre como o waqf islâmico operava em minha própria parte do mundo, e para mim – ironia das ironias – procônsules coloniais, como Cromer e Kitchener eram mais familiares do que Haroun al-Rashid ou Khalid ibn al-Walid.<sup>89</sup>

Said ganhou fama e projeção mundial após a publicação de seu clássico “Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente”, escrito entre 1975-6 na Califórnia e publicado em 1978 em Londres. O livro fez grande sucesso ao redor do mundo, sendo traduzido para diversos idiomas, como o árabe, o alemão, o espanhol, o turco, o persa, o japonês, o português, o coreano e o sueco, país no qual se tornou Best-seller.<sup>90</sup>

Neste trabalho Said procura demonstrar como o orientalismo legitimou a opressão colonial com o propósito de dar força e identidade à cultura europeia a partir do estabelecimento do contraste entre Oriente e Ocidente.<sup>91</sup> Said define o orientalismo como “discurso”, como “construção”, como “ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento imagística e vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente”<sup>92</sup>. Em outros trechos de sua obra, ele classifica o orientalismo como “um estilo de pensamento baseado em uma distinção ontológica e epistemológica [...] entre ‘o Oriente’ e (a maior parte do tempo) ‘o Ocidente’”<sup>93</sup>. O imaginário europeu sobre o Oriente, interpretado pelas lentes dos orientalistas, estaria permeado de doutrinas de superioridade europeia, racismo e imperialismo.<sup>94</sup>

Said não pretende produzir uma história narrativa enciclopédica do orientalismo, uma vez que não haveria limite para o material com o qual teria que lidar e, além disso, pelo fato de já existirem trabalhos com este enfoque. Assim, ele restringe sua pesquisa à experiência anglo-

---

ação, que confere ao orientalismo a durabilidade e a força sobre as quais estive falando até agora” (SAID, Edward, 1990, p. 15,18-19, 34).

<sup>89</sup> “Until I was about sixteen, I knew a great deal more about the eighteenth-century enclosure system in England than I did about how the Islamic waqf operated in my own part of the world, and to me—irony of ironies—colonial proconsuls, like Cromer and Kitchener, were more familiar to me than Haroun al-Rashid or Khalid ibn al-Walid” (tradução livre). SAID, Dajja. *Tribute to my father*. In: GHAZOUL, Ferial J. (edit.). *Edward Said and critical decolonization*. Revised Edition. Cairo: American University in Cairo Press, 2007. p. 33-34.

<sup>90</sup> MARROUCHI, Mustapha. *Edward Said at the limits*. New York: State University of New York Press, 2004. p. 24.

<sup>91</sup> SAID, 1990, p. 15.

<sup>92</sup> SAID, 1990, p. 16-17.

<sup>93</sup> SAID, 1990, p. 14.

<sup>94</sup> SAID, 1990, p. 20.

franco-americana no Oriente Próximo nos séculos XVIII e XIX.<sup>95</sup> Embora o objeto de sua análise esteja relacionado a um tempo do passado e a um espaço geográfico específico, em artigo publicado em 2003 o intelectual palestino defende que a *praxis* orientalista ainda faz parte do inconsciente político do Ocidente. Ela teria encontrado expressão, por exemplo, na guerra dos Estados Unidos contra o Iraque em 2003, desenvolvida a partir da construção do árabe muçulmano como “o outro”<sup>96</sup>:

Sem um senso bem organizado de que as pessoas lá [no Iraque] não eram como ‘nós’ e não apreciavam ‘nossos’ valores – o próprio cerne do dogma orientalista tradicional – não teria havido guerra. Os conselheiros americanos do Pentágono e da Casa Branca usam os mesmos clichês, os mesmos estereótipos degradantes, as mesmas justificativas para o poder.<sup>97</sup>

O interesse dos europeus e, depois, dos americanos pelo Oriente, seria político, porém, mediado pela cultura, que teria agido em conjunto com “as indisfarçadas fundamentações políticas, econômicas e militares”.<sup>98</sup> Assim, Said classifica o orientalismo como “fato político e cultural”<sup>99</sup>. É político porque age para controlar, manipular e até incorporar o mundo conquistado; é cultural porque impõe ortodoxias, cânones de gosto, textos e valores. Em “Cultura e imperialismo” Said chega a dizer que as “potentes formações ideológicas” presentes no orientalismo seriam capazes de “sustentar” e talvez até de “impelir” o imperialismo e o colonialismo.<sup>100</sup>

De acordo com Said a representação do oriental como “o outro” e a descrição da Ásia como “aquele ‘outro’ mundo hostil do outro lado dos mares”, pode ser buscada na Grécia Clássica, sendo perceptível, por exemplo, na peça “Os persas de Ésquilo” e em “As Bacantes de Eurípedes”<sup>101</sup>. No início da Idade Média essa representação teria ganhado linguagem religiosa, sendo o Islã percebido como “versão fraudulenta” do cristianismo<sup>102</sup> e, mais tarde, pela expansão do império islâmico, como símbolo do terror e da devastação que agia sob a

<sup>95</sup> SAID, 1990, p. 28.

<sup>96</sup> E discurso transmitido pela TV em 29 de janeiro 2002, como resposta ao ataque às torres gêmeas em 11 de setembro, o ex-presidente George Bush classificou o Irã, o Iraque e o Afeganistão como componentes de um “eixo do mal”, opondo-se ao “mundo civilizado”, indicado pela América e seus aliados. O “credo” desses inimigos, ele destacou, “incentiva o envio de seus filhos em missões de suicídio e assassinato”. Os “filhos da América”, por outro lado, teriam optado “por uma escolha diferente, feita há muito tempo”, no “dia da sua fundação”. O discurso é encerrado sob o pedido da bênção divina (WASHINGTON POST. *Text of President Bush's 2002 State of the Union Address*. Washington, 29 jan. 2002. [online]).

<sup>97</sup> SAID, Edward. *A window on the world*. In: THE GUARDIAN. [s.l], 02 ago. 2003. [online].

<sup>98</sup> SAID, 1990, p. 23.

<sup>99</sup> SAID, 1990, p. 24.

<sup>100</sup> SAID, 1993, p. 9.

<sup>101</sup> SAID, 1990, p. 66.

<sup>102</sup> SAID, 1990, p. 69.



bandeira da “falsa Revelação”<sup>103</sup>. Said destaca que na Divina Comédia de Dante, Mohamed aparece representado no oitavo dos nove círculos do inferno<sup>104</sup>, entre uma classe de pecadores considerada ainda mais repugnante que a dos glutões, dos avarentos, dos hereges, dos suicidas e dos blasfemadores.<sup>105</sup>

O intelectual palestino defende que o orientalismo do final do século XVIII, embora pretensamente “científico”, conservava “um impulso religioso reconstruído”, um “sobrenaturalismo naturalizado”<sup>106</sup>. Sua tese é que “os aspectos essenciais da teoria e da práxis orientalistas modernas podem ser entendidos [...] como um conjunto de estruturas herdadas do passado, secularizadas”<sup>107</sup>. Mas a relação do orientalismo com a religião não é bem desenvolvida por Said. William Hart destaca que Said faz referências “enigmáticas e fugidias, porém persistentes ao sagrado, ao religioso, ao teológico e ao maniqueísta”<sup>108</sup>. A teóloga feminista Wietske de Jong-Kumru também lamenta que Said não tenha articulado com mais profundidade a relação entre a religião e a práxis orientalista. Ela entende que a crítica religiosa de Said encontrou inspiração na obra “Os condenados da terra”<sup>109</sup>, escrita por Frantz Fanon, cuja influência foi reconhecida por Said em suas “Reflexões sobre o exílio”<sup>110</sup>.

Apesar do reconhecido mérito de Said por descrever e denunciar a instrumentalização do orientalismo pelos colonizadores e da percepção estereotipada do “oriental”, ainda hoje empregada para legitimar intervenções militares e a subtração de suas riquezas, o trabalho de Said não ficou imune a críticas. Ramón Grosfoguel lamenta que Said e os demais críticos pós-coloniais vejam o capitalismo como sistema cultural e assim compreendam a cultura como fator constitutivo que determina as relações econômicas e políticas do capitalismo global.<sup>111</sup> John Mackenzie define sua análise como a-histórica, por dar ao orientalismo uma existência praticamente imutável no tempo e no espaço.<sup>112</sup> O filósofo marxista Aijaz Ahmad, embora se

<sup>103</sup> SAID, 1990, p. 72.

<sup>104</sup> Mohamed aparece no canto 28, no nono abismo do oitavo círculo, reservado aos semeadores da discórdia, cuja pena é a mutilação. Aijaz Ahmad nota, no entanto, que Avicena, Averróis e Saladino são inseridos no primeiro círculo, na companhia de “pagãos virtuosos” como Homero, Sócrates e Platão. Assim entende que a presença de Mohamed no oitavo círculo não deve ser explicada apressadamente a partir de sua etnia ou religião (AHMAD, Aijaz. *In theory: classes, nations, literatures*. London; New York: Verso, 2000. p. 189).

<sup>105</sup> SAID, 1990, p. 78.

<sup>106</sup> SAID, 1990, p. 130.

<sup>107</sup> SAID, 1990, p. 131.

<sup>108</sup> HART, William D. *Edward Said and the religious of culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. IX.

<sup>109</sup> DE JONG-KUMRU, Wietske. *Postcolonial feminist theology*. Berlim: Lit Verlag, 2013. p. 63

<sup>110</sup> SAID, Edward. *Reflections on exile and other essays*. Massachusetts: Harvard University Press, 2000. p. 202.

<sup>111</sup> A partir da abordagem da “colonialidade de poder”, Grosfoguel tenta superar a dicotomia “cultura” e “relações econômicas” (SANTOS; MENESES, 2009, p. 398).

<sup>112</sup> MACKENZIE, John M. *Orientalism: history, theory and arts*. Manchester; New York: Manchester University Press, 1995. p. 11.

mostre simpático à postura política de Said, aponta diversas inconsistências metodológicas em seu Orientalismo e o critica por imaginar que o colonialismo nasce do discurso e não do processo de acumulação capitalista<sup>113</sup>. Por fim, vale ressaltar que Said se concentra no neocolonialismo dos séculos XVIII e XIX na Ásia e na África e assim deixa uma lacuna temporal e espacial que será explorada por teóricos interessados no colonialismo na Índia, na América Latina e em seus reflexos na atualidade.

## 1.2 Colonialidade, decolonialidade e religião

No final da década de 70, outra vertente dos estudos pós-coloniais, conhecida como “Estudos Subalternos” (*Subaltern Studies*), começou a se reunir regularmente em Cambridge com a intenção de discutir a historiografia do Sul da Ásia.<sup>114</sup> O termo “subalterno” foi tomado por empréstimo dos Cadernos da Prisão do filósofo italiano Antonio Gramsci e empregado para indicar grupos que constituíam a massa da população trabalhadora, em oposição à elite, tanto estrangeira como nativa.<sup>115</sup> O grupo foi fundado pelo indiano Ranajit Guha, historiador que fez reflexões a partir da influência de filósofos pós-estruturalistas como Jacques Derrida, Michel Foucault e Jacques Lacan, e direcionou seu interesse não na voz dos colonizadores, como fez Said, mas no resgate da voz dos povos colonizados.<sup>116</sup> Guha lamenta, por exemplo, que a historiografia indiana tenha sido dominada por muito tempo pelo elitismo colonialista e pelo elitismo burguês nacionalista.<sup>117</sup> Em “Pode o subalterno falar?”, a indiana Gayatri Chakravorty Spivak explorou questões relacionadas à possibilidade de recuperar a história daqueles que haviam se tornado sujeitos de representações coloniais.<sup>118</sup> A história subalterna é, portanto, “história de baixo”, interessada em dar voz aos grupos marginalizados.<sup>119</sup> Assim, pretendeu dentre outras coisas “ressuscitar tradições de conhecimento alternativas”, ignoradas pelas narrativas oficiais, tanto coloniais quanto nacionalistas.<sup>120</sup>

A crescente influência do Grupo Sul-asiático de Estudos Subalternos impulsionou a fundação, em 1992, do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos, formado, em sua

<sup>113</sup> AHMAD, 2000, p. 181 e 182.

<sup>114</sup> VAN DOMMELEN. In: TILLEY, 2006. p. 106.

<sup>115</sup> GUHA, Ranajit. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica, 2002. p. 36, 41.

<sup>116</sup> MCLEOD, 2010, p. 27.

<sup>117</sup> GUHA, 1982, p. 1.

<sup>118</sup> MCLEOD, 2010, p. 27.

<sup>119</sup> PODDAR. In: HAWLEY, 2001, p. 425.

<sup>120</sup> NAYAR, 2015, p. 144.

maior parte, por críticos literários.<sup>121</sup> Mas uma série de divergências internas provocou a divisão do grupo após o último encontro com o movimento asiático em 1998.<sup>122</sup> Em seu ponto de vista, como membro dissidente do grupo, Grosfoguel cita duas razões para a desagregação do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos. Em primeiro lugar ele aponta (e critica) a opção dos membros do grupo, que passaram a produzir estudos *sobre* a perspectiva subalterna e não *a partir da* perspectiva subalterna. Enfim, “permaneceu sediada no Norte, enquanto os sujeitos a estudar se encontram no Sul”<sup>123</sup>. A segunda razão está relacionada à opção epistemológica: com exceção de Rinajit Guha, os latino-americanistas baseavam suas reflexões nos trabalhos de pensadores europeus.<sup>124</sup> Desse modo, na tentativa de descolonizar a epistemologia e o cânone ocidentais – e também os estudos pós-coloniais e subalternos – nasceram os chamados estudos descoloniais/decoloniais<sup>125</sup>, assentados sobre experiências e discursos de indivíduos que vivenciaram a violência da colonização, como Waman Poma de Ayala e Otabbah Cugoano.<sup>126</sup> Tais estudos, agora dotados de uma epistemologia própria, se propõem em desafiar as manifestações subjetivas do colonialismo – a “colonialidade” –, assumindo “uma postura insurgente”<sup>127</sup>.



### 1.2.1 A colonialidade de poder

Cunhado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, o conceito “colonialidade de poder” foi definido como “o modo mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o

<sup>121</sup> BOLÁN, Eduardo Nivón. *Las políticas culturales em América Latina em el contexto de la diversidad*. In: GRIMSON, Alejandro; BIDASECA, Karina (coord.). *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2013. p. 29.

<sup>122</sup> GROSGOUEL, Ramón. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transformando o pensamento de fronteira e colonialidade global*. In: SANTOS; MENESES, 2009, p. 383.

<sup>123</sup> GROSGOUEL, 2009, p. 383-384.

<sup>124</sup> GROSGOUEL, 2009, p. 384.

<sup>125</sup> Muitos teóricos empregam os termos “descolonialidade” e “decolonialidade” – e, portanto, “descolonial” e “decolonial” – de forma intercambiável. Com a finalidade de “servir de estratégia lúdica semântico-linguística, uma vez que não é possível eliminar totalmente a colonialidade”, Catherine Walsh propôs a remoção do “s” e o termo “decolonialidade” passou a ser usado pelo Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) em 2004. A partir desta mudança o nome do grupo foi reconfigurado como “Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade (M/C/D)”. (ORTIZ, Alexandre. *Decolonialidad de la educación: emergencia/urgencia de una pedagogia decolonial*. Santa Marta: Universidad del Magdalena, 2018. p. 41-43).

<sup>126</sup> MIGNOLO, Walter. *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura*. In: CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007, p. 33.

<sup>127</sup> ORTIZ, 2018, p. 41.

colonialismo como ordem política explícita foi abolido”<sup>128</sup>. Ele apareceu pela primeira vez em um artigo intitulado “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, publicado em 1992 e mais tarde utilizado e popularizado pelo “Grupo Modernidad/Colonialidad” (M/C).<sup>129</sup> O nome do grupo foi projetado no cenário internacional em 2002, com a exposição do trabalho do antropólogo colombiano Arturo Escobar no III Congresso Internacional de americanistas, realizado em Amsterdam.<sup>130</sup>

Engendrada dentro do colonialismo – estrutura de dominação e exploração cujas sedes centrais se localizam em outra jurisdição territorial – a colonialidade de poder tem, segundo Quijano, uma ação mais profunda e duradoura que o colonialismo como método de dominação.<sup>131</sup> Quijano denuncia a imposição e a manutenção da “matriz ideológica do mundo atlântico que, desde 1500, se expandiu por todo o globo”<sup>132</sup> e propõe como alternativa “a destruição da colonialidade de poder mundial”, sobretudo em sua dimensão epistemológica.<sup>133</sup> Seu projeto pretende ser capaz de promover a libertação social de todo poder organizado, como desigualdade, discriminação, exploração e dominação.<sup>134</sup> Além de Quijano, o grupo de trabalho foi formado outros intelectuais latino-americanos como o filósofo Enrique Dussel, o semiólogo Walter Mignolo e o sociólogo estadunidense Immanuel Wallerstein, dentre outros.<sup>135</sup>

De acordo com Mignolo, o projeto decolonial se diferencia das críticas e teorias pós-coloniais por pelo menos três razões: 1) O projeto decolonial retrocede cronologicamente à colonização cristã castelhana das Américas; os estudos e teorias pós-coloniais, por outro lado, colocam o Império Britânico e por vezes a expansão colonial francesa no centro da história colonial moderna; 2) Os estudos decoloniais propõem a descolonização do conhecimento, um imperativo que, segundo Mignolo, os estudos pós-coloniais ainda não articularam claramente<sup>136</sup>; 3) O pensamento decolonial assenta-se sobre as experiências e discursos do povo colonizado; os estudos pós-coloniais baseiam-se em pensadores europeus.<sup>137</sup> Assim, apresenta

<sup>128</sup> QUIJANO, Anibal. *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. Revista del Instituto Indigenista Peruano, vol. 13, n. 29, Lima, 1992. p. 14. [online]

<sup>129</sup> CESAR, Dominguez; SAUSSY, Haun; VILLANUEVA, Darío. *Introducing comparative literature: new trends and applications*. London, New York: Routledge, 2015. p. 42.

<sup>130</sup> ORTIZ, 2018, p. 24.

<sup>131</sup> QUIJANO, Anibal. *Colonialidad del poder y clasificación social*. In: CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007. p. 93.

<sup>132</sup> MIGNOLO, Walter D.; MADINA, Tlostanova, *The logic of coloniality and the limits of postcoloniality*. In: KRISHNASWAMY, Revathi; HAWLEY, John C. *The postcolonial and the global*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. p. 109.

<sup>133</sup> QUIJANO, 1992, p. 19.

<sup>134</sup> QUIJANO, 1992, p. 19-20.

<sup>135</sup> CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 10-11.

<sup>136</sup> MIGNOLO; MADINA, 2008, p. 111-112.

<sup>137</sup> MIGNOLO, Walter. *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura*. In: CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 33.

quatro esferas de mudanças radicais de organização social ocorridas a partir da conquista e da colonização da América. Inicialmente, no nível econômico, o nascimento e o desenvolvimento do capitalismo e a exploração do trabalho; em segundo lugar, o estabelecimento de instituições cristãs para controlar a autoridade; em terceiro lugar o controle do gênero e da sexualidade, impostos a partir de critérios morais cristãos; em último lugar, o controle do conhecimento e da subjetividade, efetuado por meio da fundação de instituições de ensino cristãs nos territórios colonizados.<sup>138</sup>

A colonialidade é percebida por Quijano como elemento constitutivo do padrão mundial de poder capitalista que se origina e se mundializa a partir do processo de colonização da América Latina.<sup>139</sup> É pela fusão entre o colonialismo, a colonialidade e as necessidades do capitalismo que se configura um novo universo de relações intersubjetivas de dominação eurocêntrica: a modernidade.<sup>140</sup> Daí sua afirmação de que “a modernidade, o capitalismo e a América Latina nasceram no mesmo dia”<sup>141</sup>. Enrique Dussel situa o nascimento da modernidade no momento em que “a Europa se autoafirma como ‘centro’ de uma História Mundial que inaugura; a ‘periferia’ que circunda este centro é, conseqüentemente, parte desta autodefinição”<sup>142</sup>. A colonialidade também pode ser pensada como “a outra face da modernidade”, no sentido de que foi uma experiência fundante da modernidade mesma, desde a constituição do sistema-mundo no século XVI até os nossos dias.<sup>143</sup>

Quijano destaca o papel do capitalismo em sua relação com a modernidade, visto que no processo de constituição histórica e social da América, foi estabelecido um novo padrão de poder pela imposição de novas formas de controle e de exploração do trabalho, cuja finalidade é a produção de mercadorias para o mercado mundial.<sup>144</sup> Desse modo foi criada uma “nova, original e singular estrutura de relações de produção na experiência histórica do mundo: o capitalismo mundial”<sup>145</sup>. Assim, frente ao colapso das sociedades pré-colombianas pela ação violenta dos colonizadores emergiu algo radicalmente novo: “a constituição das categorias que

<sup>138</sup> MIGNOLO; MADINA, 2008, p. 111.

<sup>139</sup> QUIJANO. In: CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 93.

<sup>140</sup> QUIJANO. In: CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 94.

<sup>141</sup> QUIJANO. In: CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 93.

<sup>142</sup> DUSSEL, Enrique. *Eurocentrismo y modernidade*. In: MIGNOLO, Walter (edit.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001. p. 57.

<sup>143</sup> CASTRO-Gómez, Santiago; RESTREPO, Eduardo (edit.). *Genealogías de la colombianidad: formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javerina, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 2008. p. 24.

<sup>144</sup> QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. In: LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 196.

<sup>145</sup> QUIJANO. In: LANDER, 2000, p. 196.

agora conhecemos como ‘raça’, ‘cor’, ‘etnia’ e o derivado complexo ‘racismo/etnicismo’, como elementos fundantes e inerentes à relação de poder entre europeus e não europeus, e entre o europeu e o não europeu”<sup>146</sup>. Para o autor a ideia de raça foi estruturalmente associada à nova divisão de trabalho, reforçando-se mutuamente, embora não fossem necessariamente dependentes para existir.<sup>147</sup>

Alguns teóricos descoloniais, como Castro-Gomez e Grosfoguel, enfatizam a urgência de uma “segunda descolonização” na medida em que entendem que o mundo não foi plenamente descolonizado a partir da independência jurídico-política: “o mundo do início do século XX necessita de uma decolonialidade que complemente a descolonização levada a cabo nos séculos XIX e XX”<sup>148</sup>. Esta “segunda descolonização” ou, “decolonialidade”, teria como foco as hierarquias raciais, étnicas, sociais, epistêmicas, econômicas e de gênero, mantidas intactas após a primeira descolonização.<sup>149</sup> Assim, decolonizar implica em “levar a sério e agir com a consciência de que o saber responde às necessidades locais (hábitos, memórias) e que a política de saber não está nas nuvens, mas enraizada na terra de configurações geo-históricas, corporais, raciais e patriarcais”<sup>150</sup>.

Alinhando-se à opção decolonial, Mignolo insiste na necessidade de uma decolonização epistemológica do Ocidente, ou seja, na busca por “decolonizar princípios naturalizados sobre os quais o conhecimento é construído, tanto nas formações disciplinares quanto nos discursos ideológicos da esfera pública”<sup>151</sup>. Em sua opinião, tanto a teologia cristã da libertação como o marxismo caíram em armadilhas, pois não foram capazes de promover a libertação do “pensamento dos textos sacralizados, sejam religiosos ou seculares”<sup>152</sup>. Apesar de acolherem parte do trabalho de Marx, tanto o pós-colonialismo de Said como parte dos teóricos descoloniais classificam o marxismo como eurocêntrico.<sup>153</sup> O marxismo, segundo Mignolo, é uma “invenção

<sup>146</sup> QUIJANO, Anibal. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014. p. 206.

<sup>147</sup> QUIJANO. In: LANDER, 2000, p. 196.

<sup>148</sup> CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 17.

<sup>149</sup> CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 17.

<sup>150</sup> MIGNOLO, 2012, p. 28.

<sup>151</sup> MIGNOLO, Walter. *Decolonizing western epistemology/building decolonial epistemologies*. In: ISASI-DÍAZ, Ada Maria; MENDIETA, Eduardo (edit.). *Decolonizing epistemologies: latina/o theology and philosophy*. New York: Fordham university press, 2012. p. 22.

<sup>152</sup> MIGNOLO. In: ISASI-DÍAZ, MENDIETA, 2012, p. 25-26.

<sup>153</sup> Edward Said afirma que Marx, em vários artigos, expressou seu otimismo em relação à ocupação britânica da Índia, como em “O domínio britânico da Índia”, texto do filósofo publicado em 1853: “mesmo destruindo a Ásia, a Inglaterra estava tornando possível uma verdadeira revolução social”. SAID, Edward, 1990, p. 161. O sociólogo marxista Kevin Anderson, citando Said, reconhece que parte dos escritos de Marx publicados entre 1840/50 exibiam contornos orientalistas e eurocêntricos, mas destaca que ele passou a adotar uma posição mais anticolonialista nos escritos de 1856-1858 (ANDERSON, Kevin B. *Marx at the margins: on nationalism, ethnicity, and non-western societies*. Chicago: The University Chicago Press, 2010. p. 17, 238).

européia que responde a problemas europeus”, e que “privilegiou as relações de classe sobre as hierarquias raciais e a normatividade patriarcal e heterossexual”<sup>154</sup>. Grosfoguel e Castro-Gomez argumentam, por exemplo, que a divisão entre populações brancas e não brancas é, desde o século XVI, “um âmbito constitutivo da acumulação de capital”, e não um elemento superestrutural derivado das estruturas econômicas, tal como entendida a partir do paradigma marxista.<sup>155</sup> Na percepção destes dois teóricos, o capitalismo precisa ser visto como uma “rede global integrada por processos econômicos, políticos e culturais, cuja soma mantém todo o sistema”<sup>156</sup>.

Pouco explorada no ambiente acadêmico brasileiro, a análise crítica marxista do movimento decolonial foi objeto de pesquisa de Jórissa Danilla N. Aguiar em sua tese de doutorado.<sup>157</sup> De acordo com a pesquisadora, Enrique Dussel e Aníbal Quijano em certa medida mantêm-se alinhados com o marxismo<sup>158</sup>, mas outros teóricos decoloniais, como Walter Dignolo, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez e Edgardo Lander romperam com as teorias marxistas por considerá-las eurocêntricas.<sup>159</sup> Uma das hipóteses levantadas em sua pesquisa indica que “não é necessário o rompimento com o marxismo revolucionário para se concretizar avanços na teoria social e política latino-americana”<sup>160</sup>. Na conclusão de seu trabalho, Jórissa faz o que chama de “crítica marxista decolonial”, lamentando que alguns teóricos decoloniais priorizem fatores culturalistas e subjetividades, por considerar que essa abordagem “não avança numa luta efetiva contra a necessidade de frear a vulnerabilidade do subcontinente frente às mudanças na economia mundial”<sup>161</sup>. Ela acrescenta que o marxismo nunca pretendeu eleger uma categoria como revolucionária (como o operariado urbano), mas que está aberto a outros sujeitos, como os que aparecem inseridos no universo da América Latina.<sup>162</sup>

<sup>154</sup> MIGNOLO. *In*: ISASI-DÍAZ, MENDIETA, 2012, p. 34-35.

<sup>155</sup> CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 14.

<sup>156</sup> CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 17.

<sup>157</sup> AGUIAR, Jórissa Danilla Nascimento. *Entre a subalternidade e o socialismo indoamericano: existe um pensamento marxista decolonial?* Tese (doutorado em ciências sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2018. p. 16. [online].

<sup>158</sup> AGUIAR, 2018, p. 28-29

<sup>159</sup> AGUIAR, 2018, p. 152.

<sup>160</sup> AGUIAR, 2018, p. 8.

<sup>161</sup> AGUIAR, 2018, p. 184.

<sup>162</sup> AGUIAR, 2018, p. 185.

### 1.2.2 Colonialidade de poder, eurocentrismo e classificação social

No entendimento de Quijano, a inserção da Europa como novo padrão hegemônico de poder mundial – iniciado com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno – possui como um dos eixos fundamentais “a classificação social da população mundial sobre a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial”<sup>163</sup>. O conceito de “raça”<sup>164</sup> nasceu, segundo o sociólogo, a partir da codificação das diferenças – fenotípicas, consideradas erroneamente como biológicas – entre conquistadores e conquistados e, como consequência, servido de base para a classificação da população da América e contribuído para “a articulação de todas as formas históricas de controle de trabalho, de seus recursos, de seus produtos em torno do capital e do mercado mundial”<sup>165</sup>.

Quijano defende que foi a partir da classificação dos negros africanos, povo explorado de importância mais significativa sob a perspectiva econômica, que os europeus passaram a ver a si mesmos como “brancos” e a usarem a classificação com a finalidade de legitimar antigas ideias e práticas empregadas na relação entre dominadores e dominados.<sup>166</sup> Sob o impulso da expansão mundial da dominação colonial levada a cabo pelos europeus, o mesmo critério de classificação foi imposto aos demais povos conquistados/explorados, dando origem a novas identidades históricas e sociais – como os “amarelos” –, ao lado dos brancos, índios, negros e mestiços.<sup>167</sup> A classificação racista de identidades, combinada com uma distribuição racista do trabalho, provocou “uma associação quase exclusiva entre branquitude social e salários”, na medida em que apenas os brancos europeus podiam participar da administração colonial civil e militar em posições de maior destaque.<sup>168</sup> A partir dessa classificação racial, os europeus brancos desenvolveram a percepção de que o trabalho pago era um privilégio dos brancos e que os povos colonizados não eram dignos do pagamento de salário, dada sua condição racial inferior.<sup>169</sup> A partir do momento em que o capitalismo se projetou como novo padrão de poder

<sup>163</sup> QUIJANO. In: LANDER, p. 193.

<sup>164</sup> O autor postula que a ideia moderna de raça não tem história conhecida antes da América. QUIJANO. In: LANDER, p. 194, cf. nota 5.

<sup>165</sup> QUIJANO. In: LANDER, 2000, p. 194

<sup>166</sup> QUIJANO. In: LANDER, 2000, p. 195.

<sup>167</sup> QUIJANO. In: LANDER, 2000, p. 197. Enrique Dussel acrescenta que mestiços e africanos não tinham a mesma dignidade que crioulos (filhos de espanhóis nascidos na América) e índios. De acordo com o autor, nos colégios e quintas jesuíticas “escravos africanos trabalhavam para que os lucros obtidos fossem investidos nas missões de índios” (DUSSEL, Enrique. *Meditações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade*. In: SANTOS; MENESES, 2009, p. 299).

<sup>168</sup> QUIJANO. In: LANDER, 2000, p. 197.

<sup>169</sup> QUIJANO. In: LANDER, 2000, p. 199.



mundial, a colonialidade do controle de trabalho passou a determinar a geografia social do capitalismo.<sup>170</sup>

Quijano prossegue dizendo que após conseguir se impor como centro do capitalismo global, a Europa exerceu seu domínio colonial a partir do processo de “re-identificação histórica”, atribuindo aos povos conquistados “novas identidades geoculturais”<sup>171</sup>. Assim, “todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais também acabaram articulados em uma única ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental”, pondo em evidência sua capacidade de controlar a subjetividade, a cultura e a produção do conhecimento.<sup>172</sup> De acordo com o sociólogo, esse tipo de controle hegemônico foi alcançado por meio de um processo que envolveu três ações: 1) cooptação de parte da população colonizada que se revelava mais apta ao desenvolvimento do capitalismo e do fortalecimento do domínio europeu; 2) repressão às formas de conhecimento do colonizado pela reformulação de seu universo simbólico, produção de sentido e padrões de expressão e objetivação da subjetividade; 3) imposição da cultura dos dominadores, sobretudo nos aspectos que se revelassem mais úteis à reprodução da dominação, tanto na dimensão material, como tecnológica, como subjetiva, especialmente religiosa em sua matriz judaico-cristã.<sup>173</sup>

Embora apresente estes três passos indicando o desenvolvimento do processo de controle hegemônico europeu, Quijano não expõe com clareza como se deu a relação entre religião e hegemonia de maneira concreta.<sup>174</sup> Ele se revela mais preocupado em identificar as razões que levaram os europeus a se verem como superiores. Em sua opinião, o surgimento do etnocentrismo e da classificação racial universal ajudam a explicar o porquê de os europeus terem sido levados a se sentirem não apenas superiores aos demais povos do mundo, mas, em particular, naturalmente superiores.<sup>175</sup> O eurocentrismo como perspectiva hegemônica de conhecimento teria como base dois elementos nucleares, dois mitos fundantes. Em primeiro lugar a ideia-imagem que sustenta ser a história da civilização humana o resultado de uma trajetória que parte do estado de natureza e culmina na Europa (evolucionismo); em segundo

<sup>170</sup> QUIJANO. In: LANDER, 2000, p. 200.

<sup>171</sup> QUINAJÓ. In: LANDER, 2000, p. 201. Quijano acrescenta que “a primeira identidade geocultural moderna e mundial foi a América. A Europa foi a segunda e foi constituída como consequência de América, não o contrário”. QUINAJÓ. In: LANDER, 2000, p. 213.

<sup>172</sup> QUINAJÓ. In: LANDER, 2000, p. 201.

<sup>173</sup> QUINAJÓ. In: LANDER, 2000, p. 201-202.

<sup>174</sup> Quijano reflete a respeito do papel desempenhado pela religião no desenvolvimento da matriz colonial de poder no ensaio *José Carlos Mariátegui y Europa. El outro aspecto del descubrimiento*, publicado originalmente em 1993 e republicado em 2014 sob novo título: ‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ em *Mariátegui: cuestiones abiertas*. In: QUIJANO, 2014, p. 757. A perspectiva de Quijano a respeito deste tema será tratada nesta pesquisa na seção 1.2.3: “Colonialidade de poder e religião”.

<sup>175</sup> QUINAJÓ. In: LANDER, 2000, p. 202.

lugar a percepção de que a diferença entre a Europa e a não-Europa são naturais, fundamentadas em uma diferenciação racial (dualismo).<sup>176</sup> Esse dualismo teria ganhado um novo formato com Descartes.

A partir de Descartes teria surgido um “novo dualismo”, baseado na divisão corpo/razão, propondo uma radical separação entre razão/sujeito e corpo.<sup>177</sup> Apenas com Descartes, assinala Quijano, a teorização dessa divisão teria ganhado forma e culminado “no processo de secularização burguesa do pensamento cristão”<sup>178</sup>. Quijano entende que sem essa objetificação do corpo como “natureza” dificilmente teria sido possível elaborar uma teorização “científica” do problema da raça, tal como defendida, no século XIX, pelo conde de Cobineau, um conhecido teórico francês do racismo.<sup>179</sup> Assim como no cristianismo a alma recebia *status* privilegiado, acima do corpo, com Descartes a razão passou a ocupar o espaço da alma, e na medida em que os europeus viam-se como racionalmente superiores, certas raças – como negros, índios e amarelos/asiáticos – foram classificados como “inferiores” por não serem percebidos como sujeitos racionais.<sup>180</sup> Seriam, nesse sentido, “objetos de estudo”, “corpo”, por estarem mais próximos da “natureza”<sup>181</sup>.

### 1.2.3 Colonialidade de poder e religião

Para Quijano, a formação do mundo colonial capitalista resultou da combinação de duas novidades históricas: por um lado, as várias relações de exploração e trabalho; por outro lado, a produção de novas identidades históricas, “índio”, “negro”, “branco” e “mestiço”, como categorias básicas das relações de dominação e como fundamento de uma cultura de racismo e etnicismo, “as marcas de nascença da América e a própria base da colonialidade do poder global”<sup>182</sup>. Ele considera que as novas relações sociais materiais surgidas na América não são capazes de explicar, por si só, a estrutura de poder colonial.<sup>183</sup> Assim, se propõe a traçar o desenvolvimento dessas novas identidades históricas, que ao lado das relações materiais ajudaram a compor o que ele chama de estrutura de poder colonial capitalista.<sup>184</sup>

<sup>176</sup> QUINAJÓ. In: LANDER, 2000, p. 203.

<sup>177</sup> QUINAJÓ. In: LANDER, 2000, p. 216.

<sup>178</sup> QUINAJÓ. In: LANDER, 2000, p. 216.

<sup>179</sup> QUINAJÓ. In: LANDER, 2000, p. 216.

<sup>180</sup> QUINAJÓ. In: LANDER, 2000, p. 217.

<sup>181</sup> QUINAJÓ. In: LANDER, 2000, p. 216.

<sup>182</sup> QUIJANO, 2014, p. 757.

<sup>183</sup> QUIJANO, 2014, p. 757.

<sup>184</sup> QUIJANO, 2014, p. 757.

O sociólogo destaca que essas identidades históricas foram mantidas mesmo quando os portadores dessas mesmas identidades trocaram de papéis e atividades concretas e mudaram as formas de trabalho e exploração. Assim, conclui que “isso indica que as diferenças de identidade não dependiam, nem eram o resultado, da natureza específica das atividades, ou de papéis sociais específicos”<sup>185</sup>. Mais do que isso, ele prossegue dizendo que essas identidades históricas não podem ser explicadas apenas pelas diferenças entre conquistadores e vencidos, tais como cor da pele, formato e cor dos cabelos, olhos; ou roupas, instrumentos, ideias e práticas sociais:

A produção dessas novas identidades históricas [índio, negro, branco, mestiço] não poderia ser explicada pela naturalização das relações de produção que se estabeleceram na América, nem pelas atividades concretas que se realizaram pelas pessoas que se envolveram nas novas identidades [...]. Nem se trata apenas das diferenças factuais que foram confrontadas entre os conquistadores e os vencidos (por exemplo, cor da pele, formato e cor dos cabelos, olhos; ou roupas, instrumentos, ideias e práticas sociais). [...] A explicação é outra.<sup>186</sup>

Tais diferenças, explica, até poderiam ter se traduzido, nos termos atuais, em “etnias”, mas não necessariamente combinadas com o racismo. A explicação para a origem dessas identidades históricas – insiste Quijano – “é outra”<sup>187</sup>.

<sup>185</sup> QUIJANO, 2014, p. 758.

