

RELIGIÕES AFRICANAS E O CATOLICISMO NAS ORIGENS DO BRASIL.

Rafael Egidio Leal e Silva

Universidade Estadual de Maringá, Mestrando do Programa de Pós Graduação em Psicologia. Docente da Faculdade de Astorga (Faast). E-mail: lealesilva@gmail.com.

RESUMO

O objetivo deste texto é analisar as relações entre o Catolicismo e as religiões Afro-brasileiras na colonização do Brasil. Questionamos assim a forma que o colonizador português, imbuído da busca do lucro e da aventura, e também da fé e da evangelização, lidou com o escravo negro e suas crenças. A presente discussão é importante para compreendermos não apenas os rumos que a religião e a fé tiveram no Brasil, mas também a forma de sociabilidade que se estabeleceu advinda das relações sociais no processo colonizador. A partir do referencial de autores como Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro, Roger Bastide e Luiz Mott buscaremos mostrar como ocorreu o encontro de tais culturas no ambiente da colonização e da escravidão e como isto repercutiu na formação do brasileiro.

Palavras-chave. Religiões. Colonização. Brasil.

AFRICAN RELIGIONS AND CATHOLICISM IN THE ORIGINS OF BRAZIL.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to analyze the relationship between Catholicism and Afro-Brazilian religions in the colonization of Brazil. We question the way the Portuguese colonists, imbued with the pursuit of profit and adventure, and also of faith and evangelization, dealt with the black slave and his beliefs. This discussion is important to understand the ways of religion and faith in Brazil, and also a form of sociability that was established from the social relations in the colonizing process. By reference to authors like Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro, Roger Bastide and Luiz Mott we'll discuss the encounter of European and African culture during colonization and slavery and how this impacted on the formation of the Brazilian people.

Keywords. Religions. Colonization. Brazil.

INTRODUÇÃO E JUSTIFICATIVA

A simples constatação que as práticas religiosas no Brasil, principalmente no catolicismo possuem características peculiares de outros países, no que tange ao sincretismo, e até mesmo em pequenas superstições que os fiéis fazem no dia-a-dia são indícios que nos levam a questionar o rumo que a religião teve em nossa sociedade, em perspectiva histórica. Desta forma, é no processo de colonização de nossas terras pelo povo lusitano que podemos questionar tal origem. O processo colonizatório e civilizatório implicou em relações muito próximas e diferenciadas com o escravo negro que, além de ser instrumento para o ganho econômico, também deveria ser evangelizado para ter sua alma salva pela fé cristã. Assim, questionamos a forma que o colonizador português, imbuído da busca do lucro e da aventura, e também da fé e da evangelização, lidou com o escravo negro e suas crenças. A presente discussão é importante para compreendermos não apenas os rumos que a religião e a fé tiveram no Brasil, mas também a forma de sociabilidade que se estabeleceu advinda das relações sociais no processo colonizador.

OBJETIVO

O objetivo deste texto é discutir, através de comentadores, as relações entre o Catolicismo e as religiões Afro-brasileiras na colonização do Brasil.

METODOLOGIA

Pesquisa de caráter bibliográfico. O texto ora apresentado é resulta da investigação em textos das áreas de Antropologia, História e do Pensamento Social Brasileiro, que tenham como tema a problematização da formação histórica e social do Brasil e o papel da religião no processo de Colonização, de forma que podemos

questionar a relação de tais conceitos e seu papel na sociedade brasileira.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Um problema que se coloca ao pensarmos a expansão ultramarina lusitana, e a colonização das terras brasileiras pelos portugueses é até que ponto esta foi uma empreitada pela expansão econômica ou pela expansão da fé. Os portugueses, movidos pelo espírito da aventura na conquista do novo, ao se lançar ao mar e a todos os seus perigos não tinham em si apenas as riquezas que compensassem tal audácia, mas também a sua fé fervorosa que a tudo lhes ajudaria nestas empresas. Aos “argonautas” portugueses é muito difícil diferenciar os elementos militar, comercial e religioso, pois estavam os três indelevelmente presentes em sua jornada: “O grosso da população das naus da Carreira da Índia era constituída pro mareantes e militares e também por pequenos núcleos de mercadores profissionais e de religiosos” (COELHO, 2001, p. 91). A forte presença militar mostra a importância das navegações e principalmente, das conquistas, para o Reino de Portugal. Conquistas tanto econômicas, que sustentavam o Rei e sua nobreza, e religiosas para o Reino cristão de Portugal que, através do Padroado Régio, fazia com que o chefe da Igreja Católica em Portugal fosse o seu Rei. Desta forma, a figura do comerciante e do clérigo a lado da força militar em suas caravelas e naus revela a intenção do reino: riquezas e almas a serem salvas pela fé cristã.