<sup>186</sup> “*La producción de aquellas nuevas identidades históricas no podría ser explicada por la naturaliza de las relaciones de producción que fueron establecidas en América, ni por las actividades concretas que fueron cumplidas por las gentes que fueron involucradas en las nuevas identidades [...]. Tampoco se trata solamente de las diferencias de hecho que se confrontaron entre los conquistadores y los vencidos (por ejemplo, color de la piel, forma y color del cabello, de los ojos; o vestimentas, instrumentos, ideas y prácticas sociales). [...] La explicación es otra*” (tradução livre). QUIJANO, 2014, p. 758.

<sup>187</sup> Neste ponto Quijano rompe com o clássico conceito marxista de superestrutura. Ele defende que as identidades históricas coloniais – “índio”, “negro”, “branco” e “mestiço” – e o complexo “raça”/“etnia” [...] “estão, sem dúvida, o tempo todo associados e envolvidos em relações sociais materiais, sobretudo nas formas de exploração ou relações de produção; que são modulados e reciprocamente condicionados por essas relações; *mas não são* [grifo nosso] suas consequências, derivações, reflexos ou superestruturas” (QUIJANO, 2014, p. 766-767). Na interpretação de Grosfoguel: “nessa conceptualização, raça e racismo não são superestruturas ou instrumentais para uma lógica preponderante de acumulação capitalistas; são constitutivos da acumulação capitalista à escala mundial”. Não são, ele continua, “elementos que crescem às estruturas econômicas e políticas do sistema-mundo capitalista, mas sim uma parte integrante, entretecida e constitutiva desse ‘amplo pacote enredado’”. Tal perspectiva é vista, ainda segundo Grosfoguel, como uma superação da velha divisão entre cultura e economia política: “Os estudos pós-coloniais conceptualizam o sistema-mundo capitalista como sendo constituído principalmente pela cultura, ao passo que a economia política vê nas relações econômicas o fator determinante primordial”. Na abordagem da “colonialidade do poder”, finaliza Grosfoguel, “a questão de saber o que vem primeiro, ‘a cultura ou a economia’, é um falso dilema, um dilema do ovo e da galinha, que turva a complexidade do sistema-mundo capitalista” (GROSFOGUEL, Ramon. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. In: SANTOS; MENESES, 2009, p. 392-393). Embora acolha o conceito de “colonialidade de poder”, a pesquisa não acompanha Quijano e Grosfoguel na rejeição do conceito de superestrutura formulado por Marx. O papel da cultura e, portanto, das ideologias religiosas, será considerado em sua relação dialética com a infraestrutura.

A origem dessas identidades históricas deve ser situada, segundo Quijano, na formação da América, com o surgimento de uma nova categoria mental, “a ideia de raça”<sup>188</sup>. E a origem da “ideia de raça” se dá, para o sociólogo, em dois momentos. Ela surge, inicialmente, a partir de uma discussão relacionada à seguinte indagação feita pelos europeus: “os aborígenes da América têm ou não alma?”<sup>189</sup>. Mesmo sendo declarado pelo papado que eles têm alma, que são humanos, formou-se, segundo Quijano, a percepção de que os não europeus têm uma estrutura biológica não apenas diferente, mas inferior. Em seguida, a partir da cristalização dessa primeira ideia, foi adicionada a crença de que as diferenças culturais entre europeus e não europeus estão associadas a tais desigualdades biológicas.<sup>190</sup>

Foi pela formação da identidade “europeu/branco”, explica o sociólogo, que as demais identidades também foram associadas à cor da pele: “negros”, “índios”, “mestiços”. A conclusão a que chega Quijano é a seguinte: “é essa ideia que comanda e preside, desde o momento inicial da conquista, o estabelecimento de papéis sociais, inclusive atividades, atribuídos a não europeus na América”<sup>191</sup>. Tal ideia, ele prossegue, foi em seguida transportada e reproduzida para a Ásia e a África.<sup>192</sup> Quijano acredita que a ideia das distinções biológicas e sua categoria resultante, “raça”, enraizou-se profunda e permanentemente tanto entre europeus como entre os colonizados graças a longa duração do mundo colonial capitalista.<sup>193</sup> Com base nessa ideia, a crença na superioridade racial dos europeus foi naturalizada entre os membros do poder, produzindo uma verdadeira “colonização do imaginário” dos dominados, que passaram a se olhar com os olhos do dominador.<sup>194</sup>

Além da questão levantada pelos conquistadores ibéricos a respeito da humanidade dos povos conquistados (se tinham ou não alma), Quijano insere outro elemento ideológico religioso na discussão a respeito da origem da ideia de raça. Mas antes de prosseguir com sua argumentação é preciso destacar três hipóteses propostas pelo sociólogo sobre o racismo: 1) “é um fato na cultura dos futuros colonizadores”; 2) “esse fato cultural está originalmente ligado à experiência e ideologia religiosas”; 3) a cultura é “uma das faces de todo o poder, de todos os fundamentos do poder”<sup>195</sup>.

---

<sup>188</sup> QUIJANO, 2014, p. 758.

<sup>189</sup> QUIJANO, 2014, p. 758-159.

<sup>190</sup> QUIJANO, 2014, p. 759.

<sup>191</sup> QUIJANO, 2014, p. 759.

<sup>192</sup> QUIJANO, 2014, p. 759-760.

<sup>193</sup> QUIJANO, 2014, p. 760.

<sup>194</sup> QUIJANO, 2014, p. 760.

<sup>195</sup> QUIJANO, 2014, p. 764.

O papel da ideologia religiosa tal como apresentado por Quijano aparece relacionado à conquista das sociedades árabes do Sul da Península Ibérica, que se desenvolve, em sua fase final, juntamente com “disputas religiosas e políticas que na Europa levaram à Reforma e à Contra-Reforma”<sup>196</sup>. Esse conflito “intra-cristão”, associado ao confronto com os muçulmanos, explica Quijano, “é provavelmente um dos fatores decisivos que levam à exasperação da ideologia religiosa entre os ibéricos”<sup>197</sup>. É sob o impulso dessa “ideologia religiosa exacerbada” que os colonizadores ibérios teriam empregado a ideia de “pagão” de maneira deformada, de modo que os povos vencidos não coubessem mais “não só no reino dos céus, mas nem mesmo no reino terrestre dos humanos”<sup>198</sup>. Para o sociólogo, a figura da “pureza de sangue”<sup>199</sup> originada da ideologia religiosa e estabelecida na Península Ibérica a partir da luta contra judeus e muçulmanos “é provavelmente o mais próximo antecedente da ideia de raça que se estabeleceu durante a conquista das sociedades aborígenes da América, assim como da “limpeza étnica” praticada na Alemanha nazista”<sup>200</sup>.

Seguindo os passos de Quijano, Mignolo avança um pouco mais a respeito do eurocentrismo e dos mecanismos que o legitimam e o reforçam, com atenção especial ao papel desempenhado pela ideologia religiosa. Em “La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial”<sup>201</sup>, ele procura relacionar o conceito de colonialidade de poder elaborado por Quijano à ideologia expansionista cristã. Uma das questões que ele levanta é a seguinte: “como se uniram o cristianismo e o capitalismo na América?”<sup>202</sup>. Em sua perspectiva, a América funcionou com motor, como “força propulsora” que favoreceu a transformação do capital em capitalismo, tanto pela exploração da terra, como da mão de obra, como de matérias primas em grande escala.<sup>203</sup> Mignolo enfatiza que a Igreja participou do processo de expansão ultramarina de Portugal e Espanha distribuindo terras a essas duas potências, tal como registram as bulas *Romanus Pontifex* e *Inter caetera*, documentos que vincularam a Igreja ao

---

<sup>196</sup> QUIJANO, 2014, p. 764.

<sup>197</sup> QUIJANO, 2014, p. 764.

<sup>198</sup> QUIJANO, 2014, p. 764.

<sup>199</sup> Mignolo, seguindo Quijano, acrescenta que “a obsessão dos cristãos pela pureza ou purificação do sangue era nada menos do que o fundamento histórico do racismo moderno. A Inquisição foi uma das primeiras instituições modernas a regular a classificação e a hierarquia racial. A primeira semente do racismo moderno foi baseada no sangue e na religião. A segunda semente foi plantada nas Américas” (MIGNOLO, 2018, p. 182).

<sup>200</sup> QUIJANO, 2014, p. 765, nota 10.

<sup>201</sup> MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

<sup>202</sup> MIGNOLO, 2007, p. 54.

<sup>203</sup> MIGNOLO, 2007, p. 54.

mercantilismo, na medida em que justificavam a posse de terras, portos e populações por parte dos colonizadores cristãos europeus.<sup>204</sup>

A combinação da ideologia expansionista cristã com as transformações do comércio promovidas pela conquista e exploração de novas terras teria engendrado, segundo Mignolo, a matriz colonial de poder, estabelecendo vínculos entre fé, posse de terra e exploração de mão de obra em grande escala.<sup>205</sup> Falando sobre o papel da Igreja no processo de colonização, particularmente sobre a racialização dos mouros e judeus com o objetivo de afirmar a identidade cristã sob os aspectos político, territorial-econômico e religioso, ele acrescenta que “no Novo Mundo, era necessário legitimar a expropriação de terras, a escravidão e o comércio de escravos. E estes [...] foram necessários para organizar o tipo de trabalho exigido pela conquista e colonização do Novo Mundo.”<sup>206</sup>

Mignolo aplica ao termo “racismo” um sentido mais amplo, sugerindo que ele nasce quando membros de certa “raça” ou “etnia” detém o poder de classificar pessoas, não abarcando apenas características físicas – como o sangue, a cor da pele, etc. – mas incluindo também o plano interpessoal das atividades humanas, como a religião, as línguas e as classificações geopolíticas do mundo.<sup>207</sup> Ele assinala que antes do século XV uma série de religiões – budismo, confucionismo, islamismo, etc. – coexistiam ao lado do cristianismo, em um mundo de grande variedade de sistemas culturais que cooperavam entre si. Mas a partir do século XV o cristianismo passou a integrar uma matriz colonial de poder cumprindo o objetivo de “converter pela força e posse os povos que viviam na barbárie”<sup>208</sup>.

Fernando Garcés acentua que “o poder econômico e político que a Europa consegue acumular, a partir do século XVI, permite-lhe impor o seu *habitus* como norma, ideia e projeto universais para todos os povos do mundo”. Ele acrescenta que isso ocorre no nível econômico, político, epistêmico, linguístico e também religioso<sup>209</sup>, especificamente no âmbito do cristianismo em suas variantes, que se apresentam como “a verdadeira religião”, contra as demais, constituindo o que Grosfoguel definiu como “hierarquia espiritual global”,

<sup>204</sup> MIGNOLO, 2007, p. 55. No prólogo da Bula *Inter Caetera*, assinada pelo Papa espanhol Alexandre VI, lê-se o seguinte: “as ilhas do Novo Mundo, descobertas ou a descobrir pelo Rei Fernando da Espanha e pela Rainha Isabel, serão concedidas aos mesmos, para a propagação da fé cristã” (CASTRO, Therezinha. *História documental do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1995. p. 21).

<sup>205</sup> MIGNOLO, 2007, p. 55-56.

<sup>206</sup> MIGNOLO, 2018, p. 186.

<sup>207</sup> MIGNOLO, 2007, p. 42.

<sup>208</sup> MIGNOLO, 2007, p. 56.

<sup>209</sup> GARCÉS, Fernando. *Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica*. In: CASTRO-GÓMEZ; GROSFUGUEL, 2007, p. 220.

classificação que dá primazia aos cristãos sobre as espiritualidades não cristãs/não-europeias institucionalizadas na globalização da igreja cristã (católica e mais tarde protestante).<sup>210</sup>

Até aqui, a pesquisa traçou um breve panorama que se iniciou com o projeto de conquista e exploração das terras de além-mar, inicialmente pelas potências ibéricas e, mais tarde, pela inclusão de novos atores oriundos do espaço geográfico europeu. Durante este processo de exploração os colonizadores obtiveram êxito na conquista da hegemonia política, econômica, militar e cultural na maior parte da África, da Ásia e das Américas. Algumas vezes entre os povos conquistados e explorados, no entanto, impuseram-se contra a dominação colonial e formularam reflexões anticoloniais, pensando, por exemplo, nos efeitos psicológicos da colonização, como foi o caso de Frantz Fanon. Novas reflexões e denúncias foram elaboradas por figuras como Edward Said, intelectual palestino que se concentrou no discurso orientalista etnocêntrico europeu. No Sul da Ásia os *Subaltern Studies* se debruçaram sobre os problemas asiáticos relacionados à colonização naquela região, com atenção especial dirigida às vozes dos oprimidos apagadas pela história. Na América Latina, interessado nos efeitos ainda presentes da colonização na América Latina, Aníbal Quijano formulou o conceito “colonialidade de poder”, uma matriz ideológica de poder que provoca, até hoje, desigualdade, discriminação, exploração e dominação.

Cabe indagar então, a partir do conceito de colonialidade de poder elaborado por Quijano, em que medida a religião cristã em suas mais diversas matrizes, desde sua chegada ao Brasil no século XVI, atua para legitimar e perpetuar hierarquias sociais, políticas, culturais e sobretudo religiosas.

---

<sup>210</sup> SANTOS; MENESES, 2009, p. 391.

## 2 COLONIALISMO, COLONIALIDADE E RELIGIÕES NO BRASIL

Um dos argumentos fundamentais associados ao conceito de “colonialidade de poder” baseia-se na ideia de que, mesmo após a eliminação do colonialismo político, a relação entre a cultura europeia e a cultura dos povos dominados manteve-se como relação de dominação colonial<sup>211</sup>. Essa colonialidade, destaca Quijano, “consiste antes de tudo em uma colonização do imaginário dos dominados” e nasce a partir de um duplo movimento<sup>212</sup>. O primeiro consiste em uma repressão sistemática “sobre as formas de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens e sistemas de imagens, símbolos, modos de significação”<sup>213</sup>. Assim que essa repressão imediata deixa de ser constante e sistemática, segue-se uma nova etapa, baseada na “imposição do uso de padrões de expressão próprios dos dominantes, bem como suas crenças e imagens referentes ao sobrenatural”<sup>214</sup>.

Quijano enfatiza que os europeus forçaram “o colonizado a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação”, o que inclui, especialmente, “a religiosidade judaico-cristã.”<sup>215</sup> Essa imposição cultural teria, segundo o sociólogo, duas finalidades: impedir a produção cultural dos dominados e atuar como meio eficaz de controle social e cultural”<sup>216</sup>. O sociólogo peruano defende que a partir da década de 70 a Colonialidade Global de Poder mergulhou em uma crise e o mundo entrou em um novo período histórico de completa reconfiguração.<sup>217</sup> Ele seria marcado, em primeiro lugar, pela “aceleração e aprofundamento de uma tendência de reconcentração do controle do poder”<sup>218</sup>. A partir desta constatação, enumera uma série de tendências centrais deste processo, que inclui “a ‘fundamentalização’ das ideologias religiosas e de suas correspondências éticas, o que re-legitima o controle dos principais âmbitos da existência social”<sup>219</sup>.

Mignolo, seguindo Quijano de perto e avançando um pouco mais, busca relação entre racismo e religião dizendo, por exemplo, que o “‘racismo’ surge quando membros de certa ‘raça’ ou ‘etnia’ têm o privilégio de classificar pessoas e influenciar as palavras e conceitos desse grupo”<sup>220</sup>, funcionando como matriz classificatória que envolve não apenas

<sup>211</sup> QUIJANO, 1992, p. 12.

<sup>212</sup> QUIJANO, 1992, p. 12.

<sup>213</sup> QUIJANO, 1992, p. 12.

<sup>214</sup> QUIJANO, 1992, p. 12.

<sup>215</sup> QUINAJÓ. In: LANDER, 2000, p. 201-202.

<sup>216</sup> QUIJANO, 1992, p. 12.

<sup>217</sup> QUIJANO, 2014, p. 852.

<sup>218</sup> QUIJANO, 2014, p. 853.

<sup>219</sup> QUIJANO, 2014, p. 854.

<sup>220</sup> MIGNOLO, 2007, p. 42.



características físicas, mas inclui a religião: “é importante lembrar que a categorização racial não se aplica apenas a pessoas, mas também a línguas, religiões, conhecimentos, países e continentes”<sup>221</sup>. Mignolo prossegue dizendo que esta “complexa matriz ‘racial’ continua de pé”<sup>222</sup>.

Mas é o sociólogo francês Pierre Bourdieu quem desenvolve com mais profundidade – a partir de sua noção de “campo religioso”<sup>223</sup> – a relação entre religião e controle social, sugerindo que

em uma sociedade dividida em classes, a estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas próprias aos diferentes grupos ou classes, contribui para a perpetuação e para a reprodução da ordem social [...] ao contribuir para consagrá-la, ou seja, sancioná-la ou santificá-la.<sup>224</sup>

Ele acrescenta dizendo que a religiosidade dominante tende não apenas a justificar a hegemonia das classes dominantes, mas também a impor aos dominados um reconhecimento da legitimidade da dominação, contribuindo para “o reforço simbólico da representação dominada do mundo político e do *ethos* da resignação e da renúncia diretamente inculcado pelas condições de existência”<sup>225</sup>. O sociólogo francês argumenta que, dada sua posição na estrutura do campo religioso, a religião que se vê como detentora dos “bens de salvação” tende a impedir a entrada no mercado de “novas empresas de salvação”, como seitas, formas de religiosidade independente e de busca individual de salvação, a fim de manter a atual ordem política e seu monopólio religioso.<sup>226</sup>

## 2.1 Catolicismo, ideologia e política

A partir das formulações teóricas de Quijano, de Mignolo e do conceito de campo religioso desenvolvido por Pierre Bourdieu, este capítulo pretende apontar possíveis papéis desempenhados pela religião cristã – católica e protestante, em suas mais diversas

<sup>221</sup> MIGNOLO, 2007, p. 42.

<sup>222</sup> MIGNOLO, 2007, p. 42.

<sup>223</sup> Sergio Miceli define a noção de campo religioso de Bourdieu como “um campo de forças onde se enfrentam o corpo de agentes altamente especializados (os sacerdotes), os leigos (os grupos sociais cujas demandas por bens de salvação os agentes religiosos procuram atender) e o ‘profeta’ enquanto encarnação típica do agente inovador e revolucionário que expressa, mediante um novo discurso e por uma nova prática, os interesses e reivindicações de determinados grupos sociais” (BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. XXV).

<sup>224</sup> BOURDIEU, 2007, p. 53.

<sup>225</sup> BOURDIEU, 2007, p. 53.

<sup>226</sup> BOURDIEU, 2007, p. 58 e 72.

manifestações – como elemento integrante da matriz colonial de poder<sup>227</sup>, desde que a política se fundiu com a religião cristã no tempo de Constantino, até os dias atuais, sobretudo em interferências capazes de legitimar ideologias econômicas, sociais, políticas e etnocêntricas, incluindo o racismo.<sup>228</sup> A pesquisa supõe que não é possível falar em “colonialidade de poder” sem levar em conta o papel da Igreja, que por meio do padroado atuou no Brasil como braço religioso da Coroa.<sup>229</sup> Assim, a análise precisa recuar ao IV século, quando o cristianismo passou a se impor como religião oficial do império romano e como ideologia dominante, produzindo uma classificação social baseada na religião que serviu de inspiração, século XVI, para a diferenciação e classificação racial.<sup>230</sup>

### 2.1.1 A Igreja e o poder temporal na Europa

Durante os três primeiros séculos da Era Comum, o cristianismo se difundiu pela ação de missionários itinerantes, sendo considerado *religio illicita*, em competição com a política religiosa de Roma, que via nos sacrifícios aos deuses e à pessoa do imperador a garantia do bem estar do império, a *salus publica*.<sup>231</sup> Este conflito produzia, em ocasiões específicas, perseguições à religião cristã, como a que ocorreu sob o governo de Diocleciano, irritado com a recusa, por parte de vários soldados cristãos, à participação nos ritos do culto imperial.<sup>232</sup> A situação dos cristãos entrou em nova fase em 311, com a mudança da política de Galerio, que “pelo bem e pelo interesse do Estado”<sup>233</sup> publicou um edito de tolerância cuja finalidade era conceder aos cristãos a liberdade de confissão de sua fé em todas as regiões do império.<sup>234</sup> Pela primeira vez na sua história, a religião cristã foi reconhecida como *religio licita*, sendo

<sup>227</sup> De acordo com Mignolo, o estabelecimento da matriz colonial teve como finalidade “justificar a violência em nome da evangelização, da civilização e, mais recentemente, do desenvolvimento da democracia de mercado” (MIGNOLO, 2007, p. 30). Essa “matriz colonial de poder” – a “lógica da colonialidade” – opera, segundo Mignolo, em quatro domínios: 1) econômico: apropriação da terra, exploração da mão de obra e controle financeiro; 2) político: controle da autoridade; 3) social: controle do gênero e da sexualidade; 4) epistêmico e subjetivo/pessoal: controle do conhecimento e da subjetividade (MIGNOLO, 2007, p. 36).

<sup>228</sup> MIGNOLO, 2007, p. 12.

<sup>229</sup> HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja no Brasil-Colônia (1550-1800)*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984. p. 7-12.

<sup>230</sup> GROSFUGUEL, Ramon. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*. v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016. p. 35. [online].

<sup>231</sup> LENZENWEGER, Josef; STOCKMEIER, Peter; AMON, Karl; ZINHOBLER, Rudolf. *Historia de la Iglesia Católica*. Barcelona: Editorial Herder, 1989. p. 19.

<sup>232</sup> COMBY, Jean. *Para leer la historia de la iglesia: de los orígenes al siglo XV*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1993. p. 50.

<sup>233</sup> O edito de tolerância de Galerio pode ser lido integralmente na seguinte obra: UBIÑA, José Frenandez; SOTOMAYOR, Manuel (coord.). *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*. Madrid: Editorial Trotta: Universidad de Granada, 2003. p. 325.

<sup>234</sup> LENZENWEGER; STOCKMEIER; AMON; ZINHOBLER, 1989, p. 95.

assegurados aos cristãos todos os direitos civis<sup>235</sup>. Em 313, promulgado por Constantino e Licínio, o Edito de Milão ratificou formalmente o edito de tolerância de Galerio e o cristianismo permaneceu gozando da mesma liberdade de culto, ao lado da antiga religião romana.<sup>236</sup> Assim, o quarto século marcou o início de uma nova era na história da Igreja com alegada conversão de Constantino<sup>237</sup>, que foi se revelando cada vez mais simpático à religião cristã, disposto a colocar “a riqueza de seu império, o poder de sua autoridade e a criatividade de seus artistas a serviço do culto cristão”<sup>238</sup>. A igreja que passava a se ver simultaneamente sob a proteção do Crucificado e do Imperador, teve seu *status* mudado de “igreja perseguida” para o de “igreja tolerada”, sendo gradativamente favorecida pela política do império.<sup>239</sup> Este favorecimento tornou-se latente a partir de 324, com um novo tratamento dispensado a “hereges e cismáticos”<sup>240</sup>, que passaram a ser privados dos privilégios imperiais.<sup>241</sup>

Embora tenha sido capaz de suprimir as pressões e perseguições promovidas pelo império, a nova condição jurídica não foi suficiente para aplacar inúmeras divergências internas do cristianismo que tinham o potencial de gerar uma instabilidade que incomodava os bispos e o imperador.<sup>242</sup> Parte dessas tensões foi resolvida com a realização de um Concílio, em 325, cujo resultado final foi a elaboração de uma fórmula de fé (o Credo de Niceia) aceita pela maioria dos participantes.<sup>243</sup> A formulação e aceitação do credo permitia a fixação de uma doutrina ortodoxa capaz de dar segurança aos membros da igreja, funcionando como ponto de referência “desta vida e da outra”<sup>244</sup>.

<sup>235</sup> UBIÑA; SOTOMAYOR, 2003, p. 314.

<sup>236</sup> LENZENWEGER; STOCKMEIER; AMON; ZINHOBLER, 1989, p. 97.

<sup>237</sup> Sobre a “conversão” do imperador, Ubiña ressalta que “Constantino não promulgou qualquer lei contra o paganismo, isto é, contra a religião romana tradicional, da qual ele foi até sua morte o Sumo Pontífice” (UBIÑA; SOTOMAYOR, 2003, p. 360).

<sup>238</sup> PLAZAOLA, Juan. *Historia del arte cristiano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999. p. 17.

<sup>239</sup> GONZALEZ, Justo L. *Historia del pensamiento cristiano, Tomo 1: desde los orígenes hasta el Concilio de Calcedonia*. Nashville: Editorial Caribe, 2000. p. 253.

<sup>240</sup> O Codex Theodosianus distingue “hereges” de “cismáticos”: “Os hereges e os cismáticos, no entanto, os desejamos do lado de fora, não somente destes privilégios, mas também constrangidos por uma variedade de funções e expostos” (XVI, 5,1). São Basílio, bispo de Cesareia no século IV, distinguia assim a heresia do cisma: “Por heresias eles [as autoridades] queriam indicar aqueles que estavam completamente separados e alienados em questões relacionadas à fé real; por cismas os que se separaram por algumas razões eclesiais e questões capazes de solução mútua” (Cartas, 188). Além dos “hereges” e “cismáticos”, os documentos imperiais também classificaram outros grupos religiosos, como “judeus” e “pagãos”: “Também aos judeus e aos pagãos negamos o direito de pleitear casos e de ser membros do serviço imperial. É nossa vontade que pessoas de fé cristã não sejam escravas de tais pessoas...” (Sirm. 6). (PHARR Clyde (Edit.). *The Theodosian Code and novels and the Sirmonian Constitutions, volume I*. New Jersey: Princeton University press, 1952. p. 450 e 480).

<sup>241</sup> LENZENWEGER; STOCKMEIER; AMON; ZINHOBLER, 1989, p. 101.

<sup>242</sup> UBIÑA; SOTOMAYOR, 2003, p. 350.

<sup>243</sup> UBIÑA; SOTOMAYOR, 2003, p. 350.

<sup>244</sup> VILANOVA, Evangelista. *Historia de la teología cristiana - Tomo I*. Barcelona: Editorial Herder, 1987. p. 150-151.

Sob a formação e o desenvolvimento de uma doutrina religiosa oficial, no entanto, também se articulavam interesses que agiam “como fonte de manipulação por parte dos diversos grupos de pressão que atua[va]m na delimitação dos diversos ‘cânones sagrados’”<sup>245</sup>. A partir da fixação dessa doutrina oficial os indivíduos sujeitos ao poder imperial passaram a se ver obrigados em consciência a concordar com o sistema dogmático que lhes foi proposto, sob o risco de se verem “marginalizados da própria comunidade”, com consequente perda de prestígio social e inserção num ambiente de hostilidade pelos demais membros do grupo.<sup>246</sup> Evangelista Vilanova, refletindo a respeito do estabelecimento da ortodoxia definida no Concílio de Niceia, em 325, diz o seguinte:

A ortodoxia é uma construção totalizante ou tematização da realidade baseada em dados (muitas vezes extraídos e interpretados das Escrituras) e em interesses sacerdotais ou imperiais, de escopo muito diferenciado [...]. Em suma: a ortodoxia é a interpretação do mundo feita por uma determinada religião, que envolve [...] uma ética (uma práxis), que quer ser a tradução na vida cotidiana dos enunciados da ortodoxia [...]. Desse modo, a ortodoxia estabelece ao mesmo tempo uma direção, um sentido, uma gênese de um campo de representação simbólica e um campo de coerção.<sup>247</sup>

Alinhada com Vilanova, Paño concorda que a formação da ortodoxia cristã desenvolvida no ambiente dos grandes debates teológicos teve sua dimensão política, na medida em que a partir de Constantino a unidade política passava a se identificar com a unidade teológica.<sup>248</sup> Justo Gonzalez destaca, entretanto, que a vontade política, prevalecia sobre as preferências teológicas, afinal “quando fracassavam os argumentos teológicos, antes mesmo de recorrer a eles, podia-se sempre apelar aos recursos da política, e enviar o inimigo ao desterro”<sup>249</sup>. Paño também assinala que as controvérsias teológicas adquiriram uma dimensão política indiscutível a partir da ideologia de Teodósio I, imperador que promoveu o cristianismo a um novo *status*, o de religião oficial, mudança que representou uma verdadeira reviravolta, configurando uma situação na qual “a conveniência política prevaleceu sobre razões puramente religiosas”<sup>250</sup>.

<sup>245</sup> VILANOVA, 1987, p. 151.

<sup>246</sup> VILANOVA, 1987, p. 151.

<sup>247</sup> “La ortodoxia es una construcción o tematización totalizadora de la realidad en función de unos datos (a menudo extraídos e interpretados de la Escritura) y de unos intereses sacerdotales o imperiales, de alcance muy diferenciado [...]. En una palabra: la ortodoxia es la interpretación del mundo hecha por una determinada religión, que comporta [...] una ética (una praxis), que quiere ser la traducción en la vida cotidiana de los enunciados de la ortodoxia [...]. De este modo, la ortodoxia establece tanto una dirección, un sentido, una génesis de un campo de representación simbólica como un campo de coacción” (tradução livre). VILANOVA, 1987, p. 151.

<sup>248</sup> PAÑO, María Victoria Escribano. *El cristianismo marginado: heterodoxos, cismáticos y herejes del siglo IV*.

In: UBIÑA; SOTOMAYOR, 2003, p. 418.

<sup>249</sup> GONZALEZ, 2000, p. 264.

<sup>250</sup> PAÑO. In: UBIÑA; SOTOMAYOR, 2003, p. 419.

Até então aceitas ao lado do cristianismo, as religiões “pagãs”<sup>251</sup> – juntamente com os “cismáticos” e “hereges” – também sofreram duro golpe, sendo alvo de ações cada vez mais agressivas pela ideologia imperial, tal como aquela que se concretizou no Edito de Tessalônica promulgado pelo imperador Teodósio I em 380, documento entregava à vingança divina e aos castigos impostos pelos poderes temporais todos os que se negassem a professar “a religião que o divino apóstolo Pedro transmitiu aos romanos”<sup>252</sup>. Bourdieu explica essa reação violenta como meio de consolidação e manutenção do poder religioso predominante frente às ameaças oriundas de outros grupos minoritários rivais:

quando as relações de força são favoráveis à Igreja, a consolidação dessa depende da supressão do profeta (ou da seita) por meio da violência física ou simbólica (excomunhão), a menos que a submissão do profeta (ou do reformador), ou seja, o reconhecimento da legitimidade do monopólio eclesiástico (e da hierarquia que o garante), permita sua anexação pelo processo de canonização (por exemplo, São Francisco de Assis).<sup>253</sup>

Além dos “cismáticos”, “hereges” e “pagãos”, outro grupo a sofrer com pressões, perseguições e exclusão social por parte da nova ideologia político-religiosa imperial foram os judeus. Os autores dos evangelhos, destaca John Dominic Crossan, não imaginavam que “uma pequena e fraca seita judaica que escreve ficção para defender a si própria”<sup>254</sup> iria ascender à posição de religião oficial do império no IV século, deslocando o antijudaísmo cristão dos primeiros padres “do debate teológico para a possibilidade letal”<sup>255</sup>. Para Crossan, a polêmica sectária antijudaica, inspirada nas narrativas da Paixão-Ressurreição<sup>256</sup>, “preparou o terreno para o antijudaísmo teológico, que preparou o terreno, na terrível plenitude do tempo, para o anti-semitismo [sic] genocida”<sup>257</sup>. “Antijudaísmo”, na opinião de Crossan, “é preconceito religioso: um judeu pode converter-se para evitá-lo”; antissemitismo, por outro lado, “é preconceito racial: um judeu não pode fazer nada para evitá-lo”<sup>258</sup>. O surgimento do Islã, no

<sup>251</sup> Ao contrário do termo “gentio”, usado pela maioria dos escritores cristãos com sentido exclusivamente religioso, “pagão” carregava conotações não apenas religiosas, mas também sociais e políticas. A diferenciação entre cristãos, judeus e gnósticos já estava consolidada, por isso no contexto do século IV o “outro”, a “contra-imagem” do cristão, deslocou-se de judeus e gnósticos para os romanos não cristãos, para os “pagãos” (JÜRGASCH, Thomas. *Christians and the invention of paganism*. In: SALZMAN, Michele Renee; SAGHY, Marianne; TESTA, Rita Lizzi (edit.). *The late Roman Empire: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Centur*. Cambridge: Cambridge Press, 2016. p. 126-128).

<sup>252</sup> Código Teodosiano XVI, 1, 2, ano 380. In: UBIÑA; SOTOMAYOR, 2003, p. 472-473.

<sup>253</sup> BOURDIEU, 2007, p. 62.

<sup>254</sup> CROSSAN, John Dominic. *Quem matou Jesus? As raízes do antissemitismo na história evangélica da morte de Jesus*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995. p. 52.

<sup>255</sup> CROSSAN, 1995, p. 48.

<sup>256</sup> O autor se refere, por exemplo, ao Evangelho de Mateus, capítulo 27, versos 24-25: “Que seu sangue [de Jesus] seja derramado sobre nós [os judeus] e sobre nossos filhos” (CROSSAN, 1995, p. 11).

<sup>257</sup> CROSSAN, 1995, p. 52.

<sup>258</sup> CROSSAN, 1995, p. 47-48.

século VII, ao projetar-se no horizonte como novo inimigo a ser combatido, deu origem à primeira Cruzada, guerra que desencadeou “novas formas de perseguição religiosa e conceitos de hierarquia étnica”<sup>259</sup>. Reações hostis ao judaísmo e ao islamismo terão um papel importante na formação da identidade europeia no período das Cruzadas.

### 2.1.2 A Igreja, as Cruzadas e a “limpeza de sangue” na Península Ibérica

Para que seja bem compreendido o papel da Igreja no projeto de colonização português e espanhol na América, levado a cabo entre os séculos XV e XVI, uma segunda digressão será necessária, com o objetivo de expor a trajetória do cristianismo após a queda do império romano, sobretudo no que diz respeito à sua função como elemento de coesão social e na formação da identidade europeia e do eurocentrismo, definido por Stam e Shoat como “resíduo discursivo do colonialismo”<sup>260</sup>.

No início do V século a cidade de Roma foi palco de um cenário de grande instabilidade. Em 410, depois de 800 anos sem ter sido capturada por um inimigo estrangeiro, a cidade foi tomada pelos visogodos.<sup>261</sup> Em seu comentário a Ezequiel, São Jerônimo deixou registrada sua tristeza: “quem poderia imaginar que [Roma] haveria de ruir e se tornaria a tumba dos povos que ela mesma havia dado à luz”<sup>262</sup>. Em julho de 455 sofreu uma segunda humilhação após o saque promovido pelos vândalos liderados por Genserico<sup>263</sup>. No ano de 476 finalmente capitulou diante das tropas lideradas por Odoacro.<sup>264</sup> O estabelecimento dos bárbaros na Europa deu origem a diversos reinos independentes que mais tarde formaram nações como Espanha, França, Itália e Inglaterra.<sup>265</sup> Na visão de historiadores como Marc Bloch, Lucien Febvre e Jacques Le Goff, a queda de Roma aparece como marco para a gênese da Europa – mais especificamente da Europa cristã latina – como realidade e como ideia.<sup>266</sup>

<sup>259</sup> BETHENCOURT, Francisco. *Racisms: from the crusades to the twentieth century*. Princeton: Princeton University Press, 2013. p. 20.

<sup>260</sup> SHOHAT; STAM, 2006, p. 40.

<sup>261</sup> THOMPSON, Edward. *A romans and barbarians: The Decline of the Western Empire*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1982. p. 17.

<sup>262</sup> COMBY, 1993, p. 123.

<sup>263</sup> THOMPSON, 1982, p. 163.

<sup>264</sup> THOMPSON, 1982, p. 61.

<sup>265</sup> BAINTON, Roland H. *La iglesia de nuestros padres*. Buenos Aires: La Aurora, 1969. p. 74.

<sup>266</sup> Le Goff chama a atenção para o uso do termo “Ocidente” para designar a Europa, percebendo em suas raízes a antiga divisão do Império Romano Ocidental (latino) e Oriental (grego). O caráter “ocidental” da Europa cristã latina teria sido acentuado por intelectuais cristãos dos séculos XII e XIII, que difundiram a ideia de uma “transferência de poder do Império Bizantino para o Império Germânico [fundado pelo rei franco Carlos Magno em 800] e o saber de Atenas e de Roma para Paris” (LE GOFF. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. p. 11-16).

As vantagens obtidas pela Igreja na relativamente curta relação estabelecida com o império pareciam ameaçadas e muitos cristãos pensaram estar presenciando o fim do mundo.<sup>267</sup> Mas a Igreja, que nas palavras de Gibbon, se desenvolveu como “Estado independente [...] no coração do Império Romano”<sup>268</sup>, manteve-se como única instituição estável na Europa após o colapso do Império Romano do Ocidente.<sup>269</sup> A Igreja cumpria assim seu papel, tal como propôs Bourdieu, como mantenedora da ordem simbólica, impondo e inculcando “esquemas de percepção, pensamento e ação, objetivamente conferidos às estruturas políticas”, promovendo a naturalização dessas estruturas com a finalidade de instaurar e restaurar o consenso acerca da ordem do mundo.<sup>270</sup>

Com a ajuda dos monges e dos missionários a Igreja levou adiante seu projeto de criação de um mundo novo, capaz de irradiar a luz do cristianismo e da cultura dos latinos a regiões jamais alcançadas pelas tropas do império.<sup>271</sup> Com a ascensão de Carlos Magno (768-814) ao poder no reino dos francos franceses e alemães, instaurou-se um império cristão que compreendia o território ocupado pelas tribos germânicas e a maior parte dos antigos domínios romanos do continente ocidental.<sup>272</sup> Inspirado no “Estado teocrático de Agostinho” tal como idealizado em “A cidade de Deus”, Carlos Magno “fundiu as forças nacionais dos povos germânicos com as instituições do antigo império, formando assim o poderoso império cristão”<sup>273</sup>. Sua coroação pelo Papa Leão III, no Natal de 800, deu origem ao Sacro Império Romano.<sup>274</sup>

O poder crescente do papado ganhou projeção na postura penitente e humilhante de Henrique IV diante do Papa Gregório VII<sup>275</sup>, no século XI, pondo em evidência a antiga tentativa dos bispos de submeter o poder político às suas vontades, algo já perceptível em Ambrósio, no século IV.<sup>276</sup> Assim, na entrada do segundo milênio, muito fortalecidos e influentes, os papas se enxergaram como “guardiões e promotores da cultura clássica e como

<sup>267</sup> COMBY, 1993, p. 123.

<sup>268</sup> GIBBON, Edward. *Os cristãos e a queda de Roma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 9.

<sup>269</sup> DURANT, Will. *História da civilização IV: a idade da fé*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1950. p. 40.

<sup>270</sup> BOURDIEU, 2007, p. 70.

<sup>271</sup> BAINTON, 1969, p. 75 e 83.

<sup>272</sup> Dagoberto Romag entende que o ideal de Carlos Magno era “O Estado teocrático de Santo Agostinho”, obra que segundo o autor era sua leitura predileta (ROMAG, Dagoberto. *Compêndio da História da Igreja - v.2*. Rio de Janeiro: Vozes, 1950. p. 46).

<sup>273</sup> ROMAG, 1950, p. 46.

<sup>274</sup> A expressão que só adotada no século XIII. Na metade do século XV, acrescenta Romag, a este título foram acrescentadas as palavras “de nação germânica” (ROMAG, 1950, p. 47-48).

<sup>275</sup> BAINTON, 1969, p. 92 e 97. Em seus “Dictatus” (Decretos), Gregório VII apresenta o Papa como “o único homem a quem todos os príncipes beijam os pés”, tendo inclusive o poder de “depor os imperadores” (COMBY, 1993, p. 143).

<sup>276</sup> GONZALEZ, Justo L. *Historia del cristianismo, tomo 1: desde la era de los mártires hasta la era de los sueños frustrados*. Miami: Editorial Unilit, 2008. p. 254.

verdadeiros sucessores dos césares”<sup>277</sup>. A grande capacidade de mobilização política da Igreja coincidiu com a tomada de Jerusalém em 1079 pelos seljúcidas, povo oriundo da Ásia Central convertido à fé islâmica.<sup>278</sup> A luta contra um inimigo comum, o Islã, ajudou a Europa cristã a tomar consciência de si mesma e de sua unidade, que culminou no século XII com a conversão dos povos escandinavos e de populações que viviam mais ao nordeste, como os prussianos.<sup>279</sup> Aproveitando-se desse sentimento de unidade e de seu poder de influência<sup>280</sup>, o Papa Urbano II apresentou diante dos bispos reunidos no Concílio de Clermont, em 1095, uma descrição emocionada da situação calamitosa na qual se encontravam os cristãos que agora viviam no Oriente sob controle muçulmano:

Uma raça amaldiçoada [...] invadiu as terras do Oriente. Cristãos são feitos escravos, torturados, mortos. Espadachins praticam com eles para ver se um pescoço pode ser dividido em dois com um único golpe. [...] Saia agora em defesa do próprio Cristo. Esqueça suas brigas domésticas e lute contra os infiéis. Diante de você está o porta-estandarte que o levará a esta guerra: o porta-estandarte invisível; o próprio Cristo.<sup>281</sup>

A realização do concílio marca o início da Primeira Cruzada (1096-1099), conflito que se desenvolveu sob a tríade da religião triunfante – *Christus vincit, Christus regnat e Christus imperat*: vitória, reino e império – e promoveu a coexistência entre “a religião do Deus vitorioso e a sacralização do império”<sup>282</sup>. Henri Pirenne chama a atenção para os resultados econômicos proporcionados pelo sucesso das Cruzadas:

Em resumo, pode-se concluir que o resultado duradouro e essencial das Cruzadas foi ter dado às cidades italianas, e em menor grau às da Provença e da Catalunha, o domínio do Mediterrâneo [...] [permitindo] não só monopolizar todo o tráfego do Bósforo e da Síria ao Estreito de Gibraltar para seu próprio benefício, mas para desenvolver uma atividade econômica e, para usar a palavra exata, capitalista, que

<sup>277</sup> KIDSON, Peter. *O mundo da arte: mundo medieval*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1979. p. 12.

<sup>278</sup> LENZENWEGER, STOCKMEIER, AMON, ZINNHOBLE, 1989, p. 328.

<sup>279</sup> COMBY, 1993, p. 164.

<sup>280</sup> De acordo com Comby, o papado alcança o cume de seu poder com Inocêncio III (1198-1216), mas em meados do século XIII torna-se “demasiado metido em política”, e “perde parte de sua autoridade moral”, situação que desencadeia, no final do século XIII, uma crise na Igreja e um forte apelo a reformas, sobretudo por parte dos monges (COMBY, 1993, p. 144 e 145). Além da decadência moral, o papado também é enfraquecido pelos “poderes emergentes consolidados pelas monarquias nacionais” (RAMOS, Luis García-Guijarro. *Papado, cruzadas y órdenes militares: siglos XI-XIII*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995. p. 16).

<sup>281</sup> *Una raza maldita [...] ha invadido las tierras de Oriente. A los cristianos se les convierte en esclavos, se les tortura, se les mata. Los espadachines practican en ellos para ver si un cuello puede ser dividido en dos con un solo golpe [...]. Salid ahora en defensa de Cristo mismo. Olvidaos de vuestras querellas domésticas y pelead en contra de los infieles. Delante de vosotros está el abanderado que os guiará a esta guerra: el abanderado invisible; Cristo mismo* (tradução livre). BAINTON, 1969, p. 102.

<sup>282</sup> VILANOVA, 1987, p. 456. Também cooperou para o desenvolvimento do ideal cruzadista o conceito de “jihad islâmica”, doutrina da Guerra Santa como dever pessoal e coletivo bem documentada entre os muçulmanos desde seu surgimento, particularmente durante os séculos oitavo, nono e décimo (BETHENCOURT, 2013, p. 19 e 377).



teve de ser gradualmente comunicada a todas as regiões localizadas ao norte dos Alpes.<sup>283</sup>

Apesar da incompatibilidade moral eclesiástica com a ambição pelo lucro, vista como perigosa para a salvação da alma, Pirenne destaca que a luta da Igreja contra o Islã, a partir do século XI, contribuiu em muito para a expansão econômica do Ocidente, considerando que por trás das Cruzadas havia não apenas motivações religiosas, mas também o interesse econômico dos mercadores, comportando uma mistura de ódio aos infiéis ao espírito empreendedor.<sup>284</sup>

A relação dos cristãos europeus com outros grupos religiosos ganhou um capítulo particular na Península Ibérica, ocupada pelos muçulmanos desde 711 e mantida até 1492 como potência política.<sup>285</sup> Diante das atividades missionárias cada vez mais agressivas no início do século XV e das conversões forçadas impostas a judeus e muçulmanos, os cristãos mais tradicionais começaram a levantar sérias dúvidas em relação ao compromisso dos conversos, gerando ansiedades sociais e religiosas cada vez mais intensas.<sup>286</sup> A “pureza do sangue”<sup>287</sup>, como designação legal discriminatória da identidade étnico-religiosa, passou a ser usada para classificar muçulmanos convertidos ao cristianismo, os “mouriscos” e seus descendentes, como corporalmente impuros<sup>288</sup>. Durante o processo de expulsão, na “Guerra de Reconquista”<sup>289</sup>, judeus convertidos ao cristianismo – chamados “marranos” – também sofreram discriminação, sendo privados, a partir do critério da “pureza de sangue”<sup>290</sup>, do acesso a certas instituições e

<sup>283</sup> “En resumen se puede concluir que el resultado duradero y esencial de las Cruzadas fue el haber dado a las ciudades italianas, y en menor grado a las de Provenza y Cataluña, el dominio del Mediterráneo [...] no sólo monopolizar en provecho propio todo el tráfico desde el Bósforo y Siria hasta el estrecho de Gibraltar, sino desarrollar una actividad económica y, para emplear la palabra exacta, capitalista, que debía comunicarse poco a poco a todas las regiones situadas al norte de los Alpes” (tradução livre). O autor se refere ao “capitalismo mercantilista”, enfatizando que embora seja difícil datar seu nascimento, “é muito mais fácil acompanhar sua evolução durante século XII” (PIRENNE, Henri. *Historia económica y social de la Edad Media. Fondo de cultura económica*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1975. p. 31 e 42). Pierre Chaunu recua ao século XI: “O século XI italiano criou os instrumentos mais rudimentares do capitalismo comercial”. Sob a monarquia portuguesa do século XV, prossegue Chaunu: “o capitalismo [de Estado] se fez real” (CHAUNU, Pierre. *La expansión europea*. Barcelona: Editorial Labor S.A., 1982. p. 230 e 239).

<sup>284</sup> PIRENNE, 1975, p. 27 e 28.

<sup>285</sup> BETHENCOURT, 2013, p. 25.

<sup>286</sup> MARTÍNEZ, María Elena. *Ficcoes genealogicas: limpieza de sangre, religion and gender in colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2008. p. 27-28.

<sup>287</sup> De acordo com Martínez, a naturalização da identidade cultural religiosa coincidiu com o surgimento de um léxico composto por termos como “raça”, “casta” e “linhagem”, “desenvolvidos a partir de noções populares a respeito da reprodução biológica do reio animal, em particular a criação de cavalos” (MARTÍNEZ, 2008, p. 28).

<sup>288</sup> COLES, Kimberly Anne; BAUER, Ralph; NUNES, Zita; PETERSON, Carla L. (edit.). *The cultural politics of Blood, 1500–1900*. New York/ Hampshire: Palgrave Macmillan, 2015. p. 27.

<sup>289</sup> O termo “Reconquista” vem sendo rejeitado por diversas razões desde o início do século XX. Destacam-se nessa perspectiva: José Ortega Y Gasset, Ignacio Olagüe, Abilio Barbero, Marcelo Vigil e Javier Peña, dentre outros (MOA, Pío. *La Reconquista y España*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2018. p. 5 e 6).

<sup>290</sup> De acordo com Sicroff, o primeiro estatuto de limpeza de sangue foi criado em 05 de junho de 1449 na cidade espanhola de Toledo. Em outubro de 1530, vinte e dois capelães reunidos na Capela dos Reis Novos, em Toledo, decidiram despedir capelães descendentes de judeus ou mouros que não fossem capazes de apresentar prova ou

cargos públicos e eclesiásticos.<sup>291</sup> Os tradicionais critérios de vinculação à comunidade cristã, a conversão e o batismo, deram lugar a novas categorias de classificação, como a origem biológica do indivíduo, funcionando como precursor do discurso moderno sobre raça.<sup>292</sup>

Bethencourt vê no conceito de “sangue puro” arraigado na Península Ibérica e usado para segregar judeus e muçulmanos, como um marco para que a religião e a ascendência étnica tenham começado a se confundir.<sup>293</sup> Stam e Shoat também relacionam as ideologias que legitimaram a “Guerra de Reconquista” com a conquista da América: “o discurso sobre judeus e muçulmanos atravessou o Atlântico com os espanhóis e equipou os conquistadores de uma ideologia racista já pronta”<sup>294</sup>. Os autores destacam que o racismo envolve não apenas a obsessão pela hierarquia e pela categorização dos povos, “mas também dos artefatos e práticas culturais”<sup>295</sup>.

Considerando, como propõe Bourdieu, que em uma sociedade dividida em classes as práticas religiosas contribuem para a perpetuação e reprodução da estrutura das relações estabelecidas entre os grupos e as classes, sancionando-a e santificando-a<sup>296</sup>, e que nesse período a Igreja aparece como instituição aliada às Coroas espanhola e portuguesa no projeto de colonização, impõe-se no horizonte de investigação dessa pesquisa os tipos de ações que a religião cristã desempenhou para apoiar e legitimar a conquista e o domínio da América pelas potências europeias, mantido como “colonialidade de poder” mesmo após a independência política das colônias.

---

testemunho de limpeza (SICROFF, Albert A. *Los estatutos de Limpieza de Sangre: controversias entre los siglos XV y XVII*. Madrid: Tautus Ediciones, 1985. p. 53 e 129).

<sup>291</sup> MARTÍNEZ, María Elena. *Genealogical fictions: limpeza de sangre, religion and gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2008. p. 1.

<sup>292</sup> GEULEN, Christian. *Breve historia del racismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010. p. 51-52.

<sup>293</sup> BETHENCOURT, 2013, p. 61.

<sup>294</sup> SHOHAT; STAM, 2006, p. 98.

<sup>295</sup> SHOHAT; STAM, 2006, p. 53.

<sup>296</sup> BOURDIEU, 2007, p. 52 e 53.

### 2.1.3 A Igreja católica e a colonização no Brasil

Embora não partilhassem o mesmo idioma, código legal, práticas simbólicas para a instituição da autoridade<sup>297</sup> e até mesmo a religião<sup>298</sup>, os colonizadores europeus do século XVI tinham em comum certas “estruturas políticas e econômicas culturalmente definidas”<sup>299</sup> e a percepção de que eram herdeiros da antiga tradição romana:

Os colonialistas europeus imaginavam o objeto de suas ambições como a recriação de um império romano ou cristão, um império de amplo poder político que se estenderia sobre múltiplos grupos lingüísticos [sic] e culturais. A idéia [sic] de um governo universal cristão ou romano, e não a do domínio de uma nação particular, guiava as lealdades simbólicas do colonialismo.<sup>300</sup>

A expulsão dos mouros da Península Ibérica associada à experiência da “descoberta” da América ampliou os limites territoriais e culturais do projeto europeu, transformando sua visão local em uma perspectiva universal.<sup>301</sup> A retórica religiosa, empregada como instrumento de legitimação da posse e da exploração da terra, aparece em bulas papais<sup>302</sup>, documentos oficiais da Coroa portuguesa<sup>303</sup>, tratados<sup>304</sup> e rituais de posse<sup>305</sup>. Hoornaert chega a dizer que “toda a

<sup>297</sup> Seed distingue as práticas simbólicas de posse entre as principais potências coloniais do seguinte modo: os espanhóis privilegiavam o discurso, os franceses as cerimônias, os ingleses as cercas e a construção de casas e os portugueses o “ritual astronômico” com significado político, que consistia na fixação da latitude em números, preservados em diários de bordo e transferidos para mapas. Por vezes – e ela acrescenta – o registro era feito pela colocação de um objeto na terra: um pilar de pedra ou uma cruz. Cruzes de metal em torno dos pescoços dos indígenas também funcionavam como lembretes visíveis da presença dos portugueses (SEED, Patricia. *Cerimônias de posse na conquista europeia do Novo Mundo (1492-1640)*. São Paulo: Editora UNESP, 1999. p. 145, 170 e 173).

<sup>298</sup> Ao lado das potências católicas Ibéricas, inserem-se os holandeses calvinistas e anabatistas; franceses huguenotes e ingleses puritanos, anglicanos e quacres (SEED, 1999, p. 256).

<sup>299</sup> SEED, 1999, p. 19 e 266.

<sup>300</sup> SEED, 1999, p. 257.

<sup>301</sup> MIGNOLO, 2007, p. 127.

<sup>302</sup> A Bula *Dum Diversas*, publicada em junho de 1452 pelo Papa Nicolau V, concedeu ao Rei D. Afonso de Portugal o direito de conquistar e de subjugar todos os reinos e terras de infiéis (RÊGO, António da Silva. *O Padroado Português do Oriente*. Lisboa: Editorial Ática, 1940, p. 7). Em janeiro de 1455 o mesmo Papa Nicolau V, por meio da Bula *Romanus Pontifex*, concedeu aos reis de Portugal a faculdade “fundar e construir quaisquer igrejas, mosteiros, ou outros lugares piedosos” e também a de “enviar a eles quaisquer pessoas eclesiásticas, como voluntários, tanto seculares como regulares de qualquer uma das ordens mendicantes” (*The Bull Romanus Pontifex (Nicholas V), January 8, 1455*. In: NATIVE WEB. [online]).

<sup>303</sup> O Regimento do Governador-Geral, assinado por D. João III em 1548, documento que nomeia Tomé de Souza como primeiro governador Geral do Brasil, expõe dois objetivos que supostamente eram pretendidos pelo rei ao ordenar o povoamento do território conquistado: a exaltação da fé e o proveito do reino. Ele declara ser a “exaltação da fé” o mais importante: “o principal fim por que se manda povoar o Brasil é a redução do gentio a fé católica” (CASTRO, 1995, p. 59).

<sup>304</sup> No preâmbulo do Tratado de Tordesilhas, acordo bilateral firmado entre Portugal e Espanha, lê-se o seguinte: “Em nome de Deus Todo-Poderoso, Padre, Filho e Espírito Santo, três pessoas realmente distintas e separadas, e uma só essência divina” (CASTRO, 1995, p. 25).

<sup>305</sup> Leis inglesas e inúmeros escritos dos colonizadores ingleses invocaram Gn1,28 para justificar o direito à ocupação das terras conquistadas no Novo Mundo. No início do século XVII uma expedição francesa sancionou a posse de uma ilha na foz do Amazonas fazendo uma cerimônia que incluía uma procissão, o batismo da ilha com um nome religioso e a ereção de uma cruz. Cerimônias semelhantes ocorreram na Flórida, realizados por franceses

empresa marítima portuguesa foi expressa pelos contemporâneos em linguagem religiosa e, mais ainda, missionária<sup>306</sup>. Mas por trás dos discursos de salvação havia uma “lógica encoberta”, destinada a impor “o controle, a dominação e a exploração”<sup>307</sup>. No caso do Brasil, o primeiro produto de exploração foi o pau-brasil<sup>308</sup>, obtido por meio do escambo com os indígenas, que passaram a ser cada vez mais exigidos como mão de obra, sobretudo a partir do início do ciclo do açúcar.<sup>309</sup>

Após três décadas tratando com desleixo as terras sobre as quais declarou soberania, Portugal decidiu povoá-la, como reação às constantes incursões dos franceses.<sup>310</sup> A decisão da Coroa portuguesa de povoar a terra, iniciada após ter sido comprovada a viabilidade da exploração da cana de açúcar<sup>311</sup>, tinha como objetivo primordial não a economia plantacionista, mas garantir a posse do território em cujo subsolo se esperava contivesse jazidas de metais preciosos, só descobertas um século e meio mais tarde.<sup>312</sup> Mas foi o estabelecimento de engenhos de açúcar no Brasil, por Martin Afonso de Souza, em 1532, que criou condições para o surgimento de novas relações de trabalho: o escravismo colonial.<sup>313</sup> Na opinião de Mignolo, a matriz colonial de poder foi engendrada como resultado da combinação entre a ideologia expansionista cristã europeia e as transformações econômicas proporcionadas pela posse da terra e a exploração da mão de obra em grande escala.<sup>314</sup>

Gorender aponta diversas maneiras pelas quais os indígenas eram escravizados com justificativa legal, sendo as principais: 1) as guerras justas, ordenadas pelos governadores ou travadas em legítima defesa contra os ataques das tribos antropofágicas; 2) as expedições de apresamento, praticadas sobretudo por bandeirantes paulistas; 3) o resgate de “índios de corda”, prisioneiros de guerras entre inimigos tribais que teriam como destino a morte no ritual

---

protestantes, em 1562. Entre os espanhóis eram comuns os chamados *Requerimientos*, textos lidos em voz alta cujo objetivo era fazer com que os indígenas reconhecessem a superioridade do cristianismo, sob o risco de serem subjugados pela força das armas e pela escravidão (SEED, 1999, p. 45, 64, 102).

<sup>306</sup> HOORNAERT; AZZI; GRIJP; BROD, 2008, p. 23.

<sup>307</sup> MIGNOLO, 2007, p. 32.

<sup>308</sup> Foi a madeira, muito cobiçada pelos europeus por seu valor econômico, que deu nome à terra descoberta, e não termos de origem religiosa, como “Ilha de Vera Cruz” ou “Terra de Santa Cruz”. Frei Vicente do Salvador, indignado com a mudança do nome da terra conquistada, chegou a atribuir ao demônio, que teria trabalhado para que se esquecesse o nome “Terra de Santa Cruz” (VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil colonial: 1500-1808*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 81).

<sup>309</sup> DE OLIVEIRA, João Pacheco; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *Presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. p.38 e 208.

<sup>310</sup> GORENDER, Jacob Gorender. *O escravismo colonial*. São Paulo: Editora Ática, 1980. p. 143.

<sup>311</sup> ALVES, Marcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979. p. 21.

<sup>312</sup> GORENDER, 1980, p. 143 e 144. O interesse pelos metais preciosos aparece no final da carta de Pero Vaz de Caminha endereçada ao rei de Portugal: “Nela [na terra] até agora não podemos saber se haja ouro nem prata, nem nenhuma cousa de metal, nem de ferro...” (CASTRO, 1995, p. 35).

<sup>313</sup> HOORNAERT, 1984, p. 29.

<sup>314</sup> MIGNOLO, 2007, p. 55

antropofágico.<sup>315</sup> Desde a chegada dos primeiros jesuítas, os indígenas passaram a ser alvo de suas atividades missionárias, contando com sua proteção contra a escravidão, postura que gerou uma série de conflitos com os colonos.<sup>316</sup> Nunca houve, no entanto, uma missão específica de evangelização dirigida aos africanos escravizados, que eram submetidos ao trabalho escravo inclusive nos colégios e aldeamentos dirigidos por jesuítas.<sup>317</sup> Hooanert diz que “o escravo não encontrou na Igreja nem apoio nem defesa”<sup>318</sup>. Clóvis Moura destaca que a Igreja “sempre marchou em sincronia com os interesses da escravidão” e que “sempre foi omissa institucionalmente em relação ao movimento abolicionista”<sup>319</sup>.

No processo de colonização a Igreja foi instrumentalizada pela Coroa portuguesa por meio do Padroado Régio<sup>320</sup>, aliança entre a Igreja e o reino português cujas raízes históricas devem ser buscadas na Roma cristã do século IV<sup>321</sup>, e, nos tempos da Reconquista, aparece associada à fundação da Ordem de Cristo, criada em 1319 com os recursos da extinta Ordem dos Templários.<sup>322</sup> Desde então, Portugal e a Ordem de Cristo, também conhecida como Milícia de Jesus Cristo, formaram uma simbiose dotada de grande poder político e econômico.<sup>323</sup> O acordo permitiu ao rei se envolver na administração dos assuntos eclesiásticos, sendo autorizado pelo Papa a construir e permitir a construção de igrejas; a propor uma lista de candidatos aos arcebispados, bispados e abadias; a administrar as receitas eclesiásticas e vetar bulas e breves papais que não fossem previamente submetidas à aprovação da Coroa.<sup>324</sup> Para Enrique Dussel, o padroado “situa-se na base de toda a empresa portuguesa e espanhola de colono-evangelização ou de missio-colonização”<sup>325</sup>.

<sup>315</sup> GORENDER, 1980, p. 469-472.

<sup>316</sup> Embora os jesuítas tenham ficado famosos por se oporem à escravidão dos indígenas confiados aos seus cuidados, o mesmo não pode ser dito em relação à escravidão de negros africanos. Em um sermão realizado na Bahia à irmandade dos negros de um engenho em dia de São João Evangelista, em 1633, o padre jesuíta Antônio Vieira fez a seguinte declaração: “Em um engenho sois imitadores de Cristo crucificado: *Imitaturibus Christi crucifixi*, porque padeceis em um modo muito semelhante ao que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz [...]. Cristo despido, e vós despídos: Cristo sem comer, e vós famintos: Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio” (VIEIRA, Antônio. *Sermões: tomo I*. São Paulo: Hedra, 2001. p. 651).

<sup>317</sup> HOORNAERT, 1984, p. 32.

<sup>318</sup> HOORNAERT, 1984, p. 80.

<sup>319</sup> MOURA, 2004, p. 194 e 198.

<sup>320</sup> Em 1442, na doação de D. Duarte e D. Afonso V ao Infante D. Henrique, grão Mestre da Ordem de Cristo, consta pela primeira vez o “jus patronatos” (RÊGO, 1940, p. 6).

<sup>321</sup> HOORNAERT; AZZI; GRIJP; BROD, 2008, p. 160.

<sup>322</sup> HOORNAERT; AZZI; GRIJP; BROD, 2008, p. 34.

<sup>323</sup> HEINSFELD, Adelar. *O barão e o cardeal: Rio Branco e a conquista do cardinalato para o Brasil*. Passo Fundo, RS: PPGH/UPF, 2012. p. 19-20.

<sup>324</sup> BOXER, Charles R. *A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 99.

<sup>325</sup> DUSSEL, Enrique. *Historia de la iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo Negro-Esquila Misional, 1992. p. 81.

Exercendo uma liderança político-religiosa, as ordens religiosas estabelecidas no Brasil contribuíram para a construção e consolidação do poder metropolitano na colônia para assegurar a lealdade da população ao estado português por meio da persuasão.<sup>326</sup> Clóvis Moura classifica a Igreja Católica como “o principal aparelho ideológico do escravagismo”, sendo também “sua beneficiária privilegiada”<sup>327</sup>. Ele acrescenta que todos os conventos possuíam escravos e que os jesuítas recorriam ao trabalho escravo – inclusive indígena – em suas reduções e fazendas.<sup>328</sup> Manuela Carneiro Cunha inclui os beneditinos e as carmelitas, ordens que mantinham “os únicos criatórios de escravos que se tem notícia o século XIX”<sup>329</sup>.

Destacaram-se nos três primeiros séculos a atividade missionária dos jesuítas<sup>330</sup>, responsáveis pela construção de escolas, erguidas nos principais centros populacionais, formando “o esqueleto do sistema educacional da colônia”<sup>331</sup>. Foram eles, como declarou Caio Prado Jr, os responsáveis pela preparação do terreno para a “domesticação dos naturais”, afinal, como tem sido o costume, “antes dos capitais europeus ou norte-americanos aparece o crucifixo dos missionários”<sup>332</sup>. A colonização portuguesa, nas palavras de Alfredo Bosi: “inspira-se no projeto de dilatar a Fé ao lado de dilatar o Império, [...] cujas forças motrizes poderão buscar-se sempre no nível do *colo*: ocupar um novo chão, explorar seus bens, submeter os seus naturais”<sup>333</sup>. Mendonça também concorda que no modelo colonial português – classificado por ele como “monárquico, hierárquico e paternalista” – as estruturas políticas e religiosas se confundem.<sup>334</sup>

Embora não tenha sido uma invenção europeia do século XV, uma vez que já havia sido praticada na Antiguidade pelos gregos, romanos e também entre astecas e incas na América, o colonialismo europeu inovou por seu alcance global, sendo apoiado por instituições poderosas cujo objetivo era “submeter o mundo a um regime único e ‘universal’ de verdade e poder”,

<sup>326</sup> FRAGOSO; GOUVÊA, 2016, p. 481.

<sup>327</sup> MOURA, 2004, p. 195.

<sup>328</sup> MOURA, 2004, p. 195 e 196.

<sup>329</sup> CUNHA, Manuela Carneiro. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 69.

<sup>330</sup> Domingues destaca que os jesuítas foram financiados por D. João III e que “o projeto missionário jesuíta inscrevia-se claramente na política de padroado”. DOMINGUES, Angela. *Monarcas, ministros e cientistas: mecanismos de poder, governação e informação no Brasil colonial*. Centro de História de Além-Mar: Lisboa, 2012, p. 23. Os jesuítas dominaram a educação no Brasil até 1759, quando foram expulsos pelo Marquês de Pombal, que determinou o fechamento dos colégios jesuítas e introduziu a “educação pública estatal”, baseada nas ideias laicas inspiradas no iluminismo. A iniciativa, no entanto, “não passou de um esboço que não chegou propriamente a se efetivar”, sobretudo “pelo temor de que, através do ensino, se difundissem na Colônia ideias emancipacionistas” (SAVIANI, Dermeval. *A nova lei da educação: trajetórias, limites e perspectivas*. Campinas, SP: Autores associados, 2011. p. 5 e 6).

<sup>331</sup> ALVES, 1979, p. 21 e 22.

<sup>332</sup> PRADO JR, 2007, p. 25.

<sup>333</sup> BOSI, Alfredo. *Colônia, culto e cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 15.

<sup>334</sup> MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Celeste porvir*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984. p. 124.

configurando o que Shoa e Stam classificam como “etnocentrismo armado, institucionalizado e globalizado”<sup>335</sup>.

Na medida em que a violência, por si só, não foi capaz de subjugar os povos conquistados, a mudança da cultura revelou-se uma estratégia muito eficaz, promovendo a integração dos povos originários à Igreja pelo batismo e a adoção da relação matrimonial monogâmica, ajustada aos padrões morais dos colonizadores.<sup>336</sup> As estratégias iniciais envolviam o aprendizado da língua e dos costumes, a conquista do respeito, da obediência e, se possível do amor.<sup>337</sup> Bethencourt destaca que “para converterem a ocupação territorial em hegemonia, as potências coloniais tiveram de transformar as culturas de outros povos”, sendo a religião<sup>338</sup> “o modo mais eficaz de o fazer”, ao menos quando se considera o período que vai do século XVI ao século XVIII.<sup>339</sup> A ação missionária orientava-se pela crença de que as religiões indígenas e africanas eram “aberrações satânicas”<sup>340</sup>.

O Patronato Régio foi extinto por meio de um decreto do governo provisório de 1890, referendado na Constituição Republicana de 1891.<sup>341</sup> O período coincide com o ingresso maciço de missionários protestantes em território brasileiro, inserido no projeto de expansão imperialista estadunidense.<sup>342</sup> Considerando seu poder de penetração e influência na sociedade brasileira, a pesquisa investiga seu papel como novo instrumento na manutenção da colonialidade de poder como força de dominação, exploração e controle.

## 2.2 Protestantismo, ideologia e política

Em 1517, enquanto Portugal explorava o pau-brasil na costa da América portuguesa e a Espanha deixava as ilhas do Caribe para conquistar Yucatán, “a mais brilhante civilização do Novo Mundo nos tempos pré-colombianos”<sup>343</sup>, Lutero divulgava suas 95 teses contra as

<sup>335</sup> SHOHAT; STAM, 2006, p. 41.

<sup>336</sup> SÁ, Isabel dos Guimarães. *Estruturas eclesiais e acção religiosa*. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada. *A expansão marítima portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 266 e 267.

<sup>337</sup> SÁ. In: BETHENCOURT; CURTO, 2010, p. 266.

<sup>338</sup> João Paulo II classificou como “lenda negra” a ênfase que alguns estudos historiográficos cultivam em relação aos aspectos violentos e exploratórios ocorridos na sociedade civil após a conquista da América (HEBBLETHWAITE, Peter. *The Vatican's Latin American Policy*. In: KEOGH, Dermot (edit.). *Church and politics in Latin America*. New York: Palgrave Macmillan, 1990. p. 50).

<sup>339</sup> BETHENCOURT; CURTO, 2010, p. 266.

<sup>340</sup> HOORNAERT, 1984, p. 65.

<sup>341</sup> CAMURÇA, Marcelo. *Laicidad a la brasileña*. In: BLANCARTE, 2018. p. 293.

<sup>342</sup> BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. *Presença dos Estados Unidos no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978, p. 124.

<sup>343</sup> PADRÓN, Francisco Morales. *Historia del descubrimiento y conquista de América*. Madrid: Editora Nacional, 1981. p. 499.

indulgências na Alemanha. Assim que foram impressas, as teses esgotaram-se em 14 dias<sup>344</sup>, revelando o grande interesse despertado pelas ideias que em 1527 já haviam se tornado ortodoxas em metade da Alemanha.<sup>345</sup> Após um período tumultuado provocado por desavenças entre protestantes e católicos, em 1555 a Dieta de Ausburgo pacificou o país, concedendo aos príncipes – mas não ao povo – a liberdade de escolher entre a religião católica ou protestante nos territórios sob seus domínios.<sup>346</sup>

Ao lado de Lutero surgiram outros reformadores, cada qual com suas próprias convicções e inseridos em contextos culturais, econômicos e políticos diferentes.<sup>347</sup> No clima de insubordinação ao Papa, Henrique VIII rompeu com a Igreja e fundou a Igreja Anglicana – da qual se autoproclamou líder supremo – medida que enfraqueceu a nobreza feudal e enriqueceu a “nova nobreza”, cujos interesses econômicos estavam atrelados ao comércio e à indústria.<sup>348</sup> O resultado desse fenômeno multifacetado que foi a Reforma provocou a cisão da cristandade em diversas denominações protestantes que, como os católicos que tanto desprezavam, passaram a tratar grupos com ideias divergentes como “hereges”, tornando-se alvo de intensa e violenta perseguição.<sup>349</sup> Aqui, mais uma vez, Bourdieu descreve com acerto como funciona o campo de batalha ideológica – expressão da luta de classes e do processo prevaemente de dominação – no qual se inserem sacerdotes, leigos e profetas: “toda seita que alcança êxito tende a tornar-se Igreja, depositária e guardiã de uma ortodoxia, identificada com as suas hierarquias e seus dogmas, e por essa razão, fadada a suscitar uma nova reforma”<sup>350</sup>. A Igreja, acusada por Erasmo de Rotterdan de ter sido “fundada com sangue, confirmada com sangue, dilatada com sangue”<sup>351</sup>, continuava sua expansão instrumentalizando a fé em prol de interesses políticos e econômicos.

Após um longo período dominado pelo Catolicismo, protestantes da Europa e dos Estados Unidos começaram a chegar ao Brasil no século XIX trazendo consigo, além da religião, ideologias que já circulavam no país, mas que encontraram no Protestantismo um

<sup>344</sup> RIETH, Ricardo Willy. *Literatura e teologia no pensamento e na obra de Lutero*. In: HEIMANN, Leopoldo (org.). *Lutero, o escritor*. Canoas: Ed. ULBRA, 2005. p. 13.

<sup>345</sup> DURANT, Will. *A Reforma*. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 366.

<sup>346</sup> DURANT, 2002, p. 381. A Confissão de Augsburg reconheceu a soberania dos príncipes com base no princípio de que “onde há um governante deve haver somente uma religião”. Por volta de 1600 tal princípio recebeu nova formulação latina “cuius regio, eius religio”, ou seja, “de quem for o reinado, dele será a religião” (LINDBERG, Carter. *As reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 294).

<sup>347</sup> VILANOVA, 1989, p. 209.

<sup>348</sup> DURANT, 2002, p. 478.

<sup>349</sup> SIMON, Edith. *A Reforma*. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editora, 1971. p. 64.

<sup>350</sup> BOURDIEU, 2007, p. XXV e 60.

<sup>351</sup> DE ROTTERDAN, Erasmo; MORE, Thomas. *O elogio da loucura/A Utopia*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. p. 129.



importante aliado.<sup>352</sup> É nesse contexto que se dá o embate entre a ideologia dos missionários estadunidenses, “protestantes, seculares e capitalistas” e aquela que predominava no Brasil à época, “católica, quase-medieval e paternalista”<sup>353</sup>.

### 2.2.1 A introdução do protestantismo no Brasil

Ao contrário do que aconteceu na Europa, na América Latina o cristianismo foi imposto pelos conquistadores e não experimentou, como no Velho Mundo, grandes conflitos religiosos com grupos rivais, mantendo durante séculos uma posição indisputada.<sup>354</sup> Embora um grupo de protestantes huguenotes franceses liderados por Villegagnon tenha tentado implantar na baía da Guanabara uma colônia, a França Antártica, em 1555, o grupo foi expulso pelos portugueses cinco anos depois.<sup>355</sup> O Brasil foi alvo de nova tentativa de colonização liderada por protestantes – desta vez por holandeses calvinistas – em 1630, mas o projeto também fracassou.<sup>356</sup> A introdução do protestantismo no Brasil de forma efetiva só aconteceu no século XIX, em um período de reordenação do mundo marcado pela ascensão da Inglaterra protestante, nação que substituiu a hegemonia dos países ibéricos, convertendo-se na “nova senhora do comércio e da navegação”<sup>357</sup>. O capitalismo mercantil, inaugurado por Portugal e Espanha no final do século XV, foi superado após a revolução industrial, efetuada primeiramente na Inglaterra no século XVIII e somente no final do século XIX na América Latina<sup>358</sup>, produzindo o que Enrique Dussel chama de “sexto rosto” da “outra face da modernidade”: os operários.<sup>359</sup>

Antes da chegada dos missionários protestantes ao Brasil, na segunda década do século XIX<sup>360</sup>, o catolicismo como religião do Estado era ainda, aos olhos do povo, “a configuração de seu mundo, em todos os seus sentidos”<sup>361</sup>. Desde Constantino a Igreja sempre fez parte da ordem estabelecida, exercendo seu domínio temporal por meio de sua estrutura burocrática, de

<sup>352</sup> MENDONÇA, 1984, p. 107.

<sup>353</sup> DA COSTA, Emília Viotti. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999, p. 345.

<sup>354</sup> BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. *As revoluções utópicas dos anos 80*. São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 178.

<sup>355</sup> BASTIAN, Jean Pierre. *Evangélicos em América Latina*. Cayambe, Equador: Fondo Abya Yala, 1995, p. 8.

<sup>356</sup> BASTIAN, 1995, p. 8.

<sup>357</sup> DE AZEVEDO, Israel Belo. *As cruzadas inacabadas: introdução à história da Igreja na América Latina*. Rio de Janeiro: Gómeos, 1980, p. 95.

<sup>358</sup> DUSSEL, Enrique. *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993, p. 170.

<sup>359</sup> Dussel fala em “sete rostos dominados” na América Latina por potências estrangeiras: o índio, o negro africano, o mestiço, os criollos, os camponeses, os operários e os marginais (DUSSEL, 1993, p. 160-172).

<sup>360</sup> BANDEIRA, 1973, p. 211.

<sup>361</sup> MENDONÇA, 1974, p. 79.

sua doutrina e de seus homens cultos.<sup>362</sup> No Brasil ela atuou como aliada da Coroa por meio do Padroado, em posição de subordinação, desempenhando o papel como “legitimadora do sistema político de dominação”<sup>363</sup>, ou, como na descrição de Bresser-Pereira “sacralizando as normas da sociedade civil [...] dando-lhe um poder coercitivo muito maior do que a simples ameaça de sanções penais”<sup>364</sup>.