Assim, a expansão portuguesa foi, concomitantemente, um empreendimento universalizador, tanto ao buscar riquezas em outros pontos do mundo conhecido (e desconhecido) mas principalmente ao levar a palavra de Cristo como forma de estabelecimento da ordem. A chegada, no entanto, nos mundos

desconhecidos fez com que o português se defrontasse com uma realidade jamais imaginada, povos, línguas, costumes que desafiavam toda compreensão do mundo possível até então. A própria fé era questionada, pois a evangelização deveria ser repensada.

A universalidade deste orbe se viu ameaçada com a descoberta de regiões enormes, brutas, selvagens, *naturais*, cujas populações não falavam língua cristã, não conheciam a Deus, em tudo destoando dos fiéis. Afrontava-se a verdade! Era preciso que se lhes anunciassem as forças adversas, sob o jugo do espírito do mal, e se lhes anunciasse a salvação. (PAIVA, 2006, p. 23).

Devemos assim pensar a expansão ultramarina e a conquista das novas terras em um contexto de Modernização do mundo ocidental. A modernidade nasceu de mudanças radicais em relação à Idade Média. Tais transformações, muitas vezes abruptas e bastante violentas, se deram, entretanto, lentamente, ao longo de muitos anos. A religião também passou por mudanças fundamentais:

Os aspectos para os quais estamos a indicar nos dão a oportunidade de apontar para mais um aspecto da religião na Modernidade. Creio que se pode afirmar que, na Pré-modernidade, a religião é ar que se respira. A pessoa nasce, vive e morre na religião. Não se concebe vida sem batismo, casamento e enterro não-cristãos. A religião está organicamente ligada à sociedade. A religião é forte, mas a *instituição* religiosa é fraca. Na Modernidade, isso vai ser diferente. Aqui a religião é questão de opção, pois a conversão é abandono da tradição. Deixa-se a lei dos pais para entrar na lei dos crentes. Daí brota e surge a importância da comunidade institucional. Ela é instituição em oposição a outras instituições e também

em relação ao mundo. (DREHER, 2007, p. 193).

O que é importante aqui refletirmos, entretanto, é que tais transformações não se deram pacificamente, nem homoganeamente no continente europeu. A modernidade não foi uma opção fácil, comparada com o edifício medieval, construído em torno do cristianismo católico. Assim, a despeito do comércio ter se desenvolvido em Portugal tornando-se razão de Estado, a questão religiosa, e mesmo a científica (duas revoluções, conforme veremos na próxima citação), não foi superada, por uma opção cautelosa:

Pois os ingleses compraram o pacote “moderno”, convertendo-se talvez nos mais “modernos” dos europeus, a despeito, ou devido ao fato, de terem evitado a elegância racionalista francesa e a metafísica compensatória alemã. Os ibéricos foram mais cautelosos. Acompanharam as questões-chaves durante o final da Idade Média e então, no umbral da modernidade, mantiveram suas posições. Não, a metáfora é incorreta. Eles não cavaram simplesmente trincheiras, mas retrocederam, por razões circunstanciais, ante as implicações últimas das duas revoluções. (MORSE, 1988, p. 28-9).

Assim, podemos observar que a opção pela Modernidade ocorreu de forma diferente em cada povo ou nação. Cabe aqui a célebre reflexão marxiana que os homens fazem sua história, mas muitas vezes não a fazem de acordo com sua consciência. Mas pelo menos no caso dos portugueses, o intenso avanço econômico não implicou no abandono da religião como norteadora de seus caminhos. Pelo contrário, embarcar em um navio e enfrentar um mar de incertezas era, ao mesmo tempo e em igual

medida, uma aventura econômica e a busca da redenção pela fé.