Os fundamentos ideológicos da Igreja sofreram um grande golpe no século XVIII, a partir da Revolução Francesa, movimento que promoveu as ideias anticlericais iluministas e marcou a ascensão da burguesia liberal, ambas em choque com o modelo de cristandade aplicado ao Brasil.<sup>365</sup> Inspirado nos princípios do iluminismo, o Marquês de Pombal (1750-57) iniciou uma política de laicização do Estado e ordenou a expulsão dos jesuítas<sup>366</sup>, ordem religiosa que revelava grande eficiência na manutenção da coesão interna.<sup>367</sup> O curso de teologia da Universidade de Coimbra, onde estudava a elite do clero brasileiro, foi reformulado pelo Marquês de Pombal e passou a exprimir uma forte tendência galicanista, jansenista e liberal.<sup>368</sup> No início do século XIX, sob o governo de D. Pedro I – grão mestre da maçonaria e herdeiro do padroado português – a Igreja foi tratada com desprestígio, comportamento seguido por D. Pedro II, monarca que “aceitava o seu papel de chefe da Igreja no Brasil como uma obrigação a mais”<sup>369</sup>. Sob a influência do pensamento positivista chegavam ao Brasil ideias abolicionistas, inicialmente pela publicação do opúsculo “A escravidão no Brasil”, escrito por Brandão Júnior.<sup>370</sup>

Por muito tempo o catolicismo foi considerado a única ideologia capaz de dar consistência às identidades nacionais ameaçadas por interesses regionais a revoluções indígenas.<sup>371</sup> Mas a dependência econômica e política de Portugal em relação à Inglaterra, no final do século XVIII<sup>372</sup>, abriu as portas para que os protestantes começassem a conquistar seu

<sup>362</sup> BRESSER-PEREIRA, 2006, p. 133.

<sup>363</sup> MENDONÇA, 1974, p. 79.

<sup>364</sup> BRESSER-PEREIRA, 2006, p. 133.

<sup>365</sup> ALVES, 1979, p. 25. Bresser-Pereira acrescenta que assim que a Igreja se deu conta de que a burguesia saíra vitoriosa, “passou a sacralizar as normas burguesas e a apaziguar qualquer tentativa de revolta”. Do mesmo modo, percebendo as vantagens que a Igreja poderia lhe oferecer, a burguesia logo tratou de se unir a ela (BRESSER-PEREIRA, 2006, p. 134-135).

<sup>366</sup> DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 70.

<sup>367</sup> ALVES, 1979, p. 25.

<sup>368</sup> ALVES, 1979, p. 26.

<sup>369</sup> ALVES, 1979, p. 26, 28.

<sup>370</sup> MOURA, 2004, p. 321.

<sup>371</sup> BASTIAN, Jean Pierre. *Evangélicos en América Latina*. Cayambe, Ecuador: Fondo Abya Yala, 1995. p. 10.

<sup>372</sup> BETHELL, Leslie. *Historia De América Latina: la Independencia*. Critica, Barcelona: Editorial Crítica, 1991. p. 171 e 172.

lugar no espaço social brasileiro.<sup>373</sup> Graças ao Tratado de Comércio e Navegação de 1810<sup>374</sup>, firmado entre a Inglaterra e Portugal, duas capelas protestantes foram erguidas no Rio de Janeiro, então sede da Coroa: a dos anglo-saxões, em 1819, e a dos alemães, em 1837.<sup>375</sup> Após a declaração de independência, em 1822, as Sociedades Bíblicas Britânica e Americana começaram a distribuição de Bíblias de forma gratuita.<sup>376</sup> Ainda atrelada à tradição colonial, a Constituição de 1822 manteve a Igreja subordinada ao Estado, e o catolicismo como religião oficial, sendo autorizado o culto privado de outras religiões.<sup>377</sup> De maneira progressiva, a partir de 1824 a hegemonia católica foi sendo reduzida.<sup>378</sup> Foi neste ambiente de amplas transformações no plano da sociedade e da cultura que o protestantismo começou a ganhar espaço no Brasil, ainda que sob dispositivos legais muito restritivos.<sup>379</sup> Seguindo o processo descrito por Bourdieu, a “seita” (protestante), agora convertida em “Igreja”, depositária e guardiã de uma nova ortodoxia, começa a atuar distribuindo “bens de salvação de um tipo novo e propensos a desvalorizar os antigos” com a finalidade de subverter a ordem simbólica vigente e promover uma reordenação simbólica<sup>380</sup>.

A proclamação da República, em 1889, reduziu significativamente o poder da Igreja e as elites, entusiasmadas com o “progresso e a modernização” promovidos pela “nova ordem

<sup>373</sup> MENDONÇA, 1974, p. 20.

<sup>374</sup> O artigo XII do tratado assegurava que “que os Vassallos de Sua Magestade Britannica, residentes nos Seus Territórios, e Dominios, não serão perturbados, inquietados, perseguidos, ou molestados por causa da sua Religião, mas antes terão perfeita liberdade de Consciência, e licença para assistirem, e celebrarem o Serviço Divino em honra do Todo Poderoso Deos, quer seja dentro de suas Casas particulares, quer nas suas particulares Igrejas e Capellas, que Sua Alteza Real agora, e para sempre graciosamente lhes Concede a Permissão de edificarem, e manterem dentro dos seus Dominios. Com tanto porem que [...] externamente se assemelhem a casas de habitação; e também que o uso de Sinos lhes não seja permitido” (*Tratado de amizade, commercio, e navegação entre sua Alteza Real o Principe Regente de Portugal e Sua Magestade Britannica. Assignado no Rio de Janeiro em 19 de fevereiro de 1810*. Lisboa, [s.n.], [s.d.], p. 18. [online]).

<sup>375</sup> LEONARD, Emile-Guillaume. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e de história social*. Rio de Janeiro e São Paulo: JUERP/ASTE, 1981. p. 41.

<sup>376</sup> LEONARD, 1981, p. 42. As primeiras Bíblias distribuídas por protestantes no Brasil foram traduzidas a partir do latim pelo padre Antonio Pereira de Figueiredo, uma vez que era a única versão autorizada pela hierarquia católica (LEONARD, 1981, p. 42). A Bíblia traduzida por Figueiredo em 1821 encontra-se disponível para download no seguinte endereço eletrônico: <[https://books.google.com.br/books?id=tqNAAAAIAAJ&pg=PA19&dq=antonio+figueiredo+biblia&as\\_brr=1&hl=pt-BR&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.br/books?id=tqNAAAAIAAJ&pg=PA19&dq=antonio+figueiredo+biblia&as_brr=1&hl=pt-BR&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false)>. De acordo com a Sociedade Bíblica do Brasil, a primeira versão em português do Novo Testamento foi publicada em 1681, traduzida por João Ferreira de Almeida. A primeira Bíblia completa em português, em um único volume, foi publicada em Londres no ano de 1819, parcialmente traduzida por Almeida (até Ez 48,21) – falecido em 1691 – e completada pelo pastor holandês Jacobus op den Akker (SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL (SBB)). *João Ferreira de Almeida*. [s.d.]. É possível fazer o download da Bíblia Almeida publicada em 1819 no seguinte endereço eletrônico: [https://www.google.com.br/books/edition/A\\_Biblia\\_Sagrada/hrrsjdl0pWIC?hl=pt-BR&gbpv=1&dq=almeida+1819+b%C3%ADblia&printsec=frontcover](https://www.google.com.br/books/edition/A_Biblia_Sagrada/hrrsjdl0pWIC?hl=pt-BR&gbpv=1&dq=almeida+1819+b%C3%ADblia&printsec=frontcover).

<sup>377</sup> DA COSTA, 1999, p. 9.

<sup>378</sup> MENDONÇA, 1984, p. 20.

<sup>379</sup> BARREIRO, José Carlos. *Imaginário e viajantes no Brasil do século XIX: cultura e cotidiano, tradição e resistência*. São Paulo: Editora UNESP, 2002. p. 10.

<sup>380</sup> BOURDIEU, 2007, p. 60 e 61.

liberal”, buscaram aproximação com o protestantismo, com o positivismo e com a franco-maçonaria.<sup>381</sup> Conhecido no meio batista por seu ardente espírito missionário, Salomão Ginsburg declara em sua autobiografia, sem qualquer constrangimento, que escapou dos ataques enfurecidos dos católicos, no final do século XIX, graças a ajuda dos “irmãos maçons”<sup>382</sup>. Além do apoio das elites liberais, dos positivistas e da maçonaria, o trabalho missionário dos protestantes foi facilitado a partir do final do século XIX, com a abertura religiosa promovida pela Constituição Federal de 1891<sup>383</sup>, que concedeu, em seu artigo 72, a liberdade de culto e determinou a secularização dos cemitérios, dos casamentos e do ensino nas instituições de ensino públicas.<sup>384</sup>

Antônio Gouvêa de Mendonça explica que no bojo das missões protestantes, especialmente no âmbito da educação, “vinham o liberalismo, o individualismo e o pragmatismo”<sup>385</sup>. Assim, não seria exagero dizer, como aponta Bandeira, que as missões protestantes estabeleceram várias cabeças de ponte no Brasil, sobretudo pela construção das instituições de ensino, como a Escola Americana de São Paulo, mais tarde transformada no Mackenzie College.<sup>386</sup> Outras instituições de ensino vinculadas a grupos religiosos protestantes foram o Colégio Piracicabano, fundado em 1881, e o Colégio Americano de Porto Alegre, em 1885.<sup>387</sup> Bandeira sugere que os protestantes estadunidenses atuaram em benefício dos EUA assim como os jesuítas fizeram no passado em relação aos interesses da Coroa portuguesa.<sup>388</sup>

Embora reconheça que seja difícil saber até que ponto e em que medida a pregação protestante foi relevante na difusão da ideologia estadunidense, Mendonça diz não ter dúvidas de que “a educação nos colégios protestantes reproduzia os padrões da ideologia norte-americana”<sup>389</sup>. Ele destaca que os missionários protestantes estavam cientes do enorme obstáculo que tinham pela frente, em seu confronto com a “civilização católica transplantada da Península Ibérica pelos jesuítas, logo no começo da colonização”<sup>390</sup>. Referindo-se aos missionários cristãos que se aventuravam nas terras de além-mar para converter os “pagãos”, o

<sup>381</sup> FAUSTO, Boris (org.). *O Brasil republicano, v. 11: economia e cultura (1930-1964)*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p. 341.

<sup>382</sup> GINSBURG, Salomão. *Um judeu errante no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1970, p. 82, 83 e 110.

<sup>383</sup> FRESTON, Paul. *Un compromiso político en función de las iglesias*. In: BASTIAN, 1995, p. 123.

<sup>384</sup> BRASIL. [Constituição (1891)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Presidência da República. [online].

<sup>385</sup> MENDONÇA, 1984, p, 105.

<sup>386</sup> BANDEIRA, 1973, p. 124.

<sup>387</sup> DE HOLANDA, Sergio Buarque. *O Brasil monárquico, v.6: declínio e queda do império*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. p. 433.

<sup>388</sup> BANDEIRA, 1973, p. 124.

<sup>389</sup> MENDONÇA, 1984, p. 107.

<sup>390</sup> MENDONÇA, 1984, p. 107.

historiador britânico Charles Boxer chama a atenção para a retórica salvacionista perceptível tanto entre católicos como entre protestantes: “quer fossem padres ou frades ibéricos do século XVI, quer fossem os evangelistas protestantes do século XIX, todos estavam convencidos de possuir a única chave para a salvação neste mundo e no próximo”<sup>391</sup>. De acordo com Mendonça, no imaginário missionário protestante estadunidense, inspirado na ideologia do “destino manifesto”, o avanço da influência política dos Estados Unidos no estrangeiro seria capaz de “salvar os países atrasados do despotismo nativo ou do imperialismo europeu”<sup>392</sup>. Ele acrescenta que a despeito de seu pequeno avanço no campo religioso<sup>393</sup>, o protestantismo deixou no Brasil do século XIX um importante legado no campo educacional, cultural, político e econômico.<sup>394</sup>

Além do protestantismo “de imigração”, constituído em sua maioria por colonos alemães<sup>395</sup>, e do “protestantismo de missão”, formado por missionários estrangeiros oriundos de denominações históricas, como presbiterianos, metodistas, batistas, congregacionais, luteranos e episcopais<sup>396</sup>, no início do século XX um novo grupo de matriz protestante entrou na disputa pelo espaço religioso no Brasil, os pentecostais. Assim como o protestantismo do século XIX, os pentecostais desempenharam um importante papel no universo sociopolítico brasileiro.<sup>397</sup>

## 2.2.2 O pentecostalismo e a reconfiguração do campo religioso

Apesar das muitas transformações ocorridas no Brasil do século XIX, como a transferência da família real para o Rio de Janeiro (1808), a declaração de independência (1822), a abolição da escravatura (1888) e a proclamação da República (1889), as antigas estruturas do país não se alteraram de forma significativa, tendo sido mantidos os “valores tradicionais elitistas, antidemocráticos e autoritários”<sup>398</sup>. A ideologia liberal foi acolhida com ressalvas, de forma a manter preservados os interesses das elites, que lucravam com a economia de exportação-importação.<sup>399</sup> Além da ideologia liberal, o Brasil também foi gradativamente

<sup>391</sup> BOXER, 2007, p. 54.

<sup>392</sup> MENDONÇA, 1984, p. 58.

<sup>393</sup> Os protestantes representavam apenas 1% da população brasileira em 1890. Em 1991 este percentual subiu para 8% (IFFLY, Catherine. *Progreso del protestantismo en el Brasil y búsqueda de visibilidad social de los movimientos recientes*. In: BASTIAN, 1995, p. 73).

<sup>394</sup> MENDONÇA, 1984, p. 57.

<sup>395</sup> LFFLY. In: BASTIAN, 1995, p. 73.

<sup>396</sup> LFFLY. In: BASTIAN, 1995, p. 73; MENDONÇA, 1984, p. 256.

<sup>397</sup> LFFLY. In: BASTIAN, 1995, p. 75.

<sup>398</sup> DA COSTA, 1999, p. 15-16.

<sup>399</sup> DA COSTA, 1999, p. 358.

incorporando elementos culturais dos Estados Unidos, que “reivindicavam a América para si próprios” e pretendiam “modelar todo o continente à sua imagem e semelhança”<sup>400</sup>.

A influência estadunidense no Brasil já aparece no final do século XIX, como na Carta Magna de 1891, inspirada na Constituição dos Estados Unidos, na adoção provisória de uma bandeira estrelada com listras auri-verdes e do nome oficial de Estados Unidos do Brasil.<sup>401</sup> A “americanização” acompanhou a ascensão da burguesia, sendo acentuada após a Primeira Guerra Mundial, influência que deixou marcas na educação, na formação militar, na política, no direito, na arte, e no modo de vida adotado nos Estados Unidos, sem falar no protestantismo, religião que “penetrava em todos os recantos do país”<sup>402</sup>. Bonino resume assim o contexto político, econômico, cultural e religioso do Brasil na segunda metade do século XIX: “a segunda metade do século passado é o lugar histórico para onde convergem na América Latina estes três processos: o projeto liberal, o predomínio da presença dos Estados Unidos e o ingresso do protestantismo”<sup>403</sup>.

Reflexos dos conflitos entre o catolicismo e o protestantismo, inclusive violentos, surgem de maneira ocasional no *Correio da Manhã*, periódico que começou a circular no Rio de Janeiro em 15 de junho de 1901.<sup>404</sup> De modo geral, no entanto, o embate se dava no âmbito das ideias. Na “*Columna Evangelica*” do mesmo jornal, em 13 de julho de 1921, Hippolyto de O. Campos se defende contra a acusação católica de que as missões protestantes visam preparar o terreno “para a conquista da pátria pelos norte-americanos”<sup>405</sup>. Outra defesa contra a mesma acusação reaparece na edição do *Correio da Manhã*, em 02 de março de 1921, desta vez por classificar o protestantismo como “uma seita americana subsidiada pelos Estados Unidos”<sup>406</sup>. Ciente de como estavam entrelaçadas as intenções religiosas e político-econômicas, Mendonça declara que “a expansão missionária das igrejas americanas no ultimo terço do século XIX foi produto do sentimento nacional expansionista combinado com motivos teológicos”<sup>407</sup>.

<sup>400</sup> BANDEIRA, 1978, p. 125.

<sup>401</sup> BANDEIRA, 1978, p. 134.

<sup>402</sup> BANDEIRA, 1978, p. 207-211. O autor acrescenta que “as exportações americanas para o Brasil, desde 1925, registravam cifras superiores, 287% em média, às de antes da guerra imperialista” (BANDEIRA, 1978, p. 209).

<sup>403</sup> BONINO, José Míguez. *Rostos del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995. p. 12.

<sup>404</sup> Para citar apenas dois exemplos: a edição de 25 de fevereiro de 1920 noticiou a ação de populares que “descumprindo a Constituição”, atacaram uma igreja presbiteriana no município de Conservação (*CORREIO DA MANHÃ. Populares atacam uma igreja [sic] evangélica*. Rio de Janeiro, 25 fev. 1920, p. 3. [online]). No mesmo ano o periódico noticiou ataque feito “por numerosa multidão” à outra igreja presbiteriana, desta vez situada na cidade de Aparecida do Norte (*CORREIO DA MANHÃ. Um templo evangélico destruído em Aparecida*. Rio de Janeiro, 14 nov. 1921. p. 4. [online]).

<sup>405</sup> *CORREIO DA MANHÃ. As missões protestantes*. Rio de Janeiro, 13 jul. 1921. p. 4. [online].

<sup>406</sup> *CORREIO DA MANHÃ. Ministros e collegios [sic] protestantes*. Rio de Janeiro, 02 mar. 1921. p. 4. [online].

<sup>407</sup> MENDONÇA, 1974, p. 57.

Embora o número de protestantes tenha crescido nas três primeiras décadas do século XX, subindo de 30.000 em 1895 para mais de um milhão em 1940, só a partir da Segunda Guerra Mundial, impulsionado pelo crescimento das denominações pentecostais<sup>408</sup>, o cristianismo não católico conheceu um crescimento expressivo.<sup>409</sup> Paul Freston divide o movimento pentecostal em três ondas: a primeira sendo marcada pela presença da Congregação Cristã do Brasil e da Assembleia de Deus, no início da primeira década do século XX; a segunda é definida pelo maior dinamismo entre o pentecostalismo e a sociedade, a partir da década de 50, com o surgimento de três novas denominações: a Igreja do Evangelho Quadrangular, Brasil para Cristo e Deus é Amor; a terceira ocorre nos finais da década de 70, tendo como principais representantes a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus, promovendo um aumento da diversidade teológica, litúrgica, ética e estética.<sup>410</sup>

Bertoni de Oliveira Souza considera a divisão em “três ondas” sugerida por Freston como “superficial”, por não apresentar “critérios muito claros da passagem da primeira para a segunda fase” e “não comportar a pluralidade e a própria dinâmica da historicidade do protestantismo pentecostal no Brasil.<sup>411</sup> Assim, propõe uma nova periodização do pentecostalismo brasileiro, em duas fases, tomando como ponto de partida as mudanças socioculturais e econômicas iniciadas na década de 70: o Pentecostalismo Salvacionista, iniciado em 1910, representado principalmente pela Congregação Cristã do Brasil e pela Assembleia de Deus<sup>412</sup>; e o Pentecostalismo da Prosperidade surgido na década de 70, cujas pioneiras foram a Igreja Universal do Reino de Deus e a Igreja Internacional da Graça de Deus.<sup>413</sup> Assim, o autor distingue o “Pentecostalismo Salvacionista” do “Pentecostalismo da Prosperidade”, cujos valores acabaram sendo absorvidos por líderes oriundos do Pentecostalismo Salvacionista, como Silas Malafaia, pastor de origem pentecostal fundador

<sup>408</sup> Na América do Sul, a primeira igreja pentecostal foi estabelecida no Chile, a partir de uma dissidência do metodismo, em 1909. Os primeiros pentecostais a se estabelecerem no Brasil vieram da Suécia e fundaram sua primeira igreja em Belém do Pará, em 1911 (GARMA, Carlos. *Pentecostalismo*. In: BLANCARTE, 2018, p.447).

<sup>409</sup> ALVES, 1979, p. 46-47; CAMURÇA, Marcelo. *Laicidade a la brasileña*. In: BLANCARTE, 2018, p. 296.

<sup>410</sup> FRESTON, Paul. *Pentecostalismo y desarrollo económico*. In: BLANCARTE, 2018, p. 454.

<sup>411</sup> SOUZA, 2015, p. 26-27; 35.

<sup>412</sup> Quando considerado o período de 2000 a 2010, a Assembleia de Deus foi o grupo que mais cresceu em números absolutos, passando de 8,4 para 12,3 milhões de membros. A denominação está fragmentada em diversos grupos sob lideranças diferentes que podem ou não guardar semelhanças entre si. Tais grupos, circunscritos a uma região ou espalhadas por todo o país, são chamados de “Ministérios”, como “Ministério de Belém” ou “Ministério de Madureira” (FAJARDO, Maxwell Pinheiro. “Onde a luta se travar”: a expansão das Assembleias de Deus no Brasil urbano (1946-1980). Tese (doutorado em história) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2015. p. 94 e 165. [online]).

<sup>413</sup> SOUZA, 2015, p. 27 e 35.

Associação Vitória em Cristo (AVEC).<sup>414</sup> Tal distinção, mais simples, é a que será adotada nesta pesquisa.

O interesse no crescimento do pentecostalismo aparece no jornal “Diário da Noite”, de 4 de junho de 1969, que celebrava na coluna “Mundo dos Livros” o lançamento da obra “A experiência da salvação”, análise sociológica feita por Beatriz Muniz de Souza. O autor da coluna registra com espanto dados tomados do livro, que revela um índice de crescimento dos pentecostais que vai de 9,5% da população protestante em 1932 para mais de 60% no final da década de 60.<sup>415</sup> O crescimento numérico dos pentecostais seguiu acompanhado de sua projeção no universo político. Em 10 de março de 1969, o mesmo Diário da Noite anunciou a inauguração no largo da Pompeia, em São Paulo, daquele que seria “o átrio do maior templo evangélico do mundo”, com a presença do prefeito Faria Lima.<sup>416</sup> Em meados da década de 80 o papel desempenhado pelo pentecostalismo no cenário político conquistou enorme projeção, constituindo “o primeiro exemplo no mundo de uma presença eleitoral e parlamentar significativa de uma minoria protestante em um país de tradição católica”<sup>417</sup>.

Camurça percebe certa “convergência católico-evangélica” em relação à crença de que “os valores espirituais [cristãos] devem ser a reserva moral da nação”, postura que tem impulsionado grupos religiosos, sobretudo pentecostais, a reproduzirem o comportamento católico, que ao longo de alguns séculos vem instalando e mantendo símbolos religiosos no espaço público.<sup>418</sup> De acordo com o autor, a interferência da religião na esfera pública é facilitada pela forma de “laicidade” adotada na Constituição de 1988, uma vez que já em seu preâmbulo invoca o nome de Deus, pede sua proteção e acolhe um modelo de “laicidade

<sup>414</sup> SOUZA, 2015, p. 28. José Bittencourt Filho classifica esse novo pentecostalismo como “Pentecostalismo Autônomo” (PA), nascido da dissidência do “pentecostalismo clássico” e/ou formado em torno de lideranças fortes. Para o autor, a tríade cura divina/teologia da prosperidade/exorcismo, funcionam como seu alicerce. Destaca-se no grupo a Igreja Universal do Reino de Deus (FILHO, José Bittencourt. *Remédio amargo*. In: ANTONIAZZI, Alberto. *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. p. 24 e 30). Bastian avalia que os movimentos protestantes latino-americanos da segunda metade do século XIX passaram por grandes transformações a partir da década de 60, dando origem ao que ele chama de “protestantismo popular”, grupo formado em sua maioria por pentecostais “provenientes da cultura do catolicismo popular, corporativa e autoritária” (BASTIAN, 1995, p. 34).

<sup>415</sup> DIÁRIO DA NOITE. *Mundo dos livros*. São Paulo, 04 jun. 1969, 2º Caderno, p. 5. [online]. Valle e Sarti consideram que “a rápida expansão do pentecostalismo é, provavelmente, o fenômeno mais importante no cenário religioso do Brasil e talvez de toda a América Latina, neste final de milênio” (VALLE, Rogério; SARTI, Ingrid. *O risco das comparações apressadas*. In: ANTONIAZZI, 1994, p. 7).

<sup>416</sup> DIÁRIO DA NOITE. *O grande átrio dos evangélicos*. Rio de Janeiro, 10 mar. 1969, 1º Caderno, p. 6. [online]. O autor da matéria se refere à Igreja Evangélica Pentecostal Brasil para Cristo, cujo tempo se situa na Rua Carlos Vacari, nº 124, no bairro Pompeia, zona oeste de São Paulo. De acordo com a matéria, esperava-se, a partir da conclusão final do projeto, uma capacidade de acomodação de 25 mil pessoas e a construção, no telhado, de um heliporto.

<sup>417</sup> FRESTON, Paul. *Un compromiso político en lunción de las iglesias*. In: BASTIAN, Jean Pierre. *Evangélicos en América Latina*. Cayambe, Equador: Fondo Abya Yala, 1995. p. 123 e 131.

<sup>418</sup> CAMURÇA. In: BLANCARTE, 2018, p. 300.



colaborativa”<sup>419</sup>, tal como previsto em seu art. 19.<sup>420</sup> Camurça declara que tal modelo de laicidade é considerado por juristas, agentes de políticas públicas, representantes dos direitos dos gays e feministas como uma “distorção de um verdadeiro modelo de laicidade”<sup>421</sup>.

A atuação dos evangélicos pentecostais na vida pública, no cenário da Assembleia Constituinte de 1986<sup>422</sup>, concentrou-se em temas morais e na ampliação de sua visibilidade política, atuando contra a descriminalização do aborto, a liberação do consumo de drogas e a união civil entre pessoas do mesmo sexo.<sup>423</sup> Pierucci acrescenta que os políticos evangélicos que compõem a chamada “bancada evangélica” têm extrapolado o campo das lutas especificamente religiosas, projetando novos adversários no seu horizonte de combate, tais como o movimento feminista<sup>424</sup>, a esquerda laica, o humanismo secular, o modernismo cultural, os educadores liberais, etc.<sup>425</sup>

---

<sup>419</sup> Inspirando-se no modelo de “laicidade colaborativa” criticado por Camurça, Thiago Rafael Vieira e Jean Marques Regina publicaram, em 2021, o livro “A laicidade colaborativa brasileira”, obra dedicada primeiramente “ao Deus Triúno, o único e verdadeiro Soberano”. No prefácio do trabalho, escrito pelo Dr. André Luiz de Almeida Mendonça, ex-Ministro de Estado da Advocacia-Geral da União e ex-Ministro de Estado da Justiça e da Segurança Pública entre 2020 e 2021, as tentativas de impedir a fixação de crucifixos em repartições estatais e a menção ao divino estampada nas cédulas do real são definidas como o resultado de uma “fúria antirreligiosa”. O livro é apresentado pelo Dr. Ives Gandra da Silva Martins, famoso jurista, advogado, professor e escritor brasileiro (VIEIRA, Thiago Rafael; REGINA, Jean Marques. *A laicidade colaborativa brasileira*. São Paulo: Vida Nova, 2021).

<sup>420</sup> CAMURÇA. In: BLANCARTE, 2018, p. 298.

<sup>421</sup> CAMURÇA. In: BLANCARTE, 2018, p. 302.

<sup>422</sup> A justificativa apresentada pelo pastor José Wellington, então presidente da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, para abandonar sua postura apolítica e mergulhar de cabeça na política partidária foi a seguinte: “quando tivemos agora esta última reforma da nossa Carta Magna, [...] nós descobrimos que havia um pacto da religião maior no Brasil [o catolicismo] para querer se assenhorar do direito de culto religioso no país. [...] Foi quando nós acordamos [...]. E nós temos isso até como Providência Divina. Pode-se dizer que foi Deus quem não deixou” (MARIANO, Ricardo; PIERUCCI, Antônio Flávio. *O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor*. In: PIERUCCI; PRANDI, 1996, p. 209)

<sup>423</sup> CAMURÇA, In: BLANCARTE, 2018, p. 296.

<sup>424</sup> Em texto exposto na primeira página do periódico “Correio da Manhã”, publicado em 12 de fevereiro de 1929, os protestantes são (contidamente) elogiados por suas ideias modernas: ênfase na separação entre a religião e o Estado, liberdade religiosa e administração do culto de forma democrática. Mas o tema principal da matéria diz respeito às “feições curiosas do protestantismo”, dada sua posição favorável às “conquistas do feminismo”. O texto destaca que os protestantes franceses já admitiam diaconisas desde 1841 e agora (em 1929) começaram a admitir mulheres pastoras (CORREIO DA MANHÃ. *Uma vigaria francesa [sic] da Alsacia*. Rio de Janeiro, 12 fev. 1929, p. 1. [online]). A Ordem dos Pastores Batistas do Brasil (OPBB) só reconheceu a ordenação feminina ao ministério pastoral em janeiro 2014. A decisão foi celebrada por Sílvia Nogueira – pastora batista que já exercia o ministério há quinze anos – em texto publicado no Jornal Batista, em fevereiro do mesmo ano (JORNAL BATISTA, Rio de Janeiro, 14 fev. 2014, p. 14. [online]). O papel desempenhado pelas mulheres na Congregação Cristã do Brasil, primeira igreja pentecostal instalada no Brasil, foi o objeto de análise de Laicy Leni Pereira Gomes Silva em sua dissertação de mestrado (SILVA, Laicy Leni Pereira Gomes. *Gênero e religião: mulheres da Congregação cristã no Brasil*. Dissertação (mestrado em ciências das religiões) – Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2018. [online]).

<sup>425</sup> PIERUCCI, Antônio Flávio. *Representantes de Deus em Brasília: a Bancada Evangélica na Constituinte*. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996. p. 176.

### 2.2.3 O cristianismo, a política e a “tentação neocolonial”

O pentecostalismo, nova faceta da religiosidade protestante estabelecida no Brasil na segunda década do século XX, expandiu-se na década de 50<sup>426</sup>, apesar do enorme preconceito com o qual era tratado tanto por católicos como por grupos protestantes.<sup>427</sup> De acordo com Bastian, “o pentecostalismo tem modificado em grande medida a paisagem e a cultura religiosa em alguns países como Chile, Brasil e Guatemala, nos quais os fiéis superam 20% da população”<sup>428</sup>. Paul Freston vê o pentecostalismo como principal “motor das mudanças religiosas e religioso-políticas”, uma vez que é ele quem estrutura o modelo emergente do campo religioso, considerando seu êxito numérico e sua capacidade de “pentecostalizar” outros setores do campo religioso, seja pela imitação, seja pelas reações hostis a ele, potencialmente capazes de promover modificações nas religiões rivais.<sup>429</sup> O surgimento do chamado “Pentecostalismo da Prosperidade” provocou nova reconfiguração do campo religioso, introduzindo estratégias de difusão oriundas da economia de mercado, como a adoção da “concorrência por mercado consumidor que caracteriza o jogo da oferta e da procura nas economias capitalistas”<sup>430</sup>. Além do crescimento numérico, as denominações pentecostais – tanto a “salvacionista” como a “da prosperidade” – também buscaram espaço na política.

Antes da abertura dos trabalhos da Constituinte, em 1987, um grupo de 33 parlamentares – sendo mais da metade pentecostais<sup>431</sup> – passou a planejar e a coordenar suas ações no

<sup>426</sup> PRANDI, Reginaldo; SOUZA, André Ricardo. *A carismática despolitização da Igreja Católica*. In: PIERUCCI, PRANDI, 1996. p. 59 e 60.

<sup>427</sup> Em dezembro de 1944, diante do crescimento do pentecostalismo no Brasil, um jornal católico publicou texto contra os pentecostais, classificados como “os mais ignorantes, os mais fanáticos e os mais perniciosos de todos os protestantes”. E acrescenta “suas reuniões são verdadeiras ‘macumbas’” (A CRUZ, Rio de Janeiro, 17 dez. 1944, p. 4). O jornal católico “O Apóstolo”, em 1º de janeiro de 1942, zomba da glossolalia reproduzindo trecho de uma “seção de êxtase pentecostal”: “lique, lique; leque leque! Bá, bá! Ababa! Sararai! Salalaque! Siacá-rei,, siacá-si! Que! Manaca-ri-quê...” (O APÓSTOLO. *Doutrina pentecostista*. Florianópolis, 1º jan. 1942, p. 4. [online]). O mesmo jornal, em 15 de novembro de 1942, classifica os pentecostais da Assembleia de Deus, os “línguas de fogo”, como uma “mescla de protestantismo e espiritismo” (O APÓSTOLO. *Não estava certo!* Santa Catarina, 15 nov. 1942, p. 3. [online]). Em maio de 1936 o semanário presbiteriano “A pena Evangélica” publicou uma matéria com o título “O pentecostismo em nossas igrejas”, alertando os fiéis quanto à ameaça promovida por aqueles que se dizem crentes e que “tomados de fanatismo, lançam confusão e dúvidas em muitos corações” (A PENNA EVANGÉLICA. O pentecostismo em nossas igrejas. Cuiabá. 30 mai. 1936, p. 1. [online]).

<sup>428</sup> BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismo*. In: BLANCARTE, 2018, p. 502.

<sup>429</sup> FRESTON, Paul. *Las dos transiciones futuras: católicos, protestantes y sociedad em América Latina*. In: FRESTON, Paul; GUMUCIO, Cristián Parker (edit.). *Religión, política y cultura em América Latina*. Santiago: Instituto de Estudios Avanzados Universidad de Santiago de Chile, 2012. p. 82.

<sup>430</sup> SOUZA, 2015, p. 28 e 35.

<sup>431</sup> PIERUCCI. In: PIERUCCI, PRANDI, 1996, p. 169. Uma relação nominal dos deputados que compunham a chamada “Bancada Evangélica”, com indicação do Estado de origem, grupo religioso e filiação partidária, aparece estampada na página 10 do Correio Braziliense (CORREIO BRAZILIENSE. *Ideologia: da direita à esquerda*. Brasília. 07 ago. 1988, p. 10. [online]).

Congresso de forma conjunta.<sup>432</sup> Em apenas uma comissão – a da Soberania e dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher, envolvida em discussões a respeito da censura, do aborto, da pena de morte e do casamento – havia 26 evangélicos, de um total de 63 membros.<sup>433</sup> Antônio de Jesus, deputado pelo PMDB de Goiás, membro da Assembleia de Deus e integrante da Bancada Evangélica, foi o autor da emenda ao regimento da Constituinte que tornou obrigatória a Bíblia aberta em todas as seções da assembleia.<sup>434</sup> O deputado protagonizou, em abril de 1988, um protesto contra a exibição de uma coleção de quadros expostos na Câmara dos Deputados, em Brasília, alguns retratando bustos femininos nus, pintados por Taco Lagos, artista peruano radicado no Brasil. Uma das telas, “Maternidade Negra”, só pode retornar à exposição após o artista cobrir os seios da mulher com colares, pintados às pressas.<sup>435</sup>

Pierucci destaca que apesar do grupo de 33 religiosos que compunha a Bancada Evangélica não fosse política e ideologicamente homogênea, tampouco as bases de seus votos, o fato dos conservadores serem maioria revela com clareza os rumos pretendidos por esse novo tipo de ativismo político-religioso.<sup>436</sup> Ele entende que por trás dessa onda conservadora estão “protestantes de pendor fundamentalista, cuja expansão no Brasil se vem processando há muitas décadas, em ritmo sabidamente veloz”<sup>437</sup>. Assim como a Igreja Católica via a si mesma como representante da nação, evocando seu papel na fundação desta “nação católica”, os políticos protestantes, sem poderem lançar mão deste recurso, apelaram ao seu alegado conhecimento

<sup>432</sup> PIERUCCI. In: PIERUCCI, PRANDI, 1996, p. 168.

<sup>433</sup> CORREIO BRAZILIENSE. *No Congresso eles também têm seu lobby*. Brasília. 05 out. 1987. p. 14. [online]. Na ata da décima reunião da Comissão da Soberania e dos Direitos e Garantias do Homem e da Mulher, realizada em 08 de junho de 1987, o deputado pelo PTB e pastor da Assembleia de Deus, João de Deus Antunes, expõe as razões que supostamente o levaram a compor a comissão: “Estamos aqui porque este é o tempo que Deus nos trouxe [...]. Nós somos o sal e estamos temperando esta sociedade [...]. Quero dizer que não somos minoria aqui dentro” (DIÁRIO DA ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE, Brasília, 26 jun. 1987, p. 26. [online]). Em outra reunião, o mesmo João de Deus Antunes sai em defesa da censura ao criticar veementemente os “programas obscenos, imorais, depravados, desavergonhados, transmitidos nos dias de hoje” e a “apologia dos desavergonhados, com seus trejeitos e requebrados”. Rebatendo a acusação de que não se devem colocar questões morais acima de problemas mais importantes, como a pobreza e a fome que assolam o país, João de Deus argumenta que “as prioridades somos nós que vamos dizer quais são. A moral, os bons costumes, a censura são prioridades”. Vale destacar, no entanto, que os parlamentares evangélicos não formavam um bloco ideológico monolítico. O parlamentar batista Lysâneas Maciel, por exemplo, lamenta que a crença religiosa seja constantemente invocada na reunião (DIÁRIO DA ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE, Brasília, 17 jun. 1987, p. 17-19. [online]).

<sup>434</sup> JORNAL DO BRASIL. *Bíblia da Constituinte fecha com última seção*. Rio de Janeiro, 03 set. 1988, 1º Caderno, p. 4. [online].

<sup>435</sup> JORNAL DO BRASIL. *Censura da Câmara não permite nu artístico*. Rio de Janeiro, 07 abr. 1988, 1º Caderno, p. 3. [online].

<sup>436</sup> PIERUCCI. In: PIERUCCI, PRANDI, 1996, p.165 e 166. A matéria “Crentes manipulam voto e poder” – assinada por Simone Caldas e publicada no Correio Brasiliense em 7 de agosto de 1988 – enfatiza que a Bancada Evangélica não tinha uma composição homogênea sob a perspectiva ideológica, e que incluía cinco parlamentares de linha mais progressista, como a deputada Benedita da Silva e o deputado Lysâneas Maciel (CORREIO BRAZILIENSE. *Ideologia: da direita à esquerda*. Brasília. 07 ago. 1988, p. 10. [online]).

<sup>437</sup> PIERUCCI. In: PIERUCCI, PRANDI, 1996, p. 165.

privilegiado da vontade divina, “como representantes de Deus, do Deus do povo”<sup>438</sup>. Como apontou Bourdieu, ao lado de outros sistemas simbólicos, como a arte e a língua, a religião contribui para a imposição de princípios de estruturação social, que embora seja alegadamente fundada em uma “estrutura natural-sobrenatural dos cosmos”, é na verdade fundada em princípios de divisão política.<sup>439</sup>

Foi recorrendo a essa suposta representatividade da maioria que o deputado Salatiel de Carvalho (PFL, PE), pastor da Assembleia de Deus, declarou que “os evangélicos não querem que os homossexuais tenham igualdades de direitos porque a maioria da sociedade não quer”<sup>440</sup>. Esse tipo de retórica ainda encontra eco na fala de políticos da atualidade, que buscando deslegitimar as demandas de grupos minoritários, apelam a uma suposta “maioria moral” cristã. Um exemplo emblemático ocorreu em fevereiro de 2017, durante reunião do então candidato à presidência da república, Jair Bolsonaro, com apoiadores na Paraíba, que desdenhou das aspirações de grupos minoritários e da laicidade do Estado sob os aplausos de uma ruidosa plateia: “Deus acima de tudo. Não tem essa historinha de Estado laico não. O Estado é cristão e a minoria que for contra, que se mude. As minorias têm que se curvar para as maiorias”<sup>441</sup>.

De acordo com um levantamento preliminar feito pelo Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar (DIAP), em 2018 foram eleitos ou reeleitos 84 deputados identificados com as demandas, crenças e convicções do segmento evangélico.<sup>442</sup> Em 24 de outubro do mesmo ano, a Frente Parlamentar Evangélica – grupo que atua de forma organizada na Câmara e no Senado – divulgou um manifesto à nação, no qual expressa objetivos como “libertar a educação pública do autoritarismo da ideologia de gênero”, valorizar o mérito escolar, que seria “rigorosamente democrático, [pois] todos podem conquistá-lo”, “reinsere a Escola e a Universidade públicas em seu leito tradicional e conservador” e reduzir o tamanho do “mastodôntico Estado brasileiro.”<sup>443</sup> Pierucci define a política dos parlamentares evangélicos

<sup>438</sup> PIERUCCI. In: PIERUCCI, PRANDI, 1996, p. 174. Pierucci contrasta a fala de Dom Leme, cardeal do Rio de Janeiro na década de 30: “Ou o Estado reconhece o Deus do povo, ou o povo não reconhecerá o Estado”, com a do deputado Daso Coimbra (PMDB/RJ): “A maioria do nosso povo acredita em Deus e a Constituição deve expressar a vontade dessa maioria”.

<sup>439</sup> BOURDIEU, 2007, p. 33.

<sup>440</sup> FOLHA DE SÃO PAULO. *Discriminação a homossexuais gera polêmica*. 09 jun. 1987, p. A-4. [online].

<sup>441</sup> EXAME. *Frases polêmicas do candidato Jair Bolsonaro*. 24 set. 2018. De acordo com o site de notícias UOL, a Bancada Evangélica tem sido fiel ao presidente Bolsonaro em 89% das votações (UOL. *Exclusivo: Bancada Evangélica é fiel a Bolsonaro em 89% das votações*. [s.l.], 25 out. 2020. [online]).

<sup>442</sup> DEPARTAMENTO INTERSINDICAL DE ACESSORIA PARLAMENTAR (DIAP). *Eleições 2018: Bancada Evangélica cresce na Câmara e no Senado*. [s.l.], 18 OUT. 2018. [online]. De acordo com a DIAP, cerca de 50% da Bancada Evangélica é formada por parlamentares vinculados à Assembleia de Deus (27 parlamentares) e à Universal do Reino de Deus (16 parlamentares).

<sup>443</sup> PODER360. *Manifesto à nação*. [s.l.], 24 out. 2018. [online]. A defesa do modelo econômico do livre mercado como mais adequado aos princípios bíblicos também é defendida por destacados líderes oriundos do protestantismo histórico, como Wayne Grudem (teólogo presbiteriano estadunidense), Rick Warren (pastor batista

como sendo marcada pela “recusa da separação entre política e moral privada”, e destaca que sua luta extrapola questões ligadas à moral e aos costumes, revelando-se alinhada com “os lobbies mais conservadores do poder econômico”, posicionando-se sempre em defesa da propriedade privada e contra a reforma agrária.<sup>444</sup>

Gumucio expõe algumas razões que em seu julgamento dificultam o diálogo do cristianismo com as demais tradições religiosas estabelecidas no Brasil. Em primeiro lugar ele coloca a pretensão do cristianismo de se impor no mundo como “religião universal, única e verdadeira”<sup>445</sup>; em segundo a desigualdade entre as partes envolvidas no diálogo, que “ocorre em condições socioculturais de assimetria”; e, em terceiro lugar, considerando as desigualdades históricas que se desenvolveram no processo de colonização, o cristianismo tem sempre diante de si a “tentação neocolonial”, como barreira para que esse diálogo aconteça.<sup>446</sup> No caso das religiões indígenas e africanas os desafios tornam-se ainda maiores, uma vez que esses grupos foram “historicamente discriminados e demonizados pelo cristianismo dominante”<sup>447</sup>. Para o sociólogo chileno, “é preciso superar a concepção ocidental de mundo que se proclama universalista, totalizante e pautada por uma lógica excludente, preconceituosa e indolente”. E, mais do que isso, prossegue Gumucio: “é preciso abrir-se para a verdadeira experiência do outro e assumir as consequências do reconhecimento dessa alteridade”<sup>448</sup>.

Considerando que a ação colonizadora portuguesa foi expressa em linguagem religiosa<sup>449</sup>, tendo a Igreja como aliada da Coroa no processo de legitimação no processo de dominação<sup>450</sup>; e que a ação missionária protestante iniciada no século XIX também aparece

---

estadunidense) e Augustus Nicodemus Lopes (pastor presbiteriano brasileiro). A obra “A pobreza das nações”, escrita por Wayne Grudem com o objetivo de apresentar o livre mercado como solução para a pobreza das nações, foi classificada por Rick Warren como “obra brilhante” e “completamente bíblica” e que, por isso, será utilizada “como material didático padrão [...] para treinar cada equipe missionária que mantemos em 196 países”. Augustus Nicodemus exalta o livro pela defesa plausível de uma solução que integra “a cosmovisão cristã com sistemas econômicos” (GRUDEM, Wayne. *A pobreza das nações*. São Paulo: Vida Nova, 2016. p. 2 e 21). Em sua dissertação de mestrado, Paula Miranda Lima apresenta alguns esforços feitos pela Frente Parlamentar Evangélica na tentativa de endurecer os textos normativos com o propósito de impedir a concessão de direitos a novas configurações de família (LIMA, Paula Miranda. *O direito das famílias contemporâneo e a perspectiva da Frente Parlamentar Evangélica: tensões e horizontes*. Dissertação (mestrado em Ciências das Religiões) – Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2019). [online].

<sup>444</sup> PIERUCCI. In: PIERUCCI, PRANDI, 1996, p. 178 e 181.

<sup>445</sup> Apesar da aparente feição intransigente, arrogante e pouco disposta ao diálogo exibida por lideranças religiosas evangélicas, sobretudo oriundas do ambiente pentecostal, André Luís Rosa chama a atenção para a faceta ecumênica e inclusiva do pentecostalismo.

<sup>446</sup> GUMUCIO, Cristián Parker. *Religião, cultura y política em América Latina: nuevos enfoques*. In: FRESTON, Paul; GUMUCIO, Cristián Parker (edit.). *Religião, política y cultura en América Latina*. Santiago: Instituto de Estudios Avanzados Universidad de Santiago de Chile, 2012. p. 54.

<sup>447</sup> GUMUCIO. In: FRESTON, GUMUCIO, 2012, p. 54.

<sup>448</sup> GUMUCIO. In: FRESTON, GUMUCIO, 2012, p. 55.

<sup>449</sup> HOORNAERT, 2008, p. 23.

<sup>450</sup> MENDONÇA, 1974, p. 79.

entrelaçada a interesses econômicos e políticos estrangeiros<sup>451</sup>, ganhando, a partir do processo de elaboração da Constituinte, iniciado de 1986, grande poder de influência no parlamento brasileiro; esta pesquisa buscou, até aqui, apontar elementos que evidenciam o abuso da religião como instrumento de controle, de dominação e de exploração, ou seja, como espaço no qual também opera “o padrão colonial de poder”<sup>452</sup>, pois como declara Mignolo: “é precisamente a multiplicidade de processos econômicos, políticos, epistêmicos, estéticos, *religiosos* [grifo nosso], de gênero, sexualidade etc., em que opera o padrão colonial de poder.”<sup>453</sup>

Tal “padrão colonial de poder” se expressa, por exemplo, no estabelecimento de uma hierarquia espiritual que “privilegia o cristianismo em detrimento das espiritualidades não-cristãs, institucionalizadas pela globalização da fé cristã (inicialmente católica e depois protestante)<sup>454</sup>”. Esse *status* cristão privilegiado – acrescenta Mignolo – ocorre na medida em que “a ferida colonial se estabeleceu em corpos não europeus, [por isso] seus lugares também foram racializados (línguas, regiões, *religiões* [grifo nosso], saberes, comportamentos, formas de organização social e econômica)”<sup>455</sup>.

Assim, em alinhamento às orientações contidas na Constituição Federal de 1988, na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, na BNCC e nas Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de licenciatura em Ciências da Religião, a pesquisa pretende, em diálogo com as teorias decoloniais, propor caminhos para um ensino religioso que seja capaz de refletir criticamente a respeito do papel da religião no espaço público, levando em conta nosso passado colonial e seus desdobramentos no tempo presente. Dentre esses desdobramentos é possível

<sup>451</sup> MENDONÇA, 1974, p. 57.

<sup>452</sup> O que se pretende aqui não é reduzir a religião ou o cristianismo, em suas mais diversas matrizes, a mero instrumento de controle, dominação e exploração. O que se pretende é denunciar o abuso da religião, historicamente instrumentalizada para esses fins. O cristianismo também inspirou movimentos empenhados na luta pela ruptura de estruturas injustas. No âmbito pentecostal destacam-se figuras como William Joseph Seymour (1870-1922), pastor negro, filho de ex-escravos, empenhado da luta pelo fim da segregação e da opressão social (MCROBERT, Iain. *The black roots and White racism of early Pentecostalism in the USA*. Macmillan Press LTD: London, 1988. p. 50). Além de Martin Luther King, pastor batista mundialmente conhecido em sua luta pelos Direitos Civis e contra a segregação racial, no universo metodista ganhou proeminência o papel desempenhado por James Cone, importante articulador da teologia negra (GRENZ, Stanley J; OLSON, Roger E. *A teologia do século XX*: São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003. p. 242 e 246). No Brasil é bem conhecido o envolvimento de sacerdotes católicos da teologia da libertação na luta contra os governos autoritários na América Latina (GRENZ; OLSON, 2003, p. 253). Rolim fala da participação de pentecostais – sobretudo membros da Assembleia de Deus – nas Ligas Camponesas, organizadas e lideradas pelo advogado e político brasileiro Francisco Julião, nas décadas de 50 e 60. Ele destaca, no entanto, que a adesão ao movimento tinha caráter individual, sem o aval formal dos dirigentes das igrejas (ROLIM. Francisco Cartaxo. *O que é Pentecostalismo?* São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p. 73).

<sup>453</sup> CARBALLO, Francisco; MIGNOLO, Walter. *Una concepción descolonial del mundo: Conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014. p. 44.

<sup>454</sup> GROSFUGUEL. In: SANTOS; MENESES, 2009, p. 391.

<sup>455</sup> CARBALLO; MIGNOLO, 2014, p. 106.

citar, por exemplo, a presença de uma hierarquia espiritual que privilegia o cristianismo sobre as espiritualidades não cristãs.



### 3 PROPOSTAS PARA UM ENSINO RELIGIOSO DECOLONIAL

No decorrer do século XIX, no nível jurídico, “ensino de religião” ou “instrução religiosa”<sup>456</sup> nas instituições de ensino públicas no Brasil sofreu uma abrupta mudança, passando da abordagem catequética ao ensino leigo, disposição que foi adotada na Constituição de 1891.<sup>457</sup> Em 1931, por meio do Decreto nº 19.941, o ensino de religião, agora chamado de “Ensino Religioso”, foi reintroduzido nos cursos primário, secundário e normal<sup>458</sup> e desde então não mais deixou de fazer parte do ensino escolar como disciplina de caráter facultativo.<sup>459</sup> Com o objetivo de se adequar às transformações socioculturais, a atual legislação brasileira relacionada ao ensino religioso passou a valorizar “a diversidade cultural religiosa do Brasil”, tal como prescreve a atual redação do artigo 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Brasileira, efetivada por meio da Lei 9.475/97.<sup>460</sup> Alinhada a este mesmo propósito aparece a BNCC, que acolhendo a reivindicação de diversos setores da sociedade civil, passou a valorizar uma abordagem curricular que se propõe a reconhecer a diversidade religiosa e a promover um aprendizado que leve em conta as manifestações religiosas percebidas na realidade dos educandos.<sup>461</sup>

Nesse sentido, é possível perceber certa afinidade entre a proposta da BNCC e os objetivos pretendidos por teóricos decoloniais, como Alexander Ortiz: “a decolonialidade da educação é alcançada na mesma medida em que se reconhece a validade e importância de saberes ‘outros’ não oficializados pela matriz colonial”<sup>462</sup>. Para que esses saberes “outros” ganhem voz, Ortiz acrescenta que

é imprescindível dar lugar à decolonialidade, entendida como a autonomia dos povos e de todos os atores sociais para suscitar opiniões formuladas na vivência de representações díspares de culturas, pensamentos de igualdade e reciprocidade desses

<sup>456</sup> A expressão “Ensino Religioso” só foi cunhada da década de 30, utilizada para designar a prática sistemática do Ensino Religioso confessional nos estabelecimentos de ensino (SIMONI, Josiane Crusaro; CECCHETTI, Elcio. *Formação de docentes para o Ensino Religioso: desafios e perspectivas*. In: MARANHÃO, Fº. Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). *Ensino religioso: desafios e perspectivas*. Florianópolis: AMAR; FOGO, 2021. p. 98).

<sup>457</sup> BRASIL. [Constituição (1891)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Presidência da República. [online].

<sup>458</sup> BRASIL. *Decreto nº 19.941, de 30 de abril de 1931*. [Dispõe sobre a instrução religiosa nos cursos primário, secundário e normal]. [online].

<sup>459</sup> DISSENHA, Isabel Cristina Piccinelli; JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *Fundamentos do Ensino Religioso*. Curitiba, PR: IESDE BRASIL S/A, 2015. p. 12-14.

<sup>460</sup> BRASIL. *Lei nº 9.475, de 22 de julho de 1997*. [Dá nova redação ao art. 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional]. [online].

<sup>461</sup> BRASIL, 2017d, p. 436.

<sup>462</sup> ORTIZ, 2018, p. 79.



saberes sem nenhuma classe de preconceito que ofendam e se sobreponham às formas de saber.<sup>463</sup>

Mas até que a legislação ganhasse uma abordagem comprometida com a diversidade cultural religiosa, deixando de ser uma educação “para a prática religiosa” para ser uma educação “sobre a religião”<sup>464</sup>, muitos avanços ocorreram, sempre em meio a conflitos e tensões.<sup>465</sup> Assim, este capítulo pretende estabelecer um diálogo entre as teorias decoloniais, a legislação vigente e a BNCC a respeito do ensino religioso, de forma que seja capaz de despertar a percepção crítica do educando quanto ao papel desempenhado pela religião no espaço público, sobretudo quando é considerada a nossa herança colonial.

### 3.1 O Ensino Religioso na legislação brasileira

Visando normatizar o que prescreve o artigo 210 da Carta Constitucional de 1988, em reconhecimento à necessidade de fixação de “conteúdos mínimos para a educação fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais”<sup>466</sup>, foi aprovada a Lei 9.394/96<sup>467</sup> (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB), documento que define e regula o sistema de educação pública no Brasil.<sup>468</sup> O artigo 33 do documento – cujo conteúdo versa sobre o ensino de religião – foi modificado no ano seguinte, recebendo nova redação por meio da Lei 9.475.<sup>469</sup> Sob o impulso de novos avanços, o Ensino Religioso (ER) foi integrado pelo Conselho Nacional de Educação (CNE) à Base Comum Nacional Curricular (BNCC) e aos Currículos Referências Estaduais.<sup>470</sup> Em 2018 o CNE instituiu – por meio do Parecer nº 12<sup>471</sup> e da Resolução nº 5<sup>472</sup> – as Diretrizes

<sup>463</sup> “*es imprescindible dar paso a la decolonialidad, vista como la autonomía de los pueblos y de todos los actores sociales para plantear opiniones formuladas en el vivir desde disimiles representaciones de culturas, pensamientos desde la igualdad y reciprocidad de esos conocimientos sin ninguna clase de prejuicios que agravien y se superpongan ante las maneras de conocer*” (tradução livre). ORTIZ, 2018, p. 121.

<sup>464</sup> ARAGÃO, Gilbraz de Souza. *Campo dos estudos de religião no Brasil: desafios e perspectivas*. In: MARANHÃO, 2021, p. 50.

<sup>465</sup> VENTURA, Danielle. *Ensino religioso: desafios e perspectivas*. In: MARANHÃO, 2021, p. 72.

<sup>466</sup> BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Presidência da República. [online].

<sup>467</sup> BRASIL. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. [Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional]. [online].

<sup>468</sup> CÂMARA DOS DEPUTADOS. *Conteúdos mínimos da educação básica podem ser unificados*. [s.l.], 29 out. 2007. [online].

<sup>469</sup> BRASIL, 1997. [online].

<sup>470</sup> BAPTISTA, Paulo Agostinho N. *Ensino Religioso: de volta para o futuro*. In: MARANHÃO, 2021, p. 21.

<sup>471</sup> BRASIL. Conselho Nacional de Educação. *Parecer n. 12, de 2 de outubro de 2018*. Brasília: D.O.U, 2018a. [online].

<sup>472</sup> BRASIL. Conselho Nacional de Educação. *Resolução n. 5, de 28 de dezembro de 2018b*. [Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de licenciatura em Ciências da Religião e dá outras providências]. Brasília, D.O.U, 2018b. [online].

Curriculares Nacionais (DCN) para os cursos de Licenciatura em Ciências da Religião, reconhecendo-a como habilitação em nível de formação inicial para o exercício da docência do Ensino Religioso na Educação Básica.

Até que fosse capaz de promover o exercício da cidadania crítica e de superar assimetrias entre perspectivas religiosas diferentes e até mesmo entre perspectivas religiosas e não religiosas, todo esse conjunto de documentos se desenvolveu em meio a intenso debate. E ele tem como ponto de partida a Carta Constitucional brasileira de 1988, documento que ao lado da LDB estabelece “os princípios e fundamentos que devem alicerçar as epistemologias e pedagogias do Ensino Religioso”<sup>473</sup>.

### 3.1.1 A Constituição Federal de 1988

O ensino de religião nas instituições de ensino no Brasil conhece uma longa trajetória, sendo inaugurado algumas décadas após a Conquista por ordens religiosas dependentes do Padroado Real, como jesuítas, franciscanos, carmelitas e beneditinos.<sup>474</sup> Tais ordens operaram nos três primeiros séculos em cinco movimentos, associados à integração de áreas brasileiras a partir da divisão geográfica do trabalho.<sup>475</sup> Destaca-se nestes três primeiros séculos a atividade missionária dos jesuítas, responsáveis pela construção de colégios e uma rede de ensino que incluía seminários e missões/aldeamentos.<sup>476</sup> Hoornaert enfatiza que os jesuítas e outros missionários que atuaram no Brasil nos primeiros séculos defendiam a ideia do “Reino de Deus por Portugal”, percepção que buscava dar à Coroa Portuguesa legitimidade religiosa para explorar sua colônia na América, unindo pragmatismo econômico e ideologia religiosa.<sup>477</sup>

<sup>473</sup> BRASIL, 2017d, p. 435. [online].

<sup>474</sup> HOORNAERT, 1984, p. 28.

<sup>475</sup> Hoornaert divide a evangelização dos jesuítas em ciclos associados a regiões do Brasil com características distintas em relação ao tipo de atividade econômica: litorâneo: cana de açúcar; sertanejo: fornecimento de carne para a alimentação nos engenhos; maranhense: controle de caminhos fluviais na Amazônia; mineiro: ouro; e paulista: cana de açúcar e gado, associada à atividade dos bandeirantes (HOORNAERT, 1984, p. 28-65).

<sup>476</sup> HOORNAERT, 1984, p. 28-81. Os aldeamentos eram “aldeias” artificiais criadas de forma impositiva pelos jesuítas e utilizadas como espaço de catequização, a partir da *tabula rasa* cultural (SANCHIS, Pierre. *O repto pentecostal à “cultura católico-brasileira”*. In: ANTONIAZZI, 1994, p. 46).

<sup>477</sup> HOORNAERT, 1984, p. 69. Estêvão Ribeiro de Resende, presidente da Província de Mato grosso, em discurso proferido em 2 de março de 1839, sugere que o governo promova aldeamentos, incentivados e mantidos por meio de brindes e da catequese, “a fim de reduzi-los a deixar a vida errante a que se dão”. Referindo-se à “horda de Caiapós”, descritos como dotados de um “caráter covarde” e “inimigos de um trabalho assíduo”, o presidente da província manifesta sua esperança de que “o ensino religioso, e moral dos índios” consiga “civilizá-los” (CORREIO OFFICIAL. *Continuação do discurso do presidente da Província do Mato Grosso*. Rio de Janeiro, 29 out. 1839. p. 1. [online]). Em uma circular escrita pelo presidente da província do Rio Grande de S. Pedro do Sul, Francisco Alvares Machado, dirigida aos párocos da região, a religião cristã é apresentada como “única civilizadora, a única [sic] que presta á [sic] Moral huma [sic] larga base de justiça”. Ele lamenta que a doutrina “pregada pelos ímpios livros”, busque “a liberdade, a justiça e a igualdade fóra [sic] do Evangelho” e finaliza dizendo que não pode permanecer como “espectador indiferente [sic] da escassez do ensino Religioso”

A influência da Igreja no Brasil começou a ser desafiada em meados do século XVIII, quando as ideias iluministas e certa forma de liberalismo começaram a se infiltrar no país.<sup>478</sup> Apesar da difusão dos ideais republicanos introduzidos no país no século anterior, a Constituição de 1824 manteve, em seu artigo 5º, o catolicismo como religião oficial do Império<sup>479</sup>, sendo o catecismo utilizado como método de ensino de religião no universo escolar, atuando como instrumento de reforço da imagem da Igreja como “voz autorizada” dos agentes dominantes.<sup>480</sup> Apesar do tão apregoado liberalismo, a ideologia da Assembleia Constituinte de 1823 favoreceu os interesses da classe dominante<sup>481</sup>, que além de manter o regime de escravidão<sup>482</sup>, adotou a doutrina cristã com a finalidade de assegurar a coesão do corpo social sob a forma de uma ordem transcendente.<sup>483</sup> O Decreto nº 7.247, promulgado em 19 de abril de 1879, previa, em seu art. 4º, além da instrução moral, a instrução religiosa, que deveria funcionar “antes ou depois das horas destinadas ao ensino das outras disciplinas”, não sendo obrigatória a “alumnos acatholicos”<sup>484</sup>.

No século XIX, sob a influência do positivismo e da maçonaria<sup>485</sup>, a Revolução Gloriosa derrubou o imperador Pedro II, proclamou a República e adotou, em 1891, uma Constituição que previa a separação jurídica entre a Igreja e o Estado.<sup>486</sup> A nova Carta Magna introduziu o modelo laico de ensino, mudança que agradou a grupos cristãos protestantes, como batistas e presbiterianos, uma vez que a medida parecia reduzir o poder de influência da Igreja sobre a população.<sup>487</sup> Na prática o catolicismo manteve seu *status* de “religião por excelência” e

---

(CORREIO OFFICIAL. *Circular que o presidente da Província do Rio Grande de S. Pedro do Sul dirige aos parachos [sic] da mesma*. Rio de Janeiro, 06 mar. 1841. p. 1. [online]).

<sup>478</sup> MARTIN, Leonard. *The Call to do Justice: Conflict in the Brazilian Catholic Church, 1968-79*. In: KEOGH, 1990, p. 300.

<sup>479</sup> BRASIL. [Constituição (1824)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Presidência da República. [online].

<sup>480</sup> VENTURA. In: MARANHÃO, 2021, p. 62.

<sup>481</sup> PRADO JR, 2007, p. 57.

<sup>482</sup> A fim de evitar uma traição flagrante aos ideais liberais, o legislador constituinte legitimou de forma implícita a existência da escravidão ao assegurar, em seu artigo 6º, a cidadania brasileira aos nascidos no país, fossem eles “ingênuos” (nascidos livres) ou “libertos” (BRASIL. [Constituição (1824)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Presidência da República. [online]).

<sup>483</sup> DAS NEVES, Lúcia Bastos Pereira. A vida política. In: E SILVA, Alberto da Costa (Coord.). *Crise colonial e independência*. Madrid: Fundación Mapfre e Editora Objetiva, 2011. p. 90.

<sup>484</sup> BRASIL. *Decreto nº 7.247, de 19 de abril de 1879*. [Reforma o ensino primário e secundário no município da Corte e o superior em todo o Império]. [online].

<sup>485</sup> POULAT, Emile. *The Path of Latin American Catholicism*. In: KEOGH, 1990, p. 14.

<sup>486</sup> POULAT. In: KEOGH, 1990, p. 14.

<sup>487</sup> Quando o governo provisório de 1931 emitiu um decreto retomando o ensino religioso nas instituições de ensino públicas, abolido na Constituição Republicana de 1891, o Jornal Batista protestou, mesmo tendo o ensino religioso caráter facultativo e sendo estendido a todas as religiões. O editorial nº 19, de 7 de maio de 1931, publicou o decreto na íntegra, que foi criticado por favorecer a Igreja Católica, “aquella [sic] que manda discricionariamente [sic] sobre a grande totalidade daquelles [sic] aos quaes [sic] só resta obedecer sem divergir, e pagar as despesas da festa”. No editorial da edição nº 20, de 14 de maio de 1931, novas críticas ao referido decreto foram publicadas: “o Estado nada tem a ver com a religião, nem a religião com o Estado, porque a religião pertence ao foro íntimo

continuou desempenhando o papel de “guardião da ordem social com função pública no campo cultural, oferecendo à sociedade seus ritos de passagem (batismo, matrimônio e funeral)”<sup>488</sup>.

Embora tenha sido abolido na Constituição Republicana de 1891, o ensino de religião foi reintroduzido em 1931, de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno, em caráter facultativo<sup>489</sup>, por ocasião da “Reforma Francisco Campos”, sob a presidência de Getúlio Vargas, que buscava apoio da Igreja ao novo governo.<sup>490</sup> Deste então, todas as Constituições que se seguiram – 1934, 1937, 1946, 1967 e 1988 – empregaram o termo “ensino religioso” para designar “a prática sistemática do ensino confessional nos estabelecimentos de ensino com caráter de ‘disciplina’”<sup>491</sup>. A presença do nome divino nos preâmbulos das Constituições, a partir de 1934<sup>492</sup> – com a exceção da Constituição de 1937 –, revela com muita clareza o abandono dos princípios laicos que alegadamente balizaram a formulação da Constituição de 1891.<sup>493</sup>

Na transição entre a década de setenta e oitenta, com uma projeção cada vez maior do Pentecostalismo, as disputas no campo religioso se intensificaram, e os pentecostais passaram a buscar uma maior participação na vida pública, aspiração que se concretizou no cenário da Assembleia Constituinte de 1986.<sup>494</sup> Apesar das pressões da chamada “Bancada Evangélica”, que desejava um ensino religioso nas escolas públicas com caráter obrigatório em todos os

de cada indivíduo. [...] A laicidade do Estado é o único princípio justo, equitativo e moral, porque não constrange a consciência de quem quer que seja, seja religioso ou não religioso” (O JORNAL BATISTA. *O ensino religioso nas escolas*. 07 mai. 1931, p. 3. [online]). Apesar de admitir que os presbiterianos sempre foram contra o ensino religioso nas instituições públicas de ensino, o autor de um texto publicado no periódico presbiteriano “O Puritano”, em 10 de março de 1948, faz uma curiosa ressalva: “Nunca fomos entusiastas do ensino religioso nas escolas, especialmente no Brasil. Cremos que, numa verdadeira República, a Igreja deve estar inteiramente separada do Estado, devendo tal ensino ser ministrado nos lares, nos templos e nas escolas confessionais. [...] Entretanto, dada a nossa atual legislação, somos nós, os evangélicos como que convidados a colaborar com o governo” (O PURITANO. *Fatos e comentários*. 10 mar. 1948, p. 1. [online]).

<sup>488</sup> CAMURÇA. In: BLANCARTE, 2018, p. 294 e 295.

<sup>489</sup> BRASIL. Decreto nº 19.941, de 30 de abril de 1931. [Dispõe sobre a instrução religiosa nos cursos primário, secundário e normal]. [online].

<sup>490</sup> DISSENHA; JUNQUEIRA, 2015, p. 11.

<sup>491</sup> SIMONI; CECCHETTI. In: MARANHÃO, 2021, p. 98.

<sup>492</sup> O nome divino foi introduzido nos preâmbulos das Cartas Constitucionais em formulações que variam entre: “pondo nossa confiança em Deus” (1934); “sob a proteção de Deus” (1946 e 1988) e “invocando a proteção de Deus” (1967). (BRASIL, 1934; BRASIL, 1946; BRASIL, 1967; BRASIL, 1988. [online]).

<sup>493</sup> A percepção de que houve um retrocesso na Constituição de 1934 em relação à Constituição de 1891 foi observada pelo deputado e médico baiano Milton Caires Brito, do Partido Comunista, autor de uma ementa constitucional que pretendia eliminar da Constituição de 1934 uma cláusula que só reconhecia o casamento realizado por ministro de confissão religiosa “cujo rito não contrarie a ordem pública ou os bons costumes”. Mas Paulo Monteiro vê nessa percepção um equívoco: “o silêncio do texto constitucional [de 1891] é apenas uma expressão do fato de que a questão da diversidade religiosa ainda não pôde ser claramente formulada como problema pelos atores em disputa”. Assim, embora concorde com a indignação de Milton Caires Brito, ela conclui: “Era preciso esperar pela Constituição de 1934 para que as associações religiosas ganhassem personalidade jurídica nos termos da lei civil” (MONTEIRO, Paula. *The “Culture of Justification” in the production of public eligiosities in Brazil*. In: MAPRIL, José; BLANES, Ruy; GIUMBELLI, Emerson; WILSON, Erin K (Edit.). *Secularism in a post secular age?* Cham: Palgrave Macmillan, 2017. p. 215 e 216).

<sup>494</sup> CAMURÇA. In: BLANCARTE, 2018, p. 296.

níveis, a Constituição de 1988 acolheu a proposta que previa um ensino religioso apenas no nível fundamental e em caráter facultativo.<sup>495</sup>

Na legislação atual, o Ensino Religioso está amparado e regulamentado em diversos documentos legais, como a Constituição Federal promulgada em outubro de 1988, que no parágrafo 1º do art. 210 prevê o ensino religioso como sendo de “matrícula facultativa”, constituindo “disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental”<sup>496</sup>. A Carta Magna, no inciso VI do art. 5º, assegura que a liberdade de crença e de consciência é inviolável e também veda à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos municípios, no inciso I do artigo 19, estabelecer e subvencionar cultor religiosos ou embarçar seu funcionamento.<sup>497</sup> Marcelo Camurça destaca, no entanto, que apesar do que prescreve o artigo 19, “os termos laicidade e laico nem sequer estão estipulados como tal na Constituição da República Federativa do Brasil, que, ao contrário, mantém em seu preâmbulo a invocação do nome de Deus”<sup>498</sup>. Além do mais – ele acrescenta – o inciso I do artigo 19 permite a colaboração das religiões com o Estado em caso de “interesse público”, sem definir com clareza os limites dessa colaboração.<sup>499</sup>

A concessão histórica de privilégios às religiões cristãs, católica e protestante, presente tanto nas Cartas Constitucionais como nos demais códigos legais, exigiu que a luta pelo reconhecimento de práticas religiosas não cristãs, sobretudo de matriz africana, ocorresse no campo jurídico, sendo parcialmente superada na Constituição de 1988, que reconhece em seu preâmbulo a igualdade e a justiça como “valores supremos” de uma sociedade que se quer “fraterna, pluralista e sem preconceitos”<sup>500</sup>. No caso do ensino religioso os avanços começaram a ocorrer em 1995, a partir da instalação do Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER), um espaço de discussão de ideias cuja finalidade era elaborar propostas capazes de superar o histórico enfoque confessional e proselitista do ensino religioso.<sup>501</sup>

<sup>495</sup> CUNHA. In: BLANCARTE, 2018, p. 556.

<sup>496</sup> BRASIL, 1988. [online].

<sup>497</sup> BRASIL, 1988. [online].

<sup>498</sup> CAMURÇA. In: BLANCARTE, 2018, p. 398.

<sup>499</sup> CAMURÇA. In: BLANCARTE, 2018, p. 298. O acordo bilateral firmado entre a Santa Sé e a República Federativa do Brasil, em 2008, expôs algumas das especificidades da laicidade brasileira.

<sup>500</sup> MONTEIRO, Paula. *The “Culture of Justification” in the production of public religiosities in Brazil*. In: MAPRIL, José; BLANES, Ruy; GIUMBELLI, Emerson; WILSON, Erin K (Edit.). *Secularism in a postsecular age?* Cham: Palgrave Macmillan, 2017. p. 217.

<sup>501</sup> SIMONI; CACCHETTI. In: MARANHÃO, 2021, p. 100.

### 3.1.2 A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional

Em 1932, durante a V Conferência Nacional de Educação realizada em Niterói-RJ, foi sugerida pela promotora do evento a inclusão de um plano de educação nacional no anteprojeto de Constituição da Assembleia Nacional Constituinte de 1933, que depois de aprovado lançou as primeiras bases para que a educação tivesse um perfil nacional.<sup>502</sup> Tal disposição foi reafirmada na letra d, item XV, do artigo 5º da Constituição de 1946, que atribui à União a competência de legislar sobre “diretrizes e bases da educação nacional”<sup>503</sup>. Mas foi somente em 1961 que a primeira Lei de Diretrizes de Bases da Educação (LDB) foi sancionada<sup>504</sup>, sendo seguida por outra, em 1971<sup>505</sup>, ambas prevendo o ensino de religião como disciplina de matrícula facultativa, em caráter confessional.<sup>506</sup>

A despeito dos esforços dos membros do FONAPER, que buscava superar o enfoque confessional e prosélito, a LDB 9.394/96 manteve a antiga abordagem. O artigo 33 da LDB previa, em sua forma original, um ensino religioso nas escolas públicas de ensino fundamental com matrícula facultativa, “sem ônus para os cofres públicos” e “em caráter confessional” ou “interconfessional”, sendo o primeiro ministrado por “professores ou orientadores religiosos preparados e credenciados pelas respectivas igrejas ou entidades religiosas” e o segundo “por meio de acordo entre as diversas entidades religiosas”<sup>507</sup>.

Graças à forte mobilização de educadores e representantes de instituições civis e religiosas<sup>508</sup>, o referido artigo sofreu alterações no ano seguinte, e por meio da Lei nº 9.475/1997 passou a contemplar as seguintes novidades: fim do impedimento do ensino religioso com ônus para Estado; conteúdo capaz de assegurar o respeito à diversidade cultural e religiosa do Brasil; restrição a qualquer forma de proselitismo; tratamento do ensino religioso como “parte integrante da formação básica do cidadão”<sup>509</sup>. Apesar da supressão dos termos “confessional” e “interconfessional” na nova redação do art. 33 da LDB, as aulas de religião puderam manter seu caráter confessional e interconfessional (ou ecumênico) graças a uma

<sup>502</sup> CURY, Carlos Roberto Jamil. Vinte Anos da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN). *Jornal de Políticas Educacionais*, v. 10, n. 20, p. 3-17, 2017. p. 9. De acordo artigo 5º, item XV, da Constituição de 1934, compete à União: “traçar as diretrizes da educação nacional” (BRASIL, 1934). Os antecedentes históricos da nova LDB também podem ser consultados em: SAVIANI, 2011, p. 10-42.

<sup>503</sup> BRASIL, 1946. [online].

<sup>504</sup> BRASIL. *Lei 4.024, de 20 de dezembro, de 1961*. [Fixa as Diretrizes e Bases da Educação Nacional]. [online].

<sup>505</sup> BRASIL. *Lei 5.692, de 11 de agosto, de 1971*. [Fixa Diretrizes e Bases para o ensino de 1º e 2º graus, e dá outras providências]. [online].

<sup>506</sup> SIMONI; CECCHETTI, 2021, p. 98.

<sup>507</sup> Lei de Diretrizes de Bases da Educação (BRASIL, 1996). [online].

<sup>508</sup> SIMONI; CECCHETTI, 2021, p. 100.

<sup>509</sup> BRASIL, 1997. [online].

decisão do STF tomada em 2017.<sup>510</sup> A decisão foi uma resposta a uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4.439, ajuizada em agosto de 2010 pela então procuradora-geral em exercício, Deborah Duprat<sup>511</sup>, que buscava assentar que “o ensino religioso nas escolas públicas somente pode ter natureza não-confessional com proibição da admissão de professores na qualidade de representantes das confissões religiosas”<sup>512</sup>.

Simoni e Cecchetti chamam a atenção para os efeitos negativos da decisão do STF, que por seis votos a cinco julgou improcedente a ADI 4.439:

ao longo do tempo, o Ensino Religioso confessional produziu mais negação do que reconhecimento da diversidade religiosa, justamente por subalternizar tanto as crenças dos grupos não cristãos, quanto às pessoas ateias, agnósticas ou sem religião.<sup>513</sup>

Os autores acrescentam que a abordagem confessional constitui “uma das estratégias de homogeneização e negação da diversidade religiosa”, não atendendo as demandas de uma sociedade cada vez mais diversificada.<sup>514</sup> Souto e Tosi salientam que “os valores religiosos e as realidades políticas acham-se tão interligados em sua origem que não se pode perder de vista a influência da religião na vida pública sem ameaçar seriamente nossas liberdades”<sup>515</sup>. Assim, veem como “indispensável uma reflexão sobre o ensino religioso, que se configura como um território de disputas ideológicas”, sobretudo quando é levada em conta a realidade de nosso país, cujas raízes históricas coexistem com o monopólio de uma religião, que “foi instrumentalizada para garantir desigualdades e privilégios que ignoravam as minorias”<sup>516</sup>.

A despeito do STF ter deixada assentada a questão do caráter confessional ou interconfessional do ensino de religião nas instituições de ensino públicas, considerando-a constitucional, os esforços para que fosse adotado um modelo não-confessional, ministrado por professores não vinculados às igrejas ou confissões religiosas não se esgotaram. Simoni e Cecchetti apresentam três obstáculos que precisavam ser superados para que esse objetivo fosse alcançado: 1) a formação de um quadro de docentes devidamente habilitados; 2) a produção de

<sup>510</sup> SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (STF). *Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.439, de 27 de setembro de 2017*. [online].

<sup>511</sup> JORNAL DO COMMERCCIO. *Plenário aprova mais 4 súmulas vinculantes*. 12 mar. 2015. Direito & Justiça, p. B-5. [online].

<sup>512</sup> A ADI também considerou inconstitucional o artigo 11, § 1º do “Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil” (“Acordo Brasil-Santa Sé”), aprovado por meio do Decreto Legislativo nº 698/2009 e promulgado por meio do Decreto nº 7.107/2010. (STF, 2017. [online]).

<sup>513</sup> SIMONI; CECCHETTI. In: MARANHÃO, 2021, p. 98.

<sup>514</sup> SIMONI; CECCHETTI. In: MARANHÃO, 2021, p. 99.

<sup>515</sup> SOUTO, Tália de Azevedo; TOSI, Giuseppe. *Ensino Religioso: Ensino Religioso nas escolas públicas: um desafio à laicidade do Estado*. In: MARANHÃO, 2021, p. 115.

<sup>516</sup> SOUTO; TOSI. In: MARANHÃO, 2021, p. 115 e 124.

material didático adequado; 3) o fomento à pesquisa e difusão do conhecimento específico à área.<sup>517</sup> O primeiro obstáculo já havia sido superado em parte graças à própria LDB nº 9.394/96, que em seu Art. 62 determinava que

a formação de docentes para atuar na educação básica far-se-á em nível superior, em curso de licenciatura, de graduação plena, em universidades e institutos superiores de educação, admitida, como formação mínima para o exercício do magistério na educação infantil e nas quatro primeiras séries do ensino fundamental, a oferecida em nível médio, na modalidade Normal<sup>518</sup>.

Foi com base neste dispositivo legal que os primeiros cursos de graduação em Ciências da Religião-Licenciatura em Ensino Religioso foram criados em Universidades de Santa Catarina, no final de 1996.<sup>519</sup> Em 1998, por meio da resolução CEB nº 2, o Conselho Nacional de Educação (CNE) inseriu a Educação Religiosa, na forma do artigo 33 da LDB 9.394, entre as dez áreas de conhecimento da base nacional comum<sup>520</sup>, posição que foi mantida na Resolução CNE nº 7/2010, mas agora figurando entre as cinco áreas de conhecimento, ao lado “Linguagens”, “Matemática”, “Ciências da natureza” e “Ciências humanas”<sup>521</sup>. Finalmente em 22 de dezembro de 2017 foi publicada no Diário Oficial da União a Resolução CNE/CP 2/2017, criada com a finalidade de instituir e orientar a implantação da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), “documento de caráter normativo que define o conjunto orgânico e progressivo de aprendizagens essenciais como direito das crianças, jovens e adultos no âmbito da Educação Básica escolar”<sup>522</sup>. Dentre as aprendizagens essenciais esperadas pela inserção do Ensino Religioso como componente curricular no Ensino Fundamental, definidas no artigo 14 do documento, aparecem diversos elementos cuja finalidade é não apenas valorizar e incentivar o respeito à diversidade cultural e religiosa no Brasil, mas também “debater, problematizar e posicionar-se frente aos discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência de cunho religioso, de modo que se assegure assim os direitos humanos no constante exercício da cidadania e da cultura de paz”<sup>523</sup>.

<sup>517</sup> SIMONI; CECCHETTI. *In*: MARANHÃO, 2021, p. 102.

<sup>518</sup> BRASIL, 1996. [online].

<sup>519</sup> SIMONI; CECCHETTI. *In*: MARANHÃO, 2021, p. 103. Vale destacar que o primeiro Departamento de Ciências das Religiões no Brasil foi criado na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), em junho de 1969 (BRASIL, 2018a).

<sup>520</sup> BRASIL. *Resolução CEB nº 2, de 07 de abril de 1998*. [Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental]. Brasília: D.O.U, 1998. [online].

<sup>521</sup> BRASIL. *Resolução nº 7, de 14 de dezembro de 2010*. [Fixa Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental de 9 (nove) anos]. Brasília: D.O.U, 2010. [online].

<sup>522</sup> BRASIL. *Resolução nº 2, de 22 de dezembro de 2017*. [Institui e orienta a implantação da Base Nacional Comum Curricular, a ser respeitada obrigatoriamente ao longo das etapas e respectivas modalidades no âmbito da Educação Básica]. Brasília: D.O.U, 2017c. [online].

<sup>523</sup> BRASIL, 2017c. [online].



Ao propor a implantação da BNCC, homologada em 2017, o Conselho Nacional de Educação (CNE) abriu caminho para que o Ensino Religioso adotasse uma metodologia capaz de considerar as religiões, filosofias de vida e outras orientações seculares como produções culturais humanas, devendo ser abordadas em uma perspectiva laica e científica.<sup>524</sup> Simoni e Cacchetti consideram que os esforços de professores, pesquisadores e instituições na busca por “uma educação comprometida com a diversidade cultural religiosa, resultou na configuração de um movimento em prol da decolonização religiosa da escola”<sup>525</sup>.

### 3.1.3 A BNCC e a Resolução CNE/CP 5/2018

Após três anos de estudos sob a coordenação do MEC e fruto do resultado do trabalho de um conjunto de diferentes atores, como educadores, especialistas e acadêmicos de todas as regiões do país<sup>526</sup>, em especial de alguns membros do FONAPER<sup>527</sup>, a BNCC foi homologada em dezembro de 2017 pelo então ministro da educação, José Mendonça Filho, autoridade que classificou a data de homologação do documento como “histórica para a educação do país”, que agora aparece alinhado “aos melhores e mais qualificados sistemas educacionais do mundo”<sup>528</sup>. Embora tenha identificado a presença de alguns equívocos teóricos e epistemológicos no documento, Ribeiro considera que a “seção Ensino Religioso da BNCC deve ser considerada um louvável avanço, se comparado seu texto com as formulações constantes dos *Parâmetros* [grifo do texto] do FONAPER”<sup>529</sup>.

Na BNCC o Ensino Religioso figura ao lado de outras quatro áreas do conhecimento: Linguagens, Matemática, Ciências da Natureza e Ciências Humanas, sendo disponibilizado com oferta obrigatória e matrícula facultativa nas escolas públicas do Ensino Fundamental de

<sup>524</sup> DOS SANTOS, Rodrigo Oliveira. *As duas faces da educação: do proselitismo cristão ao Ensino Religioso como promotor dos Direitos Humanos das mulheres*. In: MARANHÃO, 2021, p. 76.

<sup>525</sup> SIMONI; CECCHETTI. In: MARANHÃO, 2021, p. 108.

<sup>526</sup> BRASIL. Ministério da Educação. *Base Comum Curricular será homologada por Ministro da Educação Mendonça Filho no dia 20*. 16 dez. 2017b. [online].

<sup>527</sup> CLAUDIO, Aldenir Teotonio. *Ensino Religioso: estudo sobre proposta curricular com base no FONAPER e BNCC*. In: MARANHÃO, 2021, p. 89.

<sup>528</sup> BRASIL. Ministério da Educação. *Em pronunciamento, Ministro da Educação, Mendonça Filho, destaca homologação da BNCC*. [s.l.], 20 dez. 2017e. [online]. O ministro acrescenta que “a base curricular é inovadora, democrática, plural e está sendo entregue aos brasileiros sem ideologia de gênero, mas respeitando as diferenças e os direitos humanos”. O ministro se refere à presença dos termos “gênero” e “orientação sexual”, nas primeiras versões da BNCC, que sob a pressão da Bancada Evangélica foram suprimidos no texto que foi homologado (SILVA, Diana Melo. Gênero e orientação sexual na base nacional comum curricular. *Anais Educon 2020*, São Cristóvão. v. 14, n. 5, p. 2-17, 2020. [online]).

<sup>529</sup> O autor identifica duas ambiguidades terminológicas e quatro inconsistências teóricas que “conspiram contra a clareza teórico-epistemológica que governa a redação da norma legal” (RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *Ambiguidades e insuficiências: uma análise da área ensino religioso na base nacional comum curricular*. *Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião*, Goiânia, v. 18, p. 79-94, 2021. p. 94. [online]).

9 anos.<sup>530</sup> Dentre os diversos objetivos pretendidos pelo Ensino Religioso aparece a busca pelo aprendizado dos conhecimentos religiosos, culturais e estéticos, a partir das manifestações religiosas percebidas na realidade dos educandos, valorizando a liberdade de consciência e de crença, a promoção dos direitos humanos e o pluralismo de ideias.<sup>531</sup> Assim, assume uma proposta curricular com natureza e finalidade pedagógica distintas da confessionalidade, desvinculada de qualquer crença ou convicção e empenhada na abordagem do fenômeno religioso em suas múltiplas manifestações.<sup>532</sup>

Na busca pelo acolhimento das mais diversas identidades culturais, sejam elas religiosas ou não, o componente curricular do Ensino Religioso procura garantir o desenvolvimento de seis competências específicas, que incluem a análise das relações entre as tradições religiosas e o campo da cultura, da política e da economia, seguida pelo debate, pela problematização e pelo posicionamento frente às mais diversas expressões de intolerância, discriminação e violência de cunho religioso.<sup>533</sup> Maranhão destaca que a BNCC não é neutra, na medida em que exige do professor de Ensino religioso um posicionamento frente às situações de afronta aos Direitos Humanos e à cidadania, colocando como uma das funções do Ensino Religioso o combate a práticas abusivas de cunho religioso.<sup>534</sup>

O documento também chama a atenção para o papel desempenhado pelos os líderes religiosos, que classificados sob diversas designações – sacerdotes, funcionários, guias ou especialistas – exercem uma função pública que é capaz de lhes conferir o poder de exercer influência sobre outras esferas sociais, como a economia, a política<sup>535</sup>, a cultura<sup>536</sup>, a

<sup>530</sup> BRASIL, 2017d, p. 435. [online].

<sup>531</sup> BRASIL, 2017d, p. 436. [online].

<sup>532</sup> BRASIL, 2017d, p. 435-436. [online].

<sup>533</sup> BRASIL, 2017d, p. 437. [online].

<sup>534</sup> MARANHÃO F<sup>o</sup>, Eduardo Meinberg de Albuquerque. *Ensino Religioso e Epistemologia do A(f)to: Perspectivas e desafios entre a Educação de Paulo Freire e a falta de educação de Jair Bolsonaro*. In: MARANHÃO, 2021, p. 145.

<sup>535</sup> Em manifesto divulgado em 24 de outubro de 2018, a Frente Parlamentar Evangélica posicionou-se abertamente contra determinado partido político, classificado como “esquerda totalitária”: “A ideologia de gênero é a mais nova invenção do pensamento totalitário, que imediatamente foi adotada pelas autoridades dos Governos do PT, e demais frações de esquerda autoritária”. O documento também manifesta a opinião da frente Parlamentar Evangélica a respeito de questões econômicas: “Há evidências consistentes, na literatura acadêmica brasileira e internacional, de que a liberalização comercial: [...] aumenta a eficiência da economia [...], aumenta a produtividade das firmas [...], permite ganhos crescentes [...], reduz o nível de preços [...] e aumenta as exportações” (PODER 360. *Manifesto à nação*. [s.l.], 24 out. 2018). [online].

<sup>536</sup> Em um parecer técnico da Funarte, publicado em 25 de junho de 2021 e assinado pelo coordenador do Programa Nacional de Apoio à Cultura da Funarte, Ronaldo Gomes, afirma-se que “o objetivo e finalidade maior de toda música não deveria ser nenhum outro além da glória de Deus e a renovação da alma”. O texto foi apresentado como justificativa para a falta de apoio do governo Bolsonaro ao Festival de Jazz do Capão (PRAGMATISMO POLÍTICO. *Governo justifica apoio a festival de jazz: “objetivo da música deve ser glorificar a Deus”*. [s.l.], 13 jul. 2021). [online].

educação<sup>537</sup>, a saúde<sup>538</sup> e o meio ambiente<sup>539</sup>. A partir dessa constatação, propõe que seja discutida em sala de aula a relação entre as crenças e as atitudes pessoais e coletivas e os limites das tradições religiosas na esfera pública.<sup>540</sup>

Outra característica da BNCC é a inserção do conhecimento religioso no âmbito das diversas áreas do conhecimento científico das Ciências Humanas e Sociais, particularmente da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), enfatizando o olhar sobre a religião como fenômeno, levando em conta suas múltiplas manifestações como parte integrante do substrato cultural da humanidade<sup>541</sup>. Considerando a diversidade religiosa do Brasil, Simoni e Cacchetti destacam a importância da abordagem da religião como fenômeno, em perspectiva crítica, sem privilégios e hierarquias:

essa diversidade religiosa, historicamente constituída por interações, imposições e hibridismos, exige atenção e esforços no sentido de combater preconceitos, discriminações, indiferenças, intolerâncias e violências praticadas contra alguns credos religiosos e grupos não religiosos, que acabam por afrontar a dignidade humana. Por isso, espaços formais de ensino, tais como as escolas e universidades, necessitam integrar, discutir e estudar os fenômenos religiosos de modo científico e respeitoso, com a finalidade de contribuir para a desnaturalização de estereótipos, preconceitos e silenciamentos, auxiliando no enfrentamento a toda forma de violência e intolerância.<sup>542</sup>

Em 2018, com base no Parecer CP CNE nº 12/2018, a Resolução CNE nº 5/2018 instituiu as diretrizes nacionais do curso de licenciatura em Ciências da Religião<sup>543</sup>, e o Ensino

<sup>537</sup> Em publicado na Revista de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo, Erick Cruz Padilha de Oliveira e David de Oliveira analisam a relação entre o fundamentalismo religioso no Brasil e o Programa Escola sem Partido: OLIVEIRA, Erick Cruz Padilha; OLIVEIRA, David. *Fundamentalismo religioso: uma chave para entender o programa "Escola sem Partido"*. *Plural*, v. 28, n.1, p. 259-278, 2021. [online].

<sup>538</sup> Para citar apenas dois exemplos: em maio de 2020, quando a pandemia começava a fazer número significativo de vítimas, a "Coalizão pelo Evangelho" – TGC Brasil, rede de igrejas evangélicas reformadas – divulgou um manifesto destacando: 1) Os negativos e "inevitáveis efeitos colaterais sociais" do isolamento social; 2) O papel da mídia, que "claramente não goza da credibilidade que outrora desfrutava" e, finalmente, 3) O "endeusamento da ciência". O documento foi assinado por líderes influentes como Augustus Nicodemus, Jonas Madureira, Franklin Ferreira e Luiz Sayão (COALIZÃO PELO EVANGELHO. *Pela pacificação da nação em meio à pandemia*. [s.l.], 04 mai. 2020.). Silas Malafaia, pastor presidente da Igreja Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC), declarou em publicações veiculadas no Twitter, Instagram, Facebook e YouTube, que "vacinar crianças [contra a COVID] é um verdadeiro infanticídio. Os números provam que não há necessidade de fazer isso" (O GLOBO. *Postagem de Malafaia chamando vacinação infantil de "infanticídio" é removida*. [s.l.], 11 jan. 2022. [online]). Embora seja difícil medir até que ponto tais declarações são capazes de afetar o comportamento dos fiéis, Vicente e Franco destacam que "há de se considerar o potencial dessas vozes, pois essas também se tornam agentes influenciadores capazes de exercerem papéis significativos como modelos de ação" (FRANCO, Bruna de Mello; VICENTE, Maximiliano Martin. *Religião e negacionismo no cenário da pandemia da COVID-19*. *Revista Relegens Thréskeia*, [s.l.], v. 10, n. 2, p. 78-99, 2021. p. 96. [online]).

<sup>539</sup> BRASIL, 2017d, p. 437. [online].

<sup>540</sup> A proposta de abordagem aparece no campo "habilidades" do Ensino religioso, 8º ano (BRASIL, 2017d, p. 457. [online]).

<sup>541</sup> BRASIL, 2017d, p. 436. [online].

<sup>542</sup> SIMONI; Cacchetti. In: MARANHÃO, 2021, p. 97.

<sup>543</sup> SIMONI; Cacchetti. In: MARANHÃO, 2021, p. 106.

Religioso como componente curricular foi objeto de novas transformações, na medida em que passou a ser exigido do professor de Ensino Religioso o curso em licenciatura em Ciências da Religião: “O curso de licenciatura em Ciências da Religião constitui-se como habilitação em nível de formação inicial para o exercício da docência do Ensino Religioso na Educação Básica”<sup>544</sup>. Dessa forma, a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) foi(ram) recepcionada(s) “como ciência de referência para a formação de professores de Ensino Religioso”, sendo a religião considerada “seu objeto de estudo em toda sua complexidade, numa perspectiva ética, que assume o estudo da religião do ponto de vista externo, ou seja, aquilo que pode ser observado e constado enquanto um fato humano”<sup>545</sup>.

A homologação da BNCC e da Resolução CNE nº5/2018 colocou o Ensino Religioso nas instituições de ensino públicas em um novo patamar. Na BNCC ele ganhou o status de “área do conhecimento”, aparecendo relacionado a uma série de objetivos, habilidades e competências, e inserido ao lado das demais áreas do conhecimento já consagradas no sistema educacional brasileiro: Ciências Humanas, Ciências da Natureza, Matemática e Linguagens.<sup>546</sup> Além disso, propõe que as tradições religiosas sejam objeto de análise, do debate e da problematização a partir de uma postura que é simultaneamente crítica em relação aos seus abusos e respeitosa frente às suas experiências e saberes.<sup>547</sup> A Resolução CNE nº5/2018 produziu outro avanço importante, na medida em que passou a exigir a licenciatura em Ciência(s) da(s) Religião(ões) como condição formativa para o exercício da docência do Ensino Religioso, fornecendo ao professor elementos que lhe permitem fazer uma abordagem crítica dos fenômenos religiosos, fundamentada em uma compreensão histórica e epistemológica.<sup>548</sup>

Assim, considerando o tipo de abordagem do Ensino Religioso adotado pela BNCC, por outros documentos normativos e pela legislação vigente, é possível contemplar certa abertura para que o debate a respeito do nosso passado colonial e seus desdobramentos na atualidade sejam inseridos na discussão em sala de aula a respeito da relação entre a religião e as diversas esferas sociais e também sobre os limites das tradições religiosas na esfera pública, na medida em que têm o potencial de atuar como formadoras de opinião e de ação.

---

<sup>544</sup> BRASIL, 2018b. [online].

<sup>545</sup> DOS SANTOS. In: MARANHÃO, 2021, p. 65 e 66.

<sup>546</sup> DA COSTA FERREIRA, Renan; BRANDENBURG, Laude Erandi. O Ensino Religioso e a BNCC: possibilidades de se educar para a paz. *Revista Caminhos. Revista de Ciências da Religião, Goiânia*, v. 17, p. 508-522, 2019. p. 508 e 510.

<sup>547</sup> BRASIL, 2017d, p. 437. [online].

<sup>548</sup> BRASIL, 2018b. [online].

### 3.2 O Ensino Religioso e a colonialidade de poder

No primeiro capítulo, a pesquisa procurou refletir sobre a relação de poder entre a Europa e América Latina, mantida mesmo após a independência política das colônias, dando destaque especial ao conceito de “colonialidade de poder” elaborado por Aníbal Quijano, fenômeno que produz, dentre outros efeitos, a “colonização do imaginário” dos dominados, que passaram a se olhar com os olhos do dominador<sup>549</sup>, projetando a cultura europeia como “modelo cultural universal”<sup>550</sup>. Grosfoguel enumera uma série de hierarquias globais impostas pela cultura europeia aos povos não europeus, dentre as quais se incluem: uma hierarquia étnico-racial; uma hierarquia que privilegia os homens em relação às mulheres e a heterossexualidade sobre a heterossexualidade; uma hierarquia epistêmica que privilegia o conhecimento e a cosmologia ocidentais sobre o conhecimento e as cosmologias não ocidentais, instituindo um sistema universitário global; e, finalmente uma hierarquia espiritual global que privilegia as religiões cristãs sobre as espiritualidades não-cristãs/não europeias.<sup>551</sup>

No segundo capítulo, a partir na noção de “campo religioso” proposta por Pierre Bourdieu, a pesquisa direcionou sua atenção às origens da relação entre o cristianismo e o poder político, com a finalidade de compreender o papel da religião nas disputas de poder e na legitimação e manutenção da ordem social.<sup>552</sup> Uma vez que foi no século IV que o cristianismo foi elevado do *status* de *religio ilícita* para o de religião oficial do Império, sob Teodósio I<sup>553</sup>, o período foi tomado como ponto de partida para a reflexão. Ao longo da Idade Média a relação entre o cristianismo e o poder temporal se aprofundou, aparecendo aliado à Coroa portuguesa por meio do Padroado, atuando para legitimar a posse, a conquista e a exploração da terra, de seus recursos naturais e de seus povos originários, configurando-se como uma espécie de “missio-colonização”<sup>554</sup>. No Brasil o cristianismo católico foi instrumentalizado para legitimar uma práxis conquistadora fundamentada num desígnio divino<sup>555</sup>, mantendo-se como religião oficial até 1890.<sup>556</sup> Mesmo no período republicano a religião cristã continuou gozando de privilégios que aparecem expressos, por exemplo, na invocação do nome de Deus nos preâmbulos das Constituições; na capacidade de influência na agenda política; no

<sup>549</sup> QUIJANO, 2014, p. 760.

<sup>550</sup> QUIJANO, 1992, p. 13.

<sup>551</sup> GROSFUGUEL. In: SANTOS; MENESES, 2009, p. 391.

<sup>552</sup> BOURDIEU, 2007, p. 53, 58 e 70.

<sup>553</sup> UBIÑA; SOTOMAYOR, 2003, p. 314.

<sup>554</sup> DUSSEL, 1992, p. 81.

<sup>555</sup> DUSSEL, 1993, p. 59.

<sup>556</sup> BRASIL, 1890. [online].

reconhecimento, por parte do Estado, da cultura evangélica dentro da cultura nacional; na presença de símbolos cristãos no espaço público e também no ensino de religião nas instituições de ensino públicas.<sup>557</sup>

Na primeira parte deste capítulo a pesquisa se debruçou sobre o modo como foi tratado o ensino de religião na legislação brasileira e nos documentos normativos, considerando seus avanços quando são levadas em conta as mudanças de caráter inclusivo, capazes de promover a diversidade cultural e religiosa do Brasil. Certo de que as aspirações por tais mudanças aparecem alinhadas ao pensamento decolonial, cuja proposta inclui a denúncia do silenciamento da produção cultural dos povos dominados<sup>558</sup> e a valorização dos saberes ‘outros’, invisibilizados pela matriz colonial<sup>559</sup>, a pesquisa se propõe agora a buscar alguns diálogos possíveis entre o Ensino Religioso – tal como se encontra estabelecido atualmente no Brasil – e as teorias decoloniais. A proposta, expressa de maneira concreta, busca identificar alguns dos afeitos ainda visíveis da colonialidade de poder e que podem ser trabalhados em sala de aula pelos professores de Ensino Religioso: a presença de hierarquias étnico-raciais e culturais.

### 3.2.1 Colonialidade de poder, hierarquias étnico-raciais e Ensino Religioso

Após a independência política das colônias latino-americanas, no século XIX, a liderança dos países recém emancipados foi entregue a uma elite crioula<sup>560</sup> de políticos, proprietários de terras e militares de ascendência espanhola e portuguesa, que compartilharam a ideologia racista de seus ancestrais com seus sucessores mestiços, permitindo que as formas básicas de desigualdade seguissem intactas.<sup>561</sup> No caso específico do Brasil o governo se

<sup>557</sup> CAMURÇA. In: BLANCARTE, 2018, p. 293-303. Sobre o ensino de religião nas instituições de ensino públicas, veja: SOUTO; TOSI, 2021, p. 113-127. Gonçalves discute a relação entre

<sup>558</sup> QUIJANO, 1992, p. 12.

<sup>559</sup> ORTIZ, 2018, p. 79.

<sup>560</sup> O termo “crioulo” era empregado para designar descendentes de europeus ou africanos nascidos nas colônias. Aqui se refere aos descendentes de europeus.

<sup>561</sup> VAN DIJK, Teun A. (Coord.). *Racismo y discurso en America Latina: una introducción*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007. p. 22. Almeida destaca que no México e no Peru, ao mesmo tempo em que alegavam ter encontrado nos astecas e incas inspiração para a ação revolucionária contra os invasores espanhóis, as elites crioulas desprezavam as populações indígenas de seu tempo, consideradas atrasadas e um obstáculo ao progresso (DE ALMEIDA, Maria Regina Celestino. *Populações indígenas e Estados nacionais latino-americanos: novas abordagens historiográficas*. In: AZEVEDO, Cecília; RAMINELLI, Ronald (org.). *História das Américas: novas perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011. p. 114 e 115). O Código de Posturas da Câmara Municipal de S. João de Capivary, publicado em 18 de junho de 1884, proibia, em seu artigo 43, “os bailes de pretos, chamados batuques e outros idênticos, salvo com licença da autoridade policial, sob pena de 10\$ de multa” (SÃO PAULO (cidade). Secretaria Geral Parlamentar. *Resolução nº 43, de 18 de junho de 1884*. [online]). Outra resolução publicada em São Paulo, esta em 1887, proibia “as cantorias e danças dos pretos, conhecidos vulgarmente por – congadas, os bandos conhecidos por – cayapós, e os tambaques, se não pagarem os chefes de taes [sic]

manteve nas mãos de um membro da corte portuguesa, pois ao contrário dos demais países latino-americanos, a independência foi alcançada sob a liderança de um Bragança e não pela iniciativa de elites crioulas, constituindo uma espécie de “anomalia política” entre os vizinhos.<sup>562</sup> A estrutura metrópole-satélite também não mudou com a independência, uma vez que Portugal foi substituído pela Inglaterra e mais tarde pelos Estados Unidos.<sup>563</sup>

Apesar da forte pressão britânica, o Brasil foi a última nação cristã do mundo a abolir o sistema escravo de trabalho<sup>564</sup>, efetivada por meio da Lei Áurea, assinada em maio de 1888 sob a influência de um gabinete conservador chefiado por fazendeiros convencidos de que o fim do trabalho escravo era inevitável, mas poderia até ser benéfico.<sup>565</sup> Em junho do mesmo ano, a Câmara dos Deputados dirigiu-se à princesa Isabel celebrando com orgulho o fim do “ominoso legado que apenas por constrangimento da indústria agrícola havíamos mantido até hoje”, eliminando assim o único elemento incompatível “com a base moral do direito pátrio e com o espírito liberal das instituições modernas”<sup>566</sup>. Expressando uma espécie de amnésia histórica, o Hino da Proclamação da República, instituído por decreto em 1890, convocava a nação “ao futuro”, anunciando que “nem cremos que escravos outrora tenha havido em tão nobre País” e que sob a República “Somos todos iguais!”<sup>567</sup>. A adoção do modelo republicano, no entanto, pouco contribuiu para que a discriminação racial fosse suprimida.<sup>568</sup> Apelando à ordem social e movido por alegadas preocupações com a saúde pública, o Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil, de 1890, criminalizava expressões culturais africanas como a

---

divertimentos o imposto de 10\$000, se em taes [sic] reuniões consentir a policia [sic]; multa 30\$000 aos cabeças ou chefes de taes [sic] divertimentos, pela infracção [sic]” (SÃO PAULO (cidade). Secretaria Geral Parlamentar. *Resolução nº 115, de 30 de abril de 1887*. [online]).

<sup>562</sup> SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Paz e Terra, 1976. p. 19.

<sup>563</sup> Inserido no mercado mundial no final do século XIX como exportador de produtos industriais, os EUA passaram a apoiar a descolonização e o livre mercado, vindo a ocupar, após a Segunda Guerra Mundial, o lugar da Inglaterra, substituindo o domínio imperial pelo “neocolonialismo” (OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. p. 105).

<sup>564</sup> MOURA, 2004, p. 194 e 198.

<sup>565</sup> Skidmore apresenta duas razões para a mudança do posicionamento dos fazendeiros – sobretudo de São Paulo –, que inicialmente lutaram para preservar a escravidão: 1) o trabalho livre seria menos caro e mais eficiente que o trabalho escravo; 2) a lei tal como foi formulada e assinada seria útil para impedir o avanço de ideias mais radicais, como a reforma agrária em benefício dos escravos alforriados (SKIDMORE, 1976, p. 32 e 33).

<sup>566</sup> MOURA, 2004, p. 194 e 198.

<sup>567</sup> BRASIL. *Decreto nº 171, de 20 de janeiro, de 1890*. [Conserva o Hino Nacional e adota o da Proclamação da República]. [online].

<sup>568</sup> Após a assinatura da lei Áurea foi implementada pelo governo uma “política de branqueamento” da população, feita a partir do incentivo da imigração europeia, cujo objetivo era produzir uma imagem nacional mais definida. Esta política racista aparece alinhada ao liberalismo político e econômico da elite da época (SKIDMORE, 1976, p. 155).

capoeira e práticas religiosas “espiritualistas” e “mágicas”, classificadas como curandeirismo por fascinarem e subjugarem a credulidade pública.<sup>569</sup>

A relação do estado brasileiro com os indígenas seguiu por um caminho um pouco diferente, mas igualmente marcado pela discriminação, pela exclusão e pela violência. Do século XVI ao século XVIII, sob o cuidado dos jesuítas, os indígenas foram bem menos expostos à brutalidade da escravidão<sup>570</sup>, mas ainda assim aparecem inseridos – ao lado dos negros africanos – no conjunto de “populações deslocadas compulsoriamente de seu habitat original e submetidas a novo ordenamento social e espacial, que as requalifica por mecanismos de exclusão como os impedimentos raciais e seletividade territorial”<sup>571</sup>. A partir da segunda metade do século XVIII o imaginário relacionado aos povos indígenas variou entre a figura do “bom selvagem”, vinculado aos filósofos iluministas e ao romantismo europeu, e o de “raça degenerada”, que envolvia duas políticas diferentes: a repressão militar e o emprego de “práticas educativas civilizatórias” com o apoio da catequese.<sup>572</sup>

A primeira lei brasileira criada para combater a discriminação de “cor” e de “raça” – tratada ainda como “contravenção penal” – só foi sancionada em 03 de julho de 1951 pelo então presidente Getúlio Vargas.<sup>573</sup> O projeto, proposto por Afonso Arinos, foi motivado pelo constrangimento diante da recusa de um hotel de São Paulo, no ano anterior, em hospedar a artista estadunidense Katherine Dunham<sup>574</sup>. Foi novamente pela interferência de elementos externos, como acontecera com a abolição, que os negros foram beneficiados por uma lei no

<sup>569</sup> O artigo 402 previa prisão de dois a seis meses a quem fizesse “nas ruas e praças públicas exercício de agilidade e destreza corporal conhecido pela denominação capoeiragem”. A criminalização do “espiritismo, a magia e seus sortilégios” aparece no artigo 157, que previa prisão de um a seis meses e pagamento de multa aos infratores (SOARES, Oscar de Macedo. *Código penal da República dos Estados Unidos do Brasil*. Ed. fac-similar. Brasília: Senado Federal: Superior Tribunal de Justiça, 2004, p. 315 e 775). O periódico “O Jornal” registra a denúncia contra um indivíduo acusado de exercer o “falso espiritismo” na rua Abaeté, nº 54, “crime previsto no art. 157 do Código Penal” (O JORNAL. *Explorando os crentes*. [s.l.], 22 jul. 1930, p. 6. [online]).

<sup>570</sup> A exploração do trabalho escravo indígena começou com o estabelecimento do Governo Geral, em 1549, recorrendo-se ao artifício da “guerra justa”. O uso da mão-de-obra escrava indígena, combatida pelos jesuítas, começou a declinar em meados do século XVII, período em que o escravo africano predominava nos engenhos (DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 39 e 40).

<sup>571</sup> MORAES, Antonio Carlos Robert. *Bases da formação territorial do Brasil: o território colonial brasileiro no “longo” século XVI*. São Paulo: Annablume, 2011. p. 273.

<sup>572</sup> DE OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 94 e 95. Esse tipo de política aparece no Decreto n. 426, de 24 de julho de 1845 (BRASIL. *Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845*. [Contém o Regulamento acerca das Missões de catechese, e civilização dos Indios]. [online]). Em 1757, sob a administração pombalina, foi instituído o Diretório, documento jurídico criado com a finalidade de regulamentar as ações colonizadoras dirigidas aos povos indígenas. Visando “civilizá-los”, o documento determinava o uso exclusivo da língua portuguesa, incentivava o casamento entre indígenas e brancos e elevava os aldeamentos à categoria de vilas (ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. p. 14).

<sup>573</sup> BRASIL. *Lei nº 1.390, de 03 de julho de 1951*. [Inclui entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceitos de raça ou de cor]. [online].

<sup>574</sup> JORNAL DO BRASIL. *Cerrado combate ao preconceito de raça ou de cor*. Rio de Janeiro, 18 jul. 1850, p. 7. [online].



Brasil<sup>575</sup>. O racismo só foi criminalizado após ter sido sancionada a Lei 7.716, de 05 de janeiro de 1989, que penalizava “os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor”<sup>576</sup>.

Assim como na Europa e nos Estados Unidos, nações nos quais os grupos étnicos brancos são dominantes, no Brasil grupos de ascendência europeia e estadunidense possuem maior acesso aos bens materiais e simbólicos relativamente aos demais segmentos étnicos raciais.<sup>577</sup> Uma pesquisa divulgada pelo IBGE em 2019 revela que a população branca ainda ocupa posições nas classes econômicas mais altas, sendo percebidos índices maiores de vulnerabilidade econômica e social nas populações de cor preta, parda e indígena.<sup>578</sup> Em seus “comentários finais”, o documento conclui que “a superação das desigualdades raciais, em suas variadas dimensões, permanece um desafio”, e projeta para 2020, ano em que estava prevista a realização de um novo Censo Demográfico, a possibilidade de “subsidiar com informações também sobre indígenas e amarelos o planejamento de ações destinadas a este fim”<sup>579</sup>. O censo, no entanto, não ocorreu em 2020 em função da pandemia de coronavírus, nem em 2021 devido à falta de previsão orçamentária.<sup>580</sup>

O problema do preconceito racial também persiste, inclusive no discurso de personalidades que ocupam posição de destaque no cenário político e religioso brasileiro. Em agosto de 2018, o então candidato à vice-presidência na chapa do deputado Jair Bolsonaro (PSL), General Hamilton Mourão, declarou que a “herança do privilégio” presente em nosso país vem da “indolência” dos povos indígenas e a “malandragem” dos negros africanos. A declaração foi feita em um evento na Câmara de Indústria e Comércio de Caxias do Sul.<sup>581</sup> O político e militar da reserva filiou-se, em 22 de março de 2022, ao Partido Republicanos, escolhido por supostamente ser um partido conservador, com valores cristãos e ter a família como alicerce.<sup>582</sup> Também em 2018, em campanha pela presidência, Jair Bolsonaro

<sup>575</sup> Refiro-me aqui à pressão britânica ao Brasil, para que abolisse o trabalho escravo, iniciada em 1850, e o apelo de intelectuais franceses em 1866, ação que levou o governo brasileiro a fazer a primeira promessa formal de fazer a abolição (SKIDMORE, 1976, p. 35).

<sup>576</sup> Uma nova redação do art. 1º, dada pela lei nº 9.459, de 13 de maio de 1997, substituiu “preconceito de raça ou de cor”, por “discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional” (BRASIL. *Lei nº 7.716, de 05 de janeiro de 1989*. [Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor]).

<sup>577</sup> VAN DIJK, 2007, p. 89.

<sup>578</sup> A análise, feita pelo IBGE em 2018 e divulgada em 2019, considerou as desigualdades sociais por cor ou raça a partir da construção de um quadro composto pelos seguintes temas: mercado de trabalho, distribuição de rendimento, de condições de moradia, de educação e indicadores relativos à violência e à representação política. As classificações “brancos”, “pretos” e “pardos” foi feita a partir da autodeclaração dos entrevistados em pesquisa do IBGE realizada por meio da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICAS. *Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil*. 2018, nº 41. [online]).

<sup>579</sup> BIBLIOTECA IBGE. *Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil*. 2019, nº 41, p. 12. [online].

<sup>580</sup> UOL. *Sem previsão no orçamento, censo não será realizado em 2021*. 23 abr. 2021.

<sup>581</sup> UOL. *Mourão diz que país herdou “indolência” do índio e “malandragem” do negro*. 06 ago. 2018.

<sup>582</sup> UOL. *Mourão se filia ao Republicanos com discurso conservador e de apoio a Bolsonaro*. 16 mar.2022.

afirmou que, se fosse eleito, iria acabar com todas as reservas de terra de indígenas e quilombolas, e acrescentou: “Eu fui num quilombo. O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada. Eu acho que nem para procriador ele serve mais. Mais de R\$ 1 bilhão por ano é gasto com eles”<sup>583</sup>. Sérgio Camargo, nomeado por Bolsonaro em 2019 para presidir a Fundação Palmares, declarou em redes sociais que “a escravidão foi terrível, mas benéfica para os descendentes. Negros do Brasil vivem melhor que os negros da África”<sup>584</sup>. Em 2013 ganhou grande repercussão na mídia uma postagem no Twitter feita pelo deputado e pastor Marco Feliciano (PSC-SP), afirmando que “os negros são descendentes do ancestral amaldiçoado por Noé”<sup>585</sup>.

Tais declarações, emitidas por figuras públicas, eleitas pelo voto direto ou por indicação de alguém cujo cargo foi alcançado pelo voto direto, revelam que o racismo é um problema que ainda persiste, inclusive sob o manto do discurso religioso. Uma vez que historicamente a prática do racismo também aparece entrelaçada aos discursos e práticas religiosas, seja para legitimar hierarquias baseadas em diferenças fenotípicas, seja como postura omissa diante da violência cometida contra os povos indígenas e africanos escravizados, um Ensino Religioso que se proponha como crítico e não confessional, comprometido com os Direitos Humanos, com a diversidade cultural e religiosa e com os limites da interferência das tradições religiosas na esfera pública, precisa levar para a sala de aula o debate a respeito das antigas e ainda presentes relações de poder e interesses entre o Estado brasileiro e a religião cristã no Brasil.

Stephen Haynes insiste que embora a religião seja tratada por muitos cientistas sociais como “projeção epifenomenal de necessidades e desejos mais essenciais”, o papel desempenhado pelas crenças e tradições transmitidas pelas comunidades religiosas não deve ser subestimado.<sup>586</sup> Nesse sentido, uma vez que a legislação impôs a obrigatoriedade da oferta

<sup>583</sup> UOL. *Bolsonaro: “quilombola não serve nem para procriar”*. [s.l.], 05 abr. 2017. [online].

<sup>584</sup> PODER 360. *De tímido jornalista a Black Ustra: Sérgio Camargo coleciona controvérsias antes de Bolsonaro*. [s.l.], 20 nov. 2021.

<sup>585</sup> CORREIO BRAZILIENSE. *Confusão na eleição do pastor*. Brasília. 07 mar. 2013, p. 03. As associações entre a maldição de Cam, filho de Noé, a características étnico-raciais, aparecem em textos produzidos pelos Pais da Igreja e por rabinos. A lista inclui Orígenes, Agostinho, Ambrósio de Milão e Éfrem de Nisibis e algumas glossas rabínicas. A relação entre tais textos e o racismo e a escravidão, no entanto, tem sido objeto de intensas controvérsias. Raça e escravidão foram combinadas conscientemente pela primeira vez a partir de leituras de Gênesis 9 por exegetas muçulmanos durante os séculos IX e X, invocado como justificativa para a escravidão de negros africanos. Mas a maldição de Cam como justificativa explícita para a escravidão racial só ocorreu a partir do século XV, quando os povos de pele escura foram escravizados pelos espanhóis e portugueses. Uma defesa mais acirrada da escravidão a partir do mito da maldição de Noé se desenvolveu no início do século XIX, nos Estados Unidos, no momento em que o movimento antiescravagista estava se organizando (HAYNES, Stephen R. *Noah's Curse: the Biblical Justification of American Slavery*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 7-8). Um mapa confeccionado por Isidoro de Sevilha, compilado no século VII, representava o mundo em três continentes e já inseria os camitas na África (MIGNOLO, 2007, p. 18-19).

<sup>586</sup> HAYNES, 2002, p. 220-221.

do Ensino Religioso nas instituições de ensino públicas de ensino fundamental, tal disposição pode ser encarada como uma oportunidade para problematizar e questionar diversas formas de hierarquias cujo potencial tem se revelado capaz de fomentar uma série de violências contra grupos minoritários, vulnerabilizados pela imposição de um padrão dominante de poder.

### 3.2.2 Decolonialidade e Ensino Religioso

Embora a relação entre a cultura europeia e a cultura dos povos originários não tenha sido mão de uma única via, uma vez que os colonizadores também adotaram os costumes dos ameríndios<sup>587</sup> e dos negros africanos<sup>588</sup>, a relação entre colonizadores e colonizados foi marcada pelo desequilíbrio de poderes, pela desigualdade e pela subordinação.<sup>589</sup> Da relação assimétrica entre esses “dois mundos”, dirá Enrique Dussel, nascerá “uma cultura sincrética, híbrida, cujo sujeito será de raça mestiça, longe de ser o fruto de uma aliança ou um processo cultural de síntese, será o efeito de uma dominação ou de um trauma original”<sup>590</sup>. Foi na complexa articulação e desarticulação entre as histórias dos conquistadores e dos conquistados que os “vencidos” foram submetidos a um processo de esquecimento em benefício de uma única história, que só foi reconhecida como primordial graças a um sistema classificatório capaz de favorecer a marginalização de conhecimentos, línguas e pessoas.<sup>591</sup> A origem desse sistema classificatório é bem expressa na ideia de “diferença colonial” proposta por Mignolo, segundo a qual as diferenças culturais entre colonizados e colonizadores foram convertidas em valores e hierarquias:

A partir do Renascimento, a ancestralidade dos indígenas europeus foi se universalizando, e já não se conceberam mais como indígenas, mas como o Homem, como a Humanidade. Na medida em que começaram a conquistar o mundo, descobriram outros indígenas (na América, na Ásia e na África). Para diferenciar-se

<sup>587</sup> De acordo com Domengues, bandeirantes e colonos de São Paulo chegaram a adotar o tupi como idioma, sendo mais falado que o português. A autora ressalta, no entanto, que “os contatos sexuais, culturais e sociais não foram razões suficientes para que a captura e a escravização de índios deixassem de ser a actividade [sic] predominante entre os habitantes do planalto de Piratininga”. A inculturação também foi observada entre os jesuítas, que na busca pela conversão dos “bárbaros e pagãos” à fé cristã, adotaram hábitos e condutas sociais dos ameríndios, resguardados os limites impostos pela ordem. A cristianização e aculturação, prossegue Domengues, “constituíram para as monarquias ibéricas uma justificativa legal e uma razão legitimadora [...] para fundamentarem as suas pretensões expansionistas e soberanas, quer sobre territórios não-europeus, quer sobre os seus habitantes” (DOMENGUES, Angela. *Monarcas, ministros e cientistas. Mecanismos de poder, governação e informação no Brasil colonial*. Braga: FCT, 2012, p. 46 e 47).

<sup>588</sup> RAMOS, Donald. A influência africana e a cultura popular em Minas Gerais: um comentário sobre a interpretação da escravidão. In: DA SILVA, Maria Beatriz Nizza (org.). *Brasil: colonização e escravidão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, p. 142-162.

<sup>589</sup> DOMENGUES, 2012, p. 44.

<sup>590</sup> DUSSEL, 1993, p. 64.

<sup>591</sup> MIGNOLO, 2007, p. 10.

deles, acentuaram a universalidade do Homem, do Ser Humano, que eram eles, em relação aos ‘Indígenas’, aqueles que deviam ser civilizados. Aí temos um exemplo cabal de como funciona a diferença colonial.<sup>592</sup>

Mignolo destaca que após a independência a diferença colonial se reproduziu na diferença colonial “interna” pelas elites intelectuais e políticas crioulas/mestiças<sup>593</sup>. Nesse processo de diferenciação, os indígenas e os africanos escravizados foram classificados de acordo com o nível de similitude ou proximidade a respeito de um modelo pressuposto de humanidade ideal: o homem branco, cristão e europeu.<sup>594</sup> Após a independência política, os reflexos dessa diferença colonial aparecem, por exemplo, nas perseguições às religiões espiritualistas criminalizadas no Código Penal de 1890<sup>595</sup>, em textos publicados em periódicos religiosos<sup>596</sup>, em notas de imprensa divulgadas por instituições culturais<sup>597</sup> e até mesmo no

<sup>592</sup> MIGNOLO, Walter. Decolonialidade como caminho para a cooperação. [Entrevista concedida a] Luciano Gallas. *IHU Online*. [n.p.]. [n.l.]. 04 nov. 2013.

<sup>593</sup> MIGNOLO, 2007, p. 112.

<sup>594</sup> MIGNOLO, 2007, p. 11.

<sup>595</sup> Lamentando a presença diária na imprensa de notícias relatando infrações do artigo 157 do Código Penal de 1890, em outubro de 1909 o “Diário de Pernambuco” publicou uma pequena nota informando seus leitores de que a prática do “catimbó” – termo utilizado para designar um culto no qual convergem elementos negros, indígenas e europeus – seria reprimido com maior rigor pelas autoridades policiais, uma vez que constitui “uma das maiores causas de loucura entre nós” (DIÁRIO DE PERNAMBUCO. *O Catimbó*. Pernambuco. 10 out. 1909, p. 1. [online]). Em 05 de maio de 1918 o jornal “A Razão” noticiou a prisão de 25 “desocupados” que “dançavam macabramente” em um “centro de feitiçaria”. Os objetos de culto, descritos como “extravagantíssimos”, foram apreendidos e os homens e mulheres que participavam da cerimônia religiosa foram processados como incursos no artigo 399 do Código Penal (A RAZÃO. *A polícia do 20º Distrito prendeu num centro de feitiçaria 25 pessoas*. Rio de Janeiro. 05 mai. 1918, p. 4. [online]). Em abril de 1930 o “Diário da Noite” do Rio de Janeiro anunciou uma campanha da polícia visando reprimir os “centros de macumba e espiritismo” – percebidos como “verdadeiras fábricas de malucos” – e os “perigos sociais dos feiticeiros e dos bruxos” (DIÁRIO DA NOITE. *Os perigos sociaes [sic] dos feiticeiros e dos bruxos*. Rio de Janeiro. 04 abr. 1930. p. 2. [online]).

<sup>596</sup> Em 1909 o jornal presbiteriano “O Puritano” publicou uma matéria dividida em três partes – 04, 11 e 18 de março – sobre “a religião dos africanos”. Embora declare inicialmente que os africanos são dotados de humanidade e de natureza religiosa, contrariando a ideia muito difundida na Inglaterra e nos Estados Unidos, o texto classifica o negro africano como “notavelmente deshumano [sic]” e “sedento de sangue”, além de ser dado à bebida, de não demonstrar afeto às esposas e de ser violento com os prisioneiros de guerra, sendo sua religião classificada como “a do typo [sic] mais baixo, sem fé, sem esperança, sem amor neste mundo”. O autor celebra a oportunidade entregue ao homem branco, que “como a Bíblia na mão e com o Inspirador da Bíblia [...] tem feito curvar o africano deshumano [sic]”, esse “africano sensual”, agora inserido no caminho da fé cristã e da civilização (O PURITANO. *A religião dos africanos I: o homem africano*. Rio de Janeiro. 04 mar. 1909. p. 1. [online]). Em 1959, um colunista do jornal católico “A Cruz” expôs toda a sua indignação diante da presença de “seitas de Umbanda e Kinbanda, os Candomblés de origem africana, os ‘terreiros de Pais de Santos’”, no Rio de Janeiro, então capital da República. De acordo com o autor do texto tais seitas seriam vistas pelos estrangeiros que visitavam a capital para participar de um congresso eucarístico como algo “insuportável a um país civilizado”, só admitidas em tribos africanas ou ocas indígenas, mas nunca “numa cidade civilizada, cristã e católica” (A CRUZ. *O Congresso Eucarístico e o Brasil*. Rio de Janeiro. 04 jul. 1954. p. 6. [online]).

<sup>597</sup> Em nota publicada no Jornal do Brasil, em 26 de janeiro de 1961, o Instituto Brasileiro de Cultura Hispânica (IBCH) lamenta que o Brasil seja conhecido “como o país do samba, da capoeira e da macumba”, e sugere que o país deve deixar de ser “apenas exótico para se firmar como um ramo da grande civilização europeia transplantado para os trópicos”. O autor da nota julga que um intercâmbio cultural com a Espanha será capaz de mostrar aos europeus “que nós, latino-americanos, soubemos aproveitar as lições que recebemos, assimilando a civilização que nos trouxeram e que, hoje, o Novo Mundo em nada é inferior ao Velho que o criou à sua imagem e semelhança (JORNAL DO BRASIL. Rio de Janeiro. *Notas e comentários*. 26 jan. 1961. p. 2. [online]).

discurso de ex-líderes de organizações governamentais cuja finalidade é promover a cultura afro-brasileira.<sup>598</sup>

Não faltam, ao longo de nossa história, exemplos capazes de revelar o preconceito e a discriminação dirigidos aos grupos de ascendência africana e aos povos indígenas do Brasil. Fala-se, desde o início da Conquista da América, em “colonizar”, “cristianizar”, “civilizar”, “desenvolver”<sup>599</sup>, e até em “branquear”<sup>600</sup> grupos étnicos cuja aparência física e manifestações culturais eram e ainda são percebidas como inferiores ao padrão europeu. Assim, como argumenta Quijano, a “colonialidade” tem atuado para marcar não apenas as diferenças histórico-culturais entre os não europeus, mas também para marcar a desigualdade, a “inferioridade” cultural daqueles com os europeus.<sup>601</sup> Nesse sentido, considerando que o colonialismo já foi superado, mas ainda persiste na forma de colonialidade, a pesquisa propõe que o conceito de colonialidade como desdobramento do projeto colonial seja levado em conta na discussão em sala de aula pelos professores de Ensino Religioso, uma vez que têm atuado como força contrária à diversidade cultural e religiosa do Brasil.<sup>602</sup>

A BNCC fez imensos avanços nesse sentido ao adotar a pesquisa e o diálogo visando o desenvolvimento de competências específicas e a problematização das representações sociais preconceituosas sobre o outro, com o objetivo de combater a intolerância, a discriminação e a exclusão.<sup>603</sup> Dentre essas competências, inserem-se: a capacidade de conviver com a diversidade de crenças; de analisar as relações entre as tradições religiosas e os campos da cultura, da política, da economia, da ciência, da tecnologia e do meio ambiente; e de debater, problematizar e posicionar-se frente aos discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência de cunho religioso.<sup>604</sup> Considerando, no entanto, que não é possível exercer tais competências sem a compreensão de que a resistência à aceitação a diversidade cultural e

<sup>598</sup> Referindo-se à morte de uma menina de onze anos esmagada por um carro alegórico no desfile de carnaval, em 22 de abril de 2022, o ex-presidente da Fundação Palmares, Sérgio Camargo, fez questão de associar o acidente a Exú, orixá homenageado pela escola de samba Acadêmicos do Grande Rio: “No carnaval em que uma menina negra de 11 anos morreu esmagada por carro alegórico, na Sapucaí, sem que nenhum carnavalesco se importasse, faz todo sentido que Exu seja o grande vencedor” (REVISTA FÓRUM. *Intolerância religiosa: Veja reações criminosas de ódio ao enredo campeão sobre Exu*. [s.l.], 26 abr. 2022 [online]).

<sup>599</sup> De acordo com Grosfoguel, “pelos últimos 513 anos do ‘sistema-mundo europeu/euro-americano moderno/colonial capitalista/patriarcal’ fomos do ‘cristianize-se ou te mato’ do século XVI, ao ‘civilize-se ou te mato’ dos séculos XVIII e XIX, ao ‘desenvolva-se ou te mato’ do século XX e, mais recentemente, ao ‘democratize-se ou te mato’ dos princípios do século XXI” (GROSFOGUEL, Ramón. *Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde aimé césaire hasta los zapatistas*. In: CASTRO-GÓMEZ, GROSFOGUEL, 2007, p. 73).

<sup>600</sup> Sobre a política de “branqueamento” aceita pela maior parte da elite brasileira entre os anos de 1889 a 1914, veja: SKIDMORE, 1976, p. 81-85.

<sup>601</sup> QUIJANO, 2014, p. 763.

<sup>602</sup> MIGNOLO, 2007, p. 10.

<sup>603</sup> BRASIL, 2017d, p. 436.

<sup>604</sup> BRASIL, 2017d, p. 437.

religiosa é fruto de um processo histórico complexo<sup>605</sup>, as contribuições das teorias decoloniais aparecem como um instrumento de análise oportuno. Ortiz insiste em dizer que a primeira ação decolonizante que devemos assumir diante dos mundos e saberes silenciados, encobertos e às vezes desfigurados, subalternizados, humilhados, subjugados e oprimidos, é nomear o lado oculto da modernidade: a colonialidade.<sup>606</sup> Enfim, é somente a partir do reconhecimento de que todos os dias “respiramos colonialidade de saber, de ser, de poder, de fazer e de viver”<sup>607</sup>, que o pensamento decolonial encontra espaço para existir. De acordo com o autor, a decolonialidade

não é uma entidade ou um momento específico que devemos esperar, mas um processo que questiona o poder colonizador, e cuja finalidade é tornar visível o saber, o ser e o viver do colonizado, do subalterno [...]. A colonialidade está relacionada à emancipação dos povos e de todos os atores sociais para propor ideias e propostas de vida a partir de diferentes saberes, pressupondo equidade e troca recíproca desses saberes sem estereótipos e preconceitos que denigrem e se sobreponham a uma dessas formas de conhecer.<sup>608</sup>

Mas de que maneira esta pesquisa pretende articular Ensino Religioso e decolonialidade? De acordo com a BNCC, cabe aos sistemas de ensino e escolas desenvolver algumas habilidades específicas, tratadas como “aprendizagens essenciais”, que devem ser asseguradas aos alunos de forma contextualizada e de acordo com as características dos alunos.<sup>609</sup> A adoção de tal perspectiva permite que o Ensino Religioso contribua para que os alunos sejam capazes de interpretar a realidade específica na qual estão inseridos e de fazer uma leitura crítica dessa realidade, muitas vezes excludente e discriminatória, levando em conta o papel da religião historicamente predominante como elemento integrante dessa condição<sup>610</sup>. É neste ponto em que as teorias decoloniais se inserem, uma vez que se propõem a “transcender historicamente a modernidade/colonialidade”<sup>611</sup>.

No caso dos 7º e 8º anos tais “habilidades” ou “aprendizagens essenciais” abrem diversos espaços para o diálogo com as teorias decoloniais. No 7º ano, por exemplo, os alunos são incentivados “reconhecer e respeitar as práticas de comunicação com as divindades em

<sup>605</sup> ORTIZ, 2018, p. 29; RESTREPO, Eduardo. *Antropología y colonialidad*. In: CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007, p. 292.

<sup>606</sup> ORTIZ, 2018, p. 111 e 112.

<sup>607</sup> ORTIZ, 2018, p. 40.

<sup>608</sup> “no es un ente ni un momento específico que debemos estar esperando, sino un proceso que cuestiona el poder colonizador, y que tiene como finalidad visibilizar el saber, el ser y el vivir del colonizado, del subalterno [...]. La decolonialidad está relacionada con la emancipación de los pueblos y de todos los actores sociales para plantear ideas y propuestas de vida desde diferentes formas de conocimientos, asumiendo la equidad e intercambio recíproco de esos conocimientos sin estereotipos y prejuicios que denigren y traslapan una de esas maneras de conocer” (tradução livre). ORTIZ, 2018, p. 45.

<sup>609</sup> BRASIL, 2017d, p. 20,26, 30 e 438.

<sup>610</sup> MIGNOLO, 2007, p. 30.

<sup>611</sup> ORTIZ, 2018, p. 39.

distintas manifestações e tradições religiosas”<sup>612</sup>. Considerando que ainda hoje as divindades do culto africano são tratadas como “demônios” por diversos segmentos religiosos de matriz cristã como reflexo da colonização do país<sup>613</sup>, é importante que os alunos compreendam que essa percepção negativa foi construída historicamente, sendo interiorizada inclusive por indivíduos cuja ancestralidade aparece vinculada aos povos de origem indígena e africana, afinal, como insiste Ortiz, “no colonizado habita também, de forma silenciosa, o colonizador”<sup>614</sup>. Embora os colonizadores portugueses não tenham imposto uma perseguição aos povos ameríndios por razões meramente religiosas, como fizeram os espanhóis<sup>615</sup>, seus costumes foram tratados de forma depreciativa pelos jesuítas.<sup>616</sup> Além dos negros africanos desenraizados de sua terra e de seu universo cultural, os povos indígenas também foram duramente afetados desde que foram submetidos ao sistema colonialista português, passando a sofrer com a subtração de seus direitos sociais, culturais e de sua autonomia política ao serem inseridos forçosamente dentro de um Estado que lhe parece espúrio.<sup>617</sup> Passados mais de 500 anos ainda persiste a ideia de que é preciso “civilizar” os índios.<sup>618</sup>

A BNCC também projeta em seu horizonte a expectativa de que o aluno de Ensino Religioso do 8º ano desenvolva a habilidade de discutir a relação entre crenças religiosas e os diversos campos da esfera pública e de debater sobre as possibilidades e os limites da interferência das tradições religiosas na esfera pública.<sup>619</sup> Embora não estabeleça o que

<sup>612</sup> BRASIL, 2017d, p. 424.

<sup>613</sup> TORRES, Maycon Rodrigo da Silveira; MARTINS, Natasha. Intolerância religiosa e a demonização de religiões de matriz africana na “pandemônia”. *Revista Relegens Thréskeia*, [S.l.], v. 10, n. 1, p. 301-319, 2021.

<sup>614</sup> ORTIZ, 2018, p. 112.

<sup>615</sup> VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 28.

<sup>616</sup> VAINFAS, 1995, p. 28.

<sup>617</sup> GOMES, Mércio Pereira. *O caminho brasileiro para a cidadania indígena*. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PINSKY, Jaime (Org.). *História da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2005. p. 419.

<sup>618</sup> Entre 1989 a 1992, o comandante Militar da Amazônia, General Santa Cruz, defendeu a ocupação e a exploração econômica da região amazônica argumentando que o índio “se prende rapidamente às tentações da civilização. Come uma lata de conserva e não quer saber de outra coisa. Acho melhor adotar uma política de civilizar os índios”. Ele acrescenta que “a Amazônia é um vazio. Um vazio demográfico, um vazio de tudo. Então, a primeira coisa a fazer é ocupá-la” (TRIBUNA DA IMPRENSA. *Ex-comandante da Amazônia pede prioridade para a região*. Rio de Janeiro. 11 out. 1993. p. 2. [online]). Conhecido por desbravar o Cerrado e a Amazônia, no início do século, o Marechal Cândido Mariano Rondon reconheceu, em correspondências trocada com o sertanista Orlando Vilas Boas entre 1947 e 1955, que sua crença de que os indígenas precisavam ser civilizados estava equivocada (JORNAL DO BRASIL. *As cartas de Rondon a Vilas Boas*. Rio de Janeiro. 22 jul. 1997, p. 8. [online]). Em discurso proferido em 15 de abril de 1998 e transcrito no Diário oficial da Câmara no dia seguinte, o atual presidente da república, Jair Bolsonaro, à época deputado federal pelo PPB, declarou que “a cavalaria brasileira foi muito incompetente. Competente, sim, foi a cavalaria norte-americana, que dizimou seus índios no passado e, hoje em dia, não tem esse problema em seu país” (DIÁRIO DA CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília. 16 abr. 1998, Ano LIII, nº 64, p. 09957. [online]). Embora na continuação de seu discurso ele especifique que não é isto o que ele deseja que seja feito com o índio brasileiro, a fala sugere que ele lamenta que o destino dos indígenas brasileiros não tenha sido no passado o mesmo que o dos indígenas dos Estados Unidos.

<sup>619</sup> BRASIL, 2017d, p. 456.

exatamente deve balizar tais “limites”, a BNCC usa como parâmetro – além da legislação brasileira que encontra na Carta Magna sua orientação mais fundamental – a Declaração Universal dos Direitos Humanos.<sup>620</sup> Uma vez que o texto da Lei Maior brasileira sequer menciona o termo “laico” e, como nos alerta Camurça, ela comporta certas aberturas interpretativas que de alguma maneira privilegiam o cristianismo em detrimento de outras religiões<sup>621</sup>, o ambiente escolar também deve abrir espaço para que os alunos discutam e reflitam a respeito desses limites analisando posicionamentos diferentes emitidos por especialistas. Monteiro, por exemplo, reconhece como legítima a presença da linguagem religiosa no espaço do debate público, mas considera inaceitável o emprego de argumentos religiosos na fundamentação para decisões de governo, de administração pública e jurídica e a presença de símbolos cristãos em espaços oficiais.<sup>622</sup> Aqui também o conceito de colonialidade pode contribuir para a discussão, na medida em que oferece uma possibilidade de compreensão do porquê e do quanto a presença da cultura cristã como ideologia unificadora ainda persiste no Brasil, mantendo-se “como paradigma para avaliar, controlar e educar toda a espécie de prática popular tanto no campo religioso quanto no espaço público das cidades”<sup>623</sup>.

Walsh e Mignolo destacam que não existe apenas uma maneira de fazer e conceber a decolonialidade, tampouco supõem que a decolonialidade seja capaz de apresentar respostas globais de libertação, mas que deve ter como horizonte o estímulo ao diálogo entre as histórias locais, atuando para destruir a estrutura totalizante do eurocentrismo.<sup>624</sup> Com o objetivo de eliminar radicalismos e fundamentalismos, os autores também enfatizam que a decolonialidade não supõe a negação ou rejeição do pensamento ocidental, mas sim o combate à sua aceitação cega.<sup>625</sup> Por fim, reconhecem que os cristãos europeus tinham sim o direito de construir sua própria imagem do mundo assim como qualquer civilização, mas consideram um equívoco fingir e agir como se sua imagem específica e seu próprio senso de totalidade pudessem ser o mesmo para todos os indivíduos do planeta.<sup>626</sup>

---

<sup>620</sup> BRASIL, 2017d, p. 437.

<sup>621</sup> CAMURÇA, Marcelo. *Laicidade a la brasileña*. In: BLANCARTE, 2018, p. 298.

<sup>622</sup> MONTERO, Paula. Religião, Laicidade e Secularismo. Um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Revista Cultura y Religión*, [s.l.], v. 7, n. 2, p. 13-31, 2013, p. 19 e 24.

<sup>623</sup> MONTEIRO, 2014, p. 23.

<sup>624</sup> MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine E. *On decoloniality: concepts, analytics, praxis*. Durham: Duke University Press, 2018, p. 1-3.

<sup>625</sup> MIGNOLO; WALSH, 2018, p.3.

<sup>626</sup> MIGNOLO; WALSH, 2018, p.195.



## CONCLUSÃO

A pesquisa considera que o modelo de Ensino Religioso adotado pela BNCC fez grandes avanços na promoção da tolerância religiosa e da diversidade cultural no Brasil, considerando que valoriza um ensino não confessional, adota uma perspectiva de análise fenomenológica da religião e se compromete com os valores que norteiam a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Também reconhece os progressos que a Carta Constitucional de 1988 fez ao incluir em seus dispositivos legais a promoção da diversidade étnica regional, a difusão dos conhecimentos e bens culturais e a proteção das manifestações culturais populares. Mas apesar de todas as transformações efetuadas nos códigos legais e documentos normativos, a pesquisa buscou demonstrar que as manifestações culturais e religiosas alheias ao eixo europeu ainda sofrem com o preconceito, a marginalização e a violência. Tal percepção negativa não caiu do céu, mas é fruto de um longo e contínuo processo histórico iniciado com a chegada dos primeiros europeus ao território atualmente ocupado pelo Brasil. A colonização, iniciada na terceira década do século XVI, não envolveu apenas a ocupação da terra, a exploração do solo e da mão de obra escrava, mas também a colonização do imaginário, incluindo crenças religiosas trazidas pelos europeus inculcadas nos povos colonizados e utilizadas para legitimar a Conquista e a exploração. Mais do que isso, a pesquisa assume que algumas estruturas do colonialismo – econômicas, políticas, sociais e culturais – ainda se mantiveram mesmo após a independência política na forma de colonialidade, condição que confirma a hipótese inicial utilizada para nortear este trabalho.

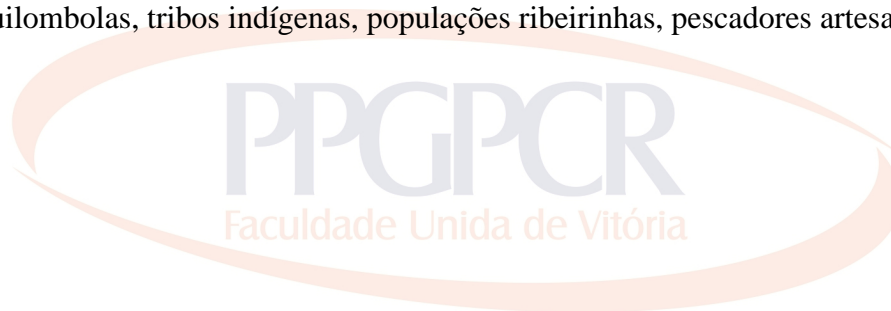
Após aproximadamente 500 anos, o Brasil ainda é um país de maioria cristã, religião que contribuiu para moldar e cristalizar costumes, crenças, valores e visão de mundo que mesmo que não sejam acolhidos por todos, de alguma maneira afetam a vida da coletividade. A Carta Constitucional de 1988, documento legislativo de natureza alegadamente laica, ainda preserva elementos da religião cristã em seu preâmbulo e inclusive comporta certas lacunas interpretativas quanto aos limites da relação entre o Estado e a religião, condição que de certa maneira privilegia a religião dominante. No âmbito do ensino de religião nas instituições de ensino públicas foram necessários quase trinta anos desde a promulgação da Carta Magna de 1988 para que esse *status* privilegiado fosse superado, tendo como marco a aprovação da BNCC, em 2017. Essa conquista, no entanto, não se realizou naturalmente, mas por meio de enfrentamentos, lutas, debates, superação de obstáculos e resistências. A partir da introdução do Ensino Religioso na BNCC como componente curricular, a religião passou a ser apresentada aos educandos de uma maneira totalmente nova, uma vez que propõe – sobretudo a partir do 6º

ano – discussões, análises, debates e problematizações relacionadas ao modo como a religião se articula na sociedade.

Vale destacar que a pesquisa não propõe como problema a presença do cristianismo como religião predominante no Brasil desde a Conquista, sugerindo como solução para a superação da colonialidade uma espécie de nativismo ou essencialismo cultural, buscando expurgar a religião e demais elementos da cultura europeia dos colonizadores, inserindo em seu lugar a produção cultural dos povos nativos. A pesquisa considera que um Ensino Religioso comprometido apenas com a valorização das religiões e culturas minoritárias não atende plenamente às necessidades urgentes de uma mudança na maneira de pensar e agir dos educandos, estejam eles inseridos no ambiente de uma cultura de privilégio ou no âmbito de em uma cultura marginalizada, como a afro-indígena. Tanto um como o outro precisam compreender os processos históricos que conduziram, por um lado, à elevação de determinados aspectos culturais/religiosos a um lugar privilegiado e a outros aspectos a um lugar de marginalização, subordinação e desprezo. É verdade que essa tomada de consciência é ainda um passo modesto diante dos inúmeros desafios e obstáculos a serem superados para que se desenvolva uma cultura de respeito, de diálogo e de paz.

A opção pelas teorias decoloniais como lente de análise do problema esbarrou em algumas dificuldades. Boa parte da literatura sobre o assunto vem sendo produzida por pensadores oriundos da América Hispânica, estando por isso naturalmente mais interessados em questões relacionadas à colonização espanhola na América, na matriz colonial que ainda não se desfez e em caminhos que sejam capazes de apresentar soluções a partir de suas próprias realidades. Uma segunda questão diz respeito a origem relativamente nova das teorias decoloniais, que diante de tantos desafios segue ainda em gestação, problematizando, questionando e buscando superar as mais variadas manifestações da colonialidade, inclusive no modo como se relaciona com o fenômeno religioso. Embora a atuação da Igreja como braço ideológico do colonialismo seja tratada por teóricos como Quijano, Mignolo e Grosfoguel, dentre outros (a questão foi discutida na seção 1.2.3), são escassos os trabalhos interessados em investigar com a devida profundidade a relação entre religião e colonialidade no espaço social do Brasil contemporâneo. Além das dificuldades relacionadas às teorias decoloniais, a pesquisa também não conseguiu superar algumas lacunas. Uma vez que na redação final da BNCC foram suprimidos os termos “gênero” e “orientação sexual” devido à pressão da Bancada Evangélica (conforme nota 529, seção 3.2.3), a pesquisa não se debruçou sobre a relação entre colonialidade, religião e intolerância sexual/de gênero.

Tomando como certa a presença de uma matriz colonial de poder que ainda está de pé e avança invisibilizando, negando, silenciando e subalternizando sujeitos que não se enquadram em determinados padrões que aparecem vinculados à cultura europeia/estadunidense, o Ensino Religioso se abre como um canal de diálogo importante entre professores com formação em Ciência(s) da(s) Religião(ões) e alunos do ensino fundamental oriundos das mais diversas matrizes religiosas e ambientes culturais. O Brasil é um país de dimensões continentais e dotado de grande riqueza cultural, por isso as teorias decoloniais precisam amadurecer dialogando com esses múltiplos saberes, contribuindo para superar preconceitos e injustiças históricas que muitas vezes se manifestam na forma da violência e impedem o desenvolvimento de uma sociedade verdadeiramente democrática e inclusiva. Considerando a vastidão territorial do país como espaço de convivência entre múltiplas culturas, a pesquisa abre espaço para aprofundamentos futuros em busca de caminhos e soluções contextualizados, capazes de romper com classificações e hierarquias relacionadas a ambientes socioculturais específicos, como quilombolas, tribos indígenas, populações ribeirinhas, pescadores artesanais, etc.



## REFERÊNCIAS

- A CRUZ. *A seita Pentecostal*. Rio de Janeiro, 17 dez. 1944. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>. Acesso em: 22 fev. 2022
- A CRUZ. *O Congresso Eucarístico e o Brasil*. Rio de Janeiro, 04 jul. 1954. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>. Acesso em: 02 mai. 2022.
- A PENNA EVANGELICA. *O pentecostismo em nossas igrejas*. Cuiabá, 30 mai. 1936. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>. Acesso em: 22 fev. 2022.
- A RAZÃO. *A polícia do 20º Distrito prendeu num centro de feitiçaria 25 pessoas*. Rio de Janeiro, 05 mai. 1918. p. 4. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>. Acesso em: 28 abr. 2022.
- ABREU, Capistrano. *Capítulos da história colonial*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2009.
- ACHERAÏOU, Amar. *Rethinking postcolonialism: colonialist discourse in modern literatures and legacy of classical writers*. New York: Palgrave Macmillian, 2008.
- AGNOLI, Adoni. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.
- AGUIAR, Jórisa Danilla Nascimento. *Entre a subalternidade e o socialismo indoamericano: existe um pensamento marxista decolonial?* Campina Grande, 2018.
- AHMAD, Aijaz. *In theory: classes, nations, literatures*. London; New York: Verso, 2000.
- ALAVI, Hamza. *Colonial and post-colonial societies*. In: BOTTOMORE, Tom. *A dictionary of marxist thought*. Oxford; Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd, 1988, 2001.
- ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos índios: um projeto de “civilização” no Brasil do século XVIII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- ALVES, Marcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.
- ANDERSON, Kevin B. *Marx at the margins: on nationalism, ethnicity, and non-western societies*. Chicago: The University Chicago Press, 2010.
- AYERBE, Luis Fernando. *Estados Unidos e América Latina: a construção da hegemonia*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- AZEVEDO, Cecília; RAMINELLI, Ronald (Org.). *História das Américas: novas perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011.
- BAINTON, Roland H. *La iglesia de nuestros padres*. Buenos Aires: La Aurora, 1969.
- BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. *Presença dos Estados Unidos no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Civilização brasileira, 1978.

BARREIRO, José Carlos. *Imaginário e viajantes no Brasil do século XIX: cultura e cotidiano, tradição e resistência*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

BASTIAN, Jean Pierre. *Evangélicos em América Latina*. Cayambe, Equador: Fondo Abya Yala, 1995.

BETHELL, Leslie. *Historia de América Latina: la independencia*. Critica, Barcelona: Editorial Crítica, 1991.

BETHENCOURT, Francisco. *Racisms: from the crusades to the twentieth century*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

BLANCARTE, Roberto (coord.). *Diccionario de religiones en América Latina*. México: FCE, El Colegio de México, 2018.

BOLÁN, Eduardo Nivón. *Las políticas culturales em América Latina em el contexto de la diversidad*. In: GRIMSON, Alejandro; BIDASECA, Karina (coord.). *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2013.

BONINO, José Míguez. *Rostos del protestantismo latinoamericano*. Bienes Aires: Nueva Creacion, 1995.

BOSI, Alfredo. *Colônia, culto e cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOXER, Charles. *A Igreja militante e a expansão ibérica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

BRASIL. [Constituição (1824)]. *Constituição Política do Império do Brazil*. Rio de Janeiro: Secretaria de Estado dos Negocios do Imperio do Brazil. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao24.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm). Acesso em: 10 jan. 2022.

BRASIL. [Constituição (1891)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Rio de Janeiro: Presidência da República. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao91.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm). Acesso em: 07 nov. 2021.

BRASIL. [Constituição (1934)]. *Constituição da República Federativa do Brasil* Rio de janeiro: Presidência da República. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao34.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm). Acesso em: 07 nov. 2021.

BRASIL. [Constituição (1946)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Rio de Janeiro: Presidência da República. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao46.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm). Acesso em: 07 nov. 2021.

BRASIL. [Constituição (1967)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao67.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm). Acesso em: 07 nov. 2021.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88\\_Livro\\_EC91\\_2016.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf). Acesso em: 27 ago. 2021.

BRASIL. *Base Nacional Comum Curricular*. Brasília: 2017d. Disponível em: [http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC\\_EI\\_EF\\_110518\\_versaofinal\\_site.pdf](http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_versaofinal_site.pdf). Acesso em: 15 fev. 2022.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. *Parecer n. 12, de 2 de outubro de 2018*. Brasília: D.O.U, 2018a. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com\\_docman&view=download&alias=99971-pcp012-18&category\\_slug=outubro-2018-pdf-1&Itemid=30192](http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=99971-pcp012-18&category_slug=outubro-2018-pdf-1&Itemid=30192). Acesso em: 20 jan. 2022.

BRASIL. *Decreto nº 119-A, de 07 de janeiro de 1890*. [Prohíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providências]. Brasília: Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. Rio de Janeiro: Presidência da República. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm). Acesso em: 30 mai. 2022.

BRASIL. *Decreto nº 171, de 20 de janeiro, de 1890*. [Conserva o Hino Nacional e adota o da Proclamação da República]. Rio de Janeiro. Disponível em: <https://www.gov.br/funarte/pt-br/areas-artisticas/musica-2/serie-hinos-do-brasil/hino-da-proclamacao-da-republica/1-hino-da-proclamacao-partitura.pdf/view>. Acesso em: 11 abr. 2022.

BRASIL. *Decreto nº 19.941, de 30 de abril de 1931*. [Dispõe sobre a instrução religiosa nos cursos primário, secundário e normal]. Rio de Janeiro: Presidência da República. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-19941-30-abril-1931-518529-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 17 jan. 2022.

BRASIL. *Decreto nº 7.247, de 19 de abril de 1879*. [Reforma o ensino primário e secundário no município da Corte e o superior em todo o Império]. Rio de Janeiro. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-7247-19-abril-1879-547933-publicacaooriginal-62862-pe.html>. Acesso em: 13 jan. 2022.

BRASIL. *Lei 4.024, de 20 de dezembro, de 1961*. [Fixa as Diretrizes e Bases da Educação Nacional]. Brasília: Presidência da República. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1960-1969/lei-4024-20-dezembro-1961-353722-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 04 mar. 2022.

BRASIL. *Lei 5.692, de 11 de agosto, de 1971*. [Fixa Diretrizes e Bases para o ensino de 1º e 2º graus, e dá outras providências]. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1970-1979/lei-5692-11-agosto-1971-357752-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 04 mar. 2022.

BRASIL. *Lei nº 1.390, de 03 de julho de 1951*. [Inclui entre as contravenções penais a prática de atos resultantes de preconceitos de raça ou de côr]. Rio de Janeiro: Presidência da República. Disponível em: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=LEI&numero=1390&ano=1951&ato=b84EzYq5ENBRVT145>. Acesso em: 14 abr. 2022.

BRASIL. *Lei nº 7.716, de 05 de janeiro de 1989*. [Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor]. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L7716.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7716.htm). Acesso em: 14 abr. 2022.

BRASIL. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. [Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional]. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm). Acesso em: 07 jan.2022.

BRASIL. *Lei nº 9.475, de 22 de julho de 1997*. [dá nova redação ao artigo 33 da Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional]. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/L9475.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9475.htm). Acesso em: 28 ago. 2021.

BRASIL. Ministério da Educação. *Base Comum Curricular será homologada por Ministro da Educação Mendonça Filho no dia 20*. Brasília: 16 dez. 2017b. Brasília: 16 dez. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/ultimas-noticias/211-218175739/58581-base-comum-curricular-sera-homologada-por-ministro-da-educacao-mendonca-filho-no-dia-20>. Acesso em: 15 mar. 2022.

BRASIL. Ministério da Educação. *Em pronunciamento, Ministro da Educação, Mendonça Filho, destaca homologação da BNCC*. Brasília: 20 dez. 2017e. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/ultimas-noticias/211-218175739/58731-em-pronunciamento-ministro-da-educacao-mendonca-filho-destaca-homologacao-da-bncc>. Acesso em: 15 mar. 2022.

BRASIL. *Resolução CEB nº 2, de 07 de abril de 1998*. [Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental]. Brasília: D.O.U, 1998. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/resolucao\\_ceb\\_0298.pdf](http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/resolucao_ceb_0298.pdf). Acesso em: 02 mar. 2022.

BRASIL. *Resolução n. 5, de 28 de dezembro de 2018*. Ministério da Educação. [Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de licenciatura em Ciências da Religião e dá outras providências]. Brasília: D.O.U, 2018b. Disponível: <http://portal.mec.gov.br/docman/janeiro-2019-pdf/105531-rcp005-18/file>. Acesso em: 20 jan. 2022.

BRASIL. *Resolução nº 2, de 22 de dezembro de 2017*. [Institui e orienta a implantação da Base Nacional Comum Curricular, a ser respeitada obrigatoriamente ao longo das etapas e respectivas modalidades no âmbito da Educação Básica]. Brasília: D.O.U, 2017c. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com\\_docman&view=download&alias=79631-rcp002-17-pdf&category\\_slug=dezembro-2017-pdf&Itemid=30192](http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=79631-rcp002-17-pdf&category_slug=dezembro-2017-pdf&Itemid=30192). Acesso em: 02 mar. 2022.

BRASIL. *Resolução nº 7, de 14 de dezembro de 2010*. [Fixa Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Fundamental de 9 (nove) anos]. Brasília: D.O.U, 2010. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/rceb007\\_10.pdf](http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/rceb007_10.pdf). Disponível em 28 ago. 2021.

BRASIL. Secretaria de Informação Legislativa. *Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845*. [Contém o Regulamento acerca das Missões de catechese, e civilização dos Iúdios]. Rio de Janeiro: Secretaria-Geral da Mesa Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/norma/387574/publicacao/15771126>. Acesso em: 14 abr. 2022.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.439*. Brasília: 27 set. 2017a. Disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=15085915>. Acesso em: 01 mar. 2022.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. *As revoluções utópicas dos anos 80*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

BUENO, André. *Orientalismo conectado*. Rio de Janeiro: Edições Especiais Sobre Ontens, 2019.

BULHAN, Hussein Abdilahi. *Frantz Fanon and the psychology of oppression*. New York: Plenum Press, 1985.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. *Conteúdos mínimos da educação básica podem ser unificados*. 29 out. 2007. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/108927->

CARBALLO, Francisco; MIGNOLO, Walter. *Una concepción descolonial del mundo: Conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. 2014, p. 47.

CARVALHO, Glauber; ROSEVICS, Larissa. *Diálogos internacionais: reflexões críticas do mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Perse, 2017.

CASTRO, Therezinha. *História Documental do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1995.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; RESTREPO, Eduardo (edit.). *Genealogías de la colombianidad: formaciones discursivas y tecnologías de gobierno em los siglos XIX y XX*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javerina, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 2008.

CESAR, Dominguez; SAUSSY, Haun; VILLANUEVA, Darío. *Introducing comparative literature: new trends and applications*. London, New York: Routedge, 2015.

CHAUNU, Pierre. *La expansión europea*. Barcelona: Editorial Labor S.A., 1982.

COALIZÃO PELO EVANGELHO. *Pela pacificação da nação em meio à pandemia*. 04 mai. 2020. Disponível em: [https://coalizaopeloevangelho.org/article/pela-pacificacao-da-nacao-em-meio-a-pandemia/?fbclid=IwAR30jvW1Bn1xLiPRbWFnVD8lUfyrbNEOgJ-sA4GeZNay5Ulkimz\\_8CTscck](https://coalizaopeloevangelho.org/article/pela-pacificacao-da-nacao-em-meio-a-pandemia/?fbclid=IwAR30jvW1Bn1xLiPRbWFnVD8lUfyrbNEOgJ-sA4GeZNay5Ulkimz_8CTscck). Acesso em: 14 mar. 2022.

COLES, Kimberly Anne; BAUER, Ralph; NUNES, Zita; PETERSON, Carla L. (edit.). *The Cultural Politics of Blood, 1500–1900*. New York/ Hampshire: Palgrave Macmillan. 2015.

COMBY, Jean. *Para leer la historia de la iglesia: de los orígenes al siglo XV*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1993.

CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2001.

CORREIO BRAZILIENSE. *Confusão na eleição do pastor*. Brasília, 07 mar. 2013. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>. Acesso em: 27 nov. 2021.



CORREIO BRAZILIENSE. *Ideologia: da direita à esquerda*. Brasília, 07 ago, 1988. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>. Acesso em: 24 nov. 2021.

CORREIO BRAZILIENSE. *No Congresso eles também têm seu lobby*. Brasília, 05 out. 1987. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>. Acesso em: 24 nov. 2021.

CORREIO DA MANHÃ. *As missões protestantes*. Rio de Janeiro, 13 jul. 1921. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>. Acesso em: 10 nov. 2021.

CORREIO DA MANHÃ. *Ministros e collegios [sic] protestantes*. Rio de Janeiro, 02 mar. 1921. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>. Acesso em: 10 nov. 2021.

CORREIO DA MANHÃ. *Populares atacam uma igreja [sic] evangélica*. Rio de Janeiro, 25 fev. 1920. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>. Acesso em: 10 nov. 2021.

CORREIO DA MANHÃ. *Um templo evangélico destruído em Aparecida*. Rio de Janeiro, 14 nov. 1921. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>. Acesso em: 10 nov. 2021.

CORREIO DA MANHÃ. *Uma vigaria franceza [sic] da Alsacia*. Rio de Janeiro, 12 fev. 1929. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>. Acesso em: 02 mar. 2022

CORREIO OFFICIAL. *Circular que o presidente da Província do Rio Grande de S. Pedro do Sul dirige aos parachos [sic] da mesma*. Rio de Janeiro, 06 mar. 1841. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>. Acesso em: 03 jan. 2022.

CORREIO OFFICIAL. *Continuação do discurso do presidente da Província do Mato Grosso*. Rio de Janeiro, 29 out. 1839. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital> Acesso em: 3 jan. 2022.

CROSSAN, John Dominic. *Quem matou Jesus? As raízes do antissemitismo na história evangélica da morte de Jesus*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995.

CUNHA, Manuela Carneiro. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Vinte Anos da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN). *Jornal de Políticas Educacionais*, v. 10, n. 20, p. 3-17, 2017. p. 9. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/jpe/article/view/49964/32545>. Acesso em: 03 mar. 2022.

DA COSTA FERREIRA, Renan; BRANDENBURG, Laude Erandi. O Ensino Religioso e a BNCC: possibilidades de se educar para a paz. *Revista Caminhos. Revista de Ciências da Religião, Goiânia*, v. 17, p. 508-522, 2019. p. 508 e 510. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7313/4156>. Acesso em: 23 mar. 2022.

DA COSTA, Emília Viotti. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

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

DE AZEVEDO, Israel Belo. *As cruzadas inacabadas: introdução à história da Igreja na América Latina*. Rio de Janeiro: Gómeos, 1980.

DE HOLANDA, Sergio Buarque. *O Brasil monárquico, v.6: declínio e queda do império*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

DE JONG-KUMRU, Wietske. *Postcolonial feminist theology*. Berlim: Lit Verlag, 2013.

DE OLIVEIRA, João Pacheco; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *Presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

DE ROTTERDAN, Erasmo; MORE, Thomas. *O elogio da loucura/A Utopia*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

DEFERRARI, Roy J. Basil, Letters, Volume III: Letters 186-248. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann LTD, 1986.

DEPARTAMENTO INTERSINDICAL DE ACESSORIA PARLAMENTAR (DIAP). *Eleições 2018: Bancada Evangélica cresce na Câmara e no Senado*. 18 out. 2018. Disponível em: <https://www.diap.org.br/index.php/noticias/noticias/88900-eleicoes-2018-bancada-evangelica-cresce-na-camara-e-no-senado>. Acesso em: 28 out. 2021.

DIÁRIO DA ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE. Brasília, 17 jun. 1987. Disponível em: <http://imagem.camara.leg.br/diarios.asp>. Acesso em: 21 fev. 2022

DIÁRIO DA ASSEMBLEIA NACIONAL CONSTITUINTE. Brasília, 26 jun. 1987. Disponível em: <http://imagem.camara.leg.br/diarios.asp>. Acesso em: 21 fev. 2022

DIÁRIO DA CÂMARA DOS DEPUTADOS. Brasília, 16 abr. 1998, Ano LIII, nº 64. Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/DCD16ABR1998.pdf#page=33>. Acesso em: 03 mai. 2022.

DIÁRIO DA NOITE. *Mundo dos livros*. São Paulo, 04 jun. 1969, 2ª Caderno. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>. Acesso em: 11 nov. 2021.

DIÁRIO DA NOITE. *O grande átrio dos evangélicos*. São Paulo, 10 mar. 1969, 1º Caderno. Disponível em: [http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=221961\\_04&pagfis=32988](http://memoria.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=221961_04&pagfis=32988). Acesso em: 11 nov. 2021.

DIÁRIO DA NOITE. *Os perigos sociaes [sic] dos feiticeiros e dos bruxos*. Rio de Janeiro, 04 abr. 1930. Disponível em: [http://memoria.bn.br/DocReader/221961\\_01/1949](http://memoria.bn.br/DocReader/221961_01/1949). Acesso em: 30 abr. 2022.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. *O Catimbó*. Pernambuco, 10 out 1909, p. 1. Disponível em: [http://memoria.bn.br/DocReader/029033\\_08/11410](http://memoria.bn.br/DocReader/029033_08/11410). Acesso em: 27 abr. 2022.

DIETRICH, Luiz Jose Dietrich. “Palavra de Deus” e violência: a urgência de uma leitura descolonizadora da Bíblia. *Revista Unitas*, Vitória, v. 6, a. 1, p. 210-239, 2018. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/unitas/article/view/770>. Acesso em: 22 jun. 2022.

DISSENHA, Isabel Cristina Piccinelli; JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. *Fundamentos do Ensino Religioso*. Curitiba, PR: IESDE BRASIL S/A, 2015.

DOMINGUES, Angela. *Monarcas, ministros e cientistas: mecanismos de poder, governação e informação no Brasil colonial*. Centro de História de Além-Mar: Lisboa, 2012.

DÜLFFER, Jost, FREY, Marc (edit.). *Elites and decolonization in the twentieth century*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

DURANT, Will. *A Reforma*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

DURANT, Will. *História da civilização IV: a idade da fé*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1950.

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

DUSSEL, Enrique. *Historia de la iglesia en America Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo Negro-Esquila Misional, 1992.

E SILVA, Alberto da Costa (coord.). *Crise colonial e independência*. Madrid: Fundación Mapfre e Editora Objetiva, 2011.

EXAME. *Frases polêmicas do candidato Jair Bolsonaro*. [s.l.], 24 set. 2018. Disponível em: <https://exame.com/brasil/frases-polemicas-do-candidato-jair-bolsonaro/>. Acesso em: 25 nov. 2021.

FAJARDO, Maxwell Pinheiro. *“Onde a luta se travar”: a expansão das Assembleias de Deus no Brasil urbano (1946-1980)*. Tese (doutorado em história) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2015. p. 94 e 165. Disponível em <https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/132222/000851874.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 19 fev. 2022.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTO, Boris (org.). *O Brasil republicano, v. 11: economia e cultura (1930-1964)*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

FILHO, Luiz Vianna. *O negro na Bahia: um ensaio clássico sobre a escravidão*. Rio de Janeiro/São Paulo: José Olympio editora, 1946.

FOLHA DE SÃO PAULO. *Discriminação a homossexuais gera polêmica*. 09 jun. 1987. Disponível em: <https://acervo.folha.com.br/index.do>. Acesso em: 23 nov. 2021.

FRANCO, Bruna de Mello; VICENTE, Maximiliano Martin. Religião e negacionismo no cenário da pandemia da COVID-19. *Revista Relegens Thréskeia*, [s.l.], v. 10, n. 2, p. 78-99, 2021. p. 96 Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/82400/45298>. Acesso em: 14 mar. 2022

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

GARRIDO, Joan del Alcàzar (coord.). *Historia contemporánea de America*. València: Universitat de València, 2007.

GEULEN, Christian. *Breve historia del racismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

GIBBON, Edward. *Os cristãos e a queda de Roma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GINSBURG, Salomão. *Um judeu errante no Brasil*. Rio de Janeiro: JUERP, 1970.

GONZALEZ, Justo L. *Historia del cristianismo, Tomo 1: desde la era de los mártires hasta la era de los sueños frustrados*. Miami: Editorial Unilit, 2008.

GONZALEZ, Justo L. *Historia del pensamiento cristiano, Tomo 1: desde los orígenes hasta el Concilio de Calcedonia*. Nashville: Editorial Caribe, 2000.

GORENDER, Jacob Goreneder. *O escravismo colonial*. São Paulo: Editora Ática, 1980.

GROSGOUEL, Ramon. *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*. *Revista Sociedade e Estado*. v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6078>. Acesso em: 28 jun. 2021.

GROSGOUEL, Ramón. *The modern/colonial/capitalist world system in the twentieth century*. Londres: Greenwood Press, 2002.

GRUDEM, Wayne. *A pobreza das nações*. São Paulo: Vida Nova, 2016.

GUHA, Ranajit (edit.). *Subaltern Studies I: writings on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press, 1982.

GUHA, Ranajit. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica, 2002.

HART, William D. *Edward Said and the religious of culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

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

HAYNES, Stephen R. *Noah's Curse: the Biblical Justification of American Slavery*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

HEADRICK, Daniel. *El poder y el Imperio*. Barcelona: Editorial Crítica, 2011.

HEINSFELD, Adelar. *O barão e o cardeal: Rio Branco e a conquista do cardinalato para o Brasil*. Passo Fundo, RS: PPGH/UPF, 2012.

HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja no Brasil-Colônia (1550-1800)*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994.

HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der; BROD, Benno. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: primeira época, período colonial*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HOWARD, Tyrone C. *Black Male(d): Peril and promise in the education of african American males*. New York: Teachers College press, 2014.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo 2010: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião*. [s.l.], 29 jun. 2012. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/pt/noticias-censo?view=noticia&id=1&idnoticia=2170&t=-censo-2010-numero-catolicos-cai-aumenta-evangelicos-espíritas-sem-religiao>. Acesso em: 15 fev. 2022.

ISASI-DÍAZ, Ada Maria; MENDIETA, Eduardo (edit.). *Decolonizing epistemologies: Latina/o theology and philosophy*. New York: Fordham university press, 2012.

JORNAL DO BRASIL. *As cartas de Rondon a Vilas Boas*. 22 jul. 1997. Disponível em: [http://memoria.bn.br/DocReader/030015\\_11/213443](http://memoria.bn.br/DocReader/030015_11/213443). Acesso em: 03 maio. 2022.

JORNAL DO BRASIL. *Bíblia da Constituinte fecha com última seção*. Rio de Janeiro, 03 set. 1988, 1º Caderno. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>. Acesso em: 23 nov. 2021.

JORNAL DO BRASIL. *Censura da Câmara não permite nu artístico*. Rio de Janeiro, 07 abr. 1988, 1º Caderno. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>. Acesso em: 23 nov. 2021.

JORNAL DO BRASIL. *Cerrado combate ao preconceito de raça ou de cor*. Rio de Janeiro, 18 jul. 1850. Disponível em: [http://memoria.bn.br/DocReader/030015\\_07/4319](http://memoria.bn.br/DocReader/030015_07/4319). Acesso em: 14 abr. 2022.

JORNAL DO BRASIL. *Notas e comentários*. Rio de Janeiro, 26 jan. 1961. Disponível em: [http://memoria.bn.br/DocReader/030015\\_08/14684](http://memoria.bn.br/DocReader/030015_08/14684). Acesso em: 25 abr. 2022.

JORNAL DO COMMERCIO. *Plenário aprova mais 4 súmulas vinculantes*. Rio de Janeiro, 12 mar. 2015. Direito & Justiça, p. B-5. Disponível em: [http://memoria.bn.br/docreader/364568\\_20/16951](http://memoria.bn.br/docreader/364568_20/16951). Acesso em: 01 mar. 2022.

JÜRGASCH, Thomas. *Christians and the invention of paganism*. In: SALZMAN, Michele Renee; SAGHY, Marianne; TESTA, Rita Lizzi (edit.). *The late Roman Empire: Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*. Cambridge: Cambridge Press, 2016.

KAPLAN, M. Lindsay. *Figuring racism in medieval christianity*. New York: Oxford University Press, 2018.

KEMPF, Arlo (Edit.). *Breaching the colonial contract: Anti-Colonialism in the US and Canada*. Springer. Ontario, 2009.

KEOGH, Dermot (edit.). *Church and politics in Latin America*. New York: Palgrave Macmillan, 1990.

KIDSON, Peter. *O mundo da arte: mundo medieval*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1979.

KRAMER, Lloyd. *Nationalism in Europe and America: Politics, Cultures, and Identities Since 1775*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011.

KRISHNASWAMY, Revathi; HAWLEY, John C. *The postcolonial and the global*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

LE GOFF. *As raízes medievais da Europa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LENIN, Vladimir Ilitch. *O imperialismo: fase superior do capitalismo*. São Paulo: Centauro, 2010.

LENZENWEGER, Josef; STOCKMEIER, Peter; AMON, Karl; ZINNHOBLE, Rudolf. *Historia de la Iglesia Católica*. Barcelona: Editorial Herder, 1989.

LEONARD, Emile-Guillame. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e de história social*. Rio de Janeiro e São Paulo: JUERP/ASTE, 1981.

LESSA, Antônio Carlos. *História das relações internacionais: a Pax Britannica e o mundo do século XIX*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LIMA, Paula Miranda. *O direito das famílias contemporâneo e a perspectiva da Frente Parlamentar Evangélica: tensões e horizontes*. Dissertação (mestrado em Ciências das Religiões) – Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2019. Disponível em: <http://bdtd.faculdadeunida.com.br:8080/jspui/handle/prefix/349>. Acesso em: 22 jun. 2022.

LOGAN, Camille. *Body politics and the experience of blackness within the field of education*. In: DEI, George J. Sefa; SIMMONS, Marlon (edit.). *Fanon & education: thinking Through pedagogical possibilities*. New York: Peter Lang Publishing, 2010.

MACKENZIE, John M. *Orientalism: history, theory and arts*. Manchester; New York: Manchester University Press, 1995.

MAGDOFF, Harry. *Imperialism: from the colonial age to the present*. New York: Monthly Review Press, 1978.

MAPRIL, José; BLANES, Ruy; GIUMBELLI, Emerson; WILSON, Erin K (Edit.). *Secularism in a postsecular age?* Cham: Palgrave Macmillan, 2017.

MARANHÃO, Fº. Eduardo Meinberg de Albuquerque (org.). *Ensino religioso: desafios e perspectivas*. Florianópolis: AMAR; FOGO, 2021.

MARROUCHI, Mustapha. *Edward Said at the limits*. New York: State University of New York Press, 2004.

MARTIN, Leonard. *The Call to do Justice: Conflict in the Brazilian Catholic Church, 1968-79*. In: KEOGH, 1990.

MARTÍNEZ, María Elena. *Genealogical fictions: limpeza de sangue, religion and gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2008.

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

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Celeste porvir*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

MIGNOLO, Walter (edit.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación em el debate intelectual contemporâneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.

MIGNOLO, Walter. Decolonialidade como caminho para a cooperação. [Entrevista concedida a] Luciano Gallas. *IHU Online*. [n.p.]. [n.l.]. 04 nov. 2013, Edição 431. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5253-walter-mignolo>. Acesso em: 09 abr. 2022.

MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Argentina: Ediciones del signo, 2010.

MIGNOLO, Walter. *Interculturalidade, descolonização do Estado e do conhecimento*. Buenos Aires: Del Signo, 2006.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

MIGNOLO, Walter; ESCOBAR, Arturo (edit.). *Globalization and the colonial option*. London/New York: Routledge, 2013.

MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine E. *On decoloniality: concepts, analytics, práxis*. Durham: Duke University Press, 2018.

MOA, Pío. *La Reconquista y España*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2018.

MONTERO, Paula. Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro. *Revista Cultura Y Religión*, [s.l.], v. 7, n. 2, p. 13-31, 2013. Disponível em: <https://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/revistaculturayreligion/article/view/385>. Acesso em: 16 mai. 2022.

MORAES, Antonio Carlos Robert. *Bases da formação territorial do Brasil: o território colonial brasileiro no “longo” século XVI*. São Paulo: Annablume, 2011.

MORAES, Antonio Carlos Robert. *Território e história do Brasil*. São Paulo: Annablume, 2005.

NATIVE WEB. *The Bull Romanus Pontifex (Nicholas V), January 8, 1455*. Disponível em: <https://www.nativeweb.org/pages/legal/indig-romanus-pontifex.html>. Acesso em: 19 out. 2021.

NAYAR, Pramod K. *Frantz Fanon*. London. New York: Routledge, 2013.

NAYAR, Pramod K. *The Postcolonial Studies Dictionar*. Malden: Wiley Blackwell, 2015.

O APÓSTOLO. *Doutrina pentecostista*. Florianópolis, 1º jan. 1942. Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>. Acesso em: 22 fev. 2022.

O APÓSTOLO. *Não estava certo!* Florianópolis, 15 nov. 1942, p. 3). Disponível em: <http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital>. Acesso em: 22 fev. 2022.

O GLOBO. *Postagem de Malafaia chamando vacinação infantil de “infanticídio” é removida*. 11 jan. 2022. Disponível em: <https://blogs.oglobo.globo.com/sonar-a-escuta-das-redes/post/postagem-de-malafaia-chamando-vacinacao-infantil-de-infanticidio-e-removida.html>. Acesso em: 14 mar. 2022.

O JORNAL BATISTA. *O ensino religioso nas escolas*. Rio de Janeiro, 07 mai. 1931. Disponível em: <http://acervo.batistas.com/>. Acesso em: 20 jan. 2022.

O JORNAL BATISTA. *Pastoras, graças a Deus!* Rio de Janeiro, 16 fev. 2014. Disponível em: <http://acervo.batistas.com>. Acesso em: 02 mar. 2022.

O JORNAL. *Explorando os crentes*. 22 jul. 1930, p. 6. Disponível em: [http://memoria.bn.br/DocReader/110523\\_03/3235](http://memoria.bn.br/DocReader/110523_03/3235). Acesso em: 25 abr. 2022.

O PURITANO. *A religião dos africanos I: o homem africano*. Rio de Janeiro, 04 mar. 1909, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/128414/2561>. Acesso em: 26 abr. 2022.

O PURITANO. *Fatos e comentos*. Rio de Janeiro, 10 mar. 1948, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/128414/5933>. Acesso em: 20 jan. 2022.

OLIVEIRA, David Mesquiati de. *Manual de normas para trabalhos acadêmicos*. Vitória: UNIDA, 2020.

OLIVEIRA, Erick Cruz Padilha; OLIVEIRA, David. Fundamentalismo religioso: uma chave para entender o programa “Escola sem Partido”. *Plural*, v. 28, n. 1, p. 259-278, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/179875>. Acesso em: 14 mar. 2022.

ORTIZ, Alexandre. *Decolonialidad de la educación: emergencia/urgencia de una pedagogia decolonial*. Santa Marta: Universidad del Magdalena, 2018.

OSTERHAMMEL, Jürgen; Jansen, Jan C. *Colonialismo: historia, formas, efectos*. Madrid, Siglo XXI, 2019.

OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

PADRÓN, Francisco Morales. *Historia del descubrimiento y Conquista de América*. Madrid: Editora Nacional, 1981.

PASSOS, João Décio; USARKI, Frank. *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

PHARR, Clyde (Edit.). *The Theodosian Code and novels and the Sirmondian Constitutions, Volume I*. New Jersey: Princeton University press, 1952.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira. *Ciladas da diferença*. São Paulo: Ed. 34, 1999.



PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

PINSKY, Carla Bassanezi; PINSKY, Jaime (Org.). *História da cidadania*. São Paulo: Contexto, 2005.

PIRENNE, Henry. *Historia económica y social de la Edad Media*. Fondo de cultura económica. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1975.

PLAZAOLA, Juan. *Historia del arte cristiano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.

PODER 360. *De tímido jornalista a Black Ustra: Sérgio Camargo coleciona controvérsias antes de Bolsonaro*. [s.l.], 20 nov. 2021. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/brasil/de-timido-jornalista-a-black-ustra-sergio-camargo-coleciona-controversias-antes-de-bolsonaro/>. Acesso em: 15 abr. 2022.

PODER 360. *Manifesto à nação*. [s.l.], 24 out. 2018. Disponível em: <https://static.poder360.com.br/2018/10/Manifesto-a-Nacao-frente-evangelica-outubro2018.pdf>. Acesso em: 26 nov. 2021.

PRADO JR, Caio. *Evolução política do Brasil: Colônia e Império*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007.

PRAGMATISMO POLÍTICO. *Governo justifica apoio a festival de jazz: “objetivo da música deve ser glorificar a Deus”*. [s.l.], 13 jul. 2021. Disponível em: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2021/07/governo-justifica-falta-de-apoio-a-festival-de-jazz-objetivo-da-musica-deve-ser-glorificar-deus.html>. Acesso em: 14 mar. 2022

PRASHAD, Vijay. *The darker nations: A people's history of the Third World*. New York: The New Press, 2007.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. In: LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

QUIJANO, Anibal. *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. Revista del Instituto Indigenista Peruano, vol. 13, n. 29, Lima, 1992. Disponível em: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2020.

QUIJANO, ANIBAL. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014.

RAMOS, Luis García-Guijarro. *Papado, cruzadas y órdenes militares: siglos XI-XIII*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.

REA, Tony, WRIGHT, John. *International relations: 1914-1995*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

RÊGO, António da Silva. *O Padroado Português do Oriente*. Lisboa: Editorial Ática, 1940.

RETAMAR, Roberto Fernández. *Pensamiento anticolonial de nuestra América*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2016.

REVISTA FÓRUM. *Intolerância religiosa: veja reações criminosas de ódio ao enredo campeão sobre Exu*. [s.l.], 26 abr. 2022. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/brasil/2022/4/26/intolerancia-religiosa-veja-reaes-criminosas-de-odio-ao-enredo-campeo-sobre-exu-113539.html>. Acesso em: 02 mai. 2022.

RIBEIRO, Darcy. *O dilema da América Latina: estruturas de poder e forças insurgentes*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1988.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Ambiguidades e insuficiências: uma análise da área ensino religioso na base nacional comum curricular. *Revista Caminhos. Revista de Ciências da Religião*, Goiânia, v. 18, p. 79-94, 2021. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7840/4976>. Acesso em: 23 mar. 2022.

RIETH, Ricardo Willy. Literatura e teologia no pensamento e na obra de Lutero. In: HEIMANN, Leopoldo (org.). *Lutero, o escritor*. Canoas: Ed. ULBRA, 2005.

ROCHA, Abdruschin Schaeffer; ZABATIERO, Júlio. Epistemologia decolonial na literatura profética do Antigo Israel. *Revista Brasileira de História das Religiões*, [s.l.], a. 14, n. 40, p. 143-190, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/56793>. Acesso em: 14 mai. 2021

ROMAG, Dagoberto. *Compêndio da história da Igreja – v.2*. Rio de Janeiro: Vozes, 1950.

RYAN, David. Anticolonialism and anti-imperialism. In: PAGE, Melvin Eugene, SONNENBURG, Penny M. (edit.). *Colonialism: an international, social, cultural, and political encyclopedia*. California: ABC Clio, 2003.

SÁ, Isabel dos Guimarães. *Estruturas eclesiais e ação religiosa*. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada. *A expansão marítima portuguesa, 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, 2010.

SAID, Dajja. *Tribute to my father*. In: GHAZOUL, Ferial J. (edit.). *Edward Said and critical decolonization*. Revised Edition. Cairo: American University in Cairo Press, 2007.

SAID, Edward. *A window on the world*. In: THE GUARDIAN. [s.l.], 02 ago. 2003. Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/2003/aug/02/alqaida.highereducation>. Acesso em: 24 set. 2020.

SAID, Edward. *Culture and imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.

SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SAID, Edward. *Reflections on exile and other essays*. Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

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

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

SÃO PAULO (cidade). Secretaria Geral Parlamentar. *Resolução nº 115, de 30 de abril de 1887*. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/repositorio/legislacao/resolucao/1887/resolucao-115-30.04.1887.html>. Acesso em: 14 abr. 2022.

SÃO PAULO (cidade). Secretaria Geral Parlamentar. *Resolução nº 43, de 18 de junho de 1884*. Disponível em: <https://www.al.sp.gov.br/repositorio/legislacao/resolucao/1884/resolucao-43-18.06.1884.html>. Acesso em: 14 abr. 2022.

SAVIANI, Dermeval. *A nova lei da educação: trajetórias, limites e perspectivas*. Campinas, SP: Autores associados, 2011.

SEED, Patricia. *Cerimônias de posse na conquista europeia do Novo Mundo (1492-1640)*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

SHOHAT, Ella; STAM, Robert. *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SICROFF, Albert A. *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII*. Madrid: Tautus Ediciones, 1985.

SILVA, Diana Melo. Gênero e orientação sexual na base nacional comum curricular. *Anais Educon 2020*, São Cristóvão. v. 14, n. 5, p. 2-17, 2020. Disponível em: [http://anais.educonse.com.br/2020/genero\\_e\\_orientacao\\_sexual\\_na\\_base\\_nacional\\_comum\\_curricular\\_gend.pdf](http://anais.educonse.com.br/2020/genero_e_orientacao_sexual_na_base_nacional_comum_curricular_gend.pdf). Acesso em: 15 mar. 2022

SILVA, Laicy Leni Pereira Gomes. *Gênero e religião: mulheres da Congregação cristã no Brasil*. Dissertação (mestrado em ciências das religiões) – Faculdade Unida de Vitória, Vitória, 2018. Disponível em: <http://btd.faculdadeunida.com.br:8080/jspui/bitstream/prefix/275/1/TCC%20-%20Laicy%20Leni%20Pereira%20Gomes%20Silva.pdf>. Acesso em: 02 mar. 2022

SIMON, Edith. *A Reforma*. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editora, 1971.

SINGH, Amritjit; SMITDT, peter (edit.). *Postcolonial theory and the United States: race, ethnicity and literature*. Mississippi: University Press Mississippi, 2000.

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

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

SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL (SBB). *João Ferreira de Almeida*. [s.l]. Disponível em: <https://biblia.sbb.org.br/a-biblia-em-portugues/joao-ferreira-de-almeida>. Acesso em: 09 nov. 2021.

SOUZA, Bertoni de Oliveira. O Pentecostalismo na história brasileira: problemas de periodização e enfoques teórico-metodológicos. *Revista Brasileira de História das Religiões*. v. 8, n. 22, p. 25-38, 2015. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/27897>. Acesso em: 19 fev. 2022.

THOMPSON. Edward. *A romans and barbarians: The Decline of the Western Empire*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1982.

TORRES, Maycon Rodrigo da Silveira; MARTINS, Natasha. Intolerância religiosa e a demonização de religiões de matriz africana na “pandemônia”. *Revista Relegens Thréskeia*, [s.l.], v. 10, n. 1, p. 301-319, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/79296/44136>. Acesso em: 15 mai. 2022.

TRATADO DE AMIZADE, COMMERCIO, E NAVEGAÇÃO ENTRE SUA ALTEZA REAL O PRINCIPE REGENTE DE PORTUGAL E SUA MAGESTADE BRITANNICA. ASSIGNADO NO RIO DE JANEIRO EM 19 DE FEVEREIRO DE 1810. Lisboa, [s.n.], [s.d.], p. 18. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7405?locale=en>. Acesso em: 07 nov. 2021

TRIBUNA DA IMPRENSA. *Ex-comandante da Amazônia pede prioridade para a região*. Rio de Janeiro, 11 out. 1993. Disponível em: [http://memoria.bn.br/DocReader/154083\\_05/21280](http://memoria.bn.br/DocReader/154083_05/21280). Acesso em: 13 mai. 2022.

UBIÑA, José Frenandez; SOTOMAYOR, Manuel. *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*. Madrid: Editorial Trotta: Universidad de Granada, 2003.

UOL, *Exclusivo: Bancada Evangélica é fiel a Bolsonaro em 89% das votações*. [s.l.], 25 out. 2020. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/area/governo/bancada-evangelica-e-fiel-a-bolsonaro-em-89-das-votacoes-2/> Acesso em: 26 nov. 2021.

UOL. *Bolsonaro: “quilombola não serve nem para procriar”*. [s.l.], 05 abr. 2017. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/projeto-bula/reportagem/bolsonaro-quilombola-nao-serve-nem-para-procriar/>. Acesso em: 14 abr. 2022.

UOL. *Mourão diz que país herdou “indolência” do índio e “malandragem” do negro*. [s.l.], 06 ago. 2018. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/area/pais/mourao-diz-que-pais-herdou-indolencia-do-indio-e-malandragem-do-negro/>. Acesso em: 01 abr. 2022).

UOL. *Mourão se filia ao Republicanos com discurso conservador e de apoio a Bolsonaro*. [s.l.], 16 mar.2022. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/area/governo/mourao-se-filia-ao-republicanos-com-discurso-conservador-e-de-apoio-a-bolsonaro/>. Disponível em 14 abr. 2022.

UOL. *Sem previsão no orçamento, censo não será realizado em 2021*. [s.l.], 23 abr. 2021. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/temas/economia/sem-previsao-no-orcamento-censo-nao-sera-realizado-em-2021/>. Acesso em: 18 abr. 2022.

VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil colonial: 1500-1808*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VAN DIJK, Teun A. (Coord.). *Racismo y discurso en America Latina: una introducción*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.

VAN DOMMELEN, Peter. *Material Culture and postcolonial theory in colonial situations*. In: TILLEY, Christopher (edit.). *Handbook of Material Culture*. Londres: Sage Publications, 2006.

VIEIRA, Antônio. *Sermões: Tomo I*. São Paulo: Hedra, 2001.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O sistema mundial moderno, vol. I*. Porto: Edições Afrontamento, 1974.

WASHINGTON POST. *Text of President Bush's 2002 State of the Union Address*. [s.l.], 29 jan. 2002. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/wp-srv/onpolitics/transcripts/sou012902.htm>. Acesso em: 30 set. 2020.

ZEA, Leopoldo (coord.). *América Latina en sus ideas*. Ciudad del Mexico/Buenos Aires/Madrid: Siglo XXI, 2006.