Aliás, um parêntese aqui se faz necessário. Como compreender o “esforço da colonização”? Sérgio Buarque de Holanda, em **Raízes do Brasil**, nos informa que tal esforço não se constituiu em “um empreendimento metódico e racional, não emanou de uma vontade construtora e enérgica: fez-se com desleixo e certo abandono. Dir-se-ia mesmo que se fez apesar de seus autores” (HOLANDA, 2006, p. 43). Tal concepção decorre da atuação do lusitano como aventureiro, conforme dissemos acima. Ainda segundo Holanda, o “espírito” da aventura tem as seguintes características:

Por outro lado, as energias e esforços que se dirigem a uma recompensa imediata são enaltecidos pelos aventureiros; as energias que visam à estabilidade, à paz, à segurança pessoal e os esforços sem perspectiva de rápido proveito material passam, ao contrário, por viciosos e desprezíveis para eles. Nada lhes parece mais estúpido e mesquinho do que o ideal do trabalhador. (HOLANDA, 2006, p. 44).

Desta forma, ainda que o compromisso religioso tenha sido essencial na atuação do português, seu espírito de aventura determinou, inclusive, a forma de religiosidade praticada. Se o encontro com novos povos o obrigou a reconstituir a ordem universal de acordo com sua visão, tal reconstituição se deu apenas no plano formal, conforme podemos ver no comentário de Paiva sobre o encontro do português com os nativos do novo mundo:

Não se perguntava, a esta época, se os ouvintes tinham condição de entender o que se passava, tão evidente era a necessidade da cristianização, tão evidente a naturalidade da sobrenatureza. O importante era a execução aparente, legal, pública, da anexação dos

novos territórios, compreendido evidentemente o batismo dos seus habitantes. A ação externa significava (era sinal de) a conversão: a realidade se tornava **outra**, ainda que não se percebesse de imediato toda a sua consequência. Uma vez batizados, os atos que contradissem a fé cristã expressariam tão somente distorção individual da vontade e, não mais, disformidade total da realidade, disformidade coletiva. Disposições especiais se atuariam para sanar a situação individual, mas a ordem estaria preservada. Salvava-se o orbe cristão, preservava-se sua estrutura, permanecia o equilíbrio. (PAIVA, 2006, p. 23).

Assim, a conquista portuguesa era uma busca desenfreada pela ordem, sob o signo contraditório da aventura. A conquista do território tinha por escopo resgatar o equilíbrio quebrado pela ignorância de Deus do gentio, regenerando assim a ordem universal por Ele instituída. “Esta regeneração se fazia mediante a conquista territorial, único meio de abalar eficazmente as estruturas da antiordem. Com a força militar, vinham os sacerdotes missionários e todas as demais camadas da sociedade cristã” (PAIVA, 2006, p. 27). Desta forma, a violência do processo colonizatório teve esta característica a de ser uma expansão religiosa. “Repetiu-se na América, entre portugueses disseminados por um território vasto, o mesmo processo de unificação que na Península: cristãos contra infiéis” (FREYRE, 2006, p. 269). A escravidão negra também pode ser entendida neste contexto, de exploração (extremamente violenta) econômica mas com vistas à regeneração religiosa, daí Freyre considerar o português como um contemporizador, sem “ideais absolutos, nem preconceitos inflexíveis” (FREYRE, 2006, p. 265):

O escravocrata terrível que só faltou transportar da África para a América, em navios imundos,

que de longe se adivinhavam pela inhaca, a população inteira de negros, foi por outro lado o colonizador europeu que melhor confraternizou com as raças chamadas inferiores. O menos cruel nas relações com os escravos. (FREYRE, 2006, p. 265).

Claro que não podemos esquecer o grau de violência da escravidão. Por si somente, ela opera com uma potência desumanizadora, com o fim de transformar homens em bens.

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

A desumanização passa por todos os aspectos, inclusive nas crenças dos escravizados, que passam a ser inferiorizadas. Aos índios, o português reservou a catequese, para que lhe fossem salvas as almas. Aos negros, o castigo, por poderem, mas terem conhecido a verdade cristã. A religião africana tornou-se, na expressão de Bastide, “uma subcultura de grupo” (BASTIDE, 1971, p. 113). No entanto, se era função da Igreja cuidar pela expansão da fé e da salvação das almas nos trópicos, como dissemos acima, na prática, uma outra igreja estabeleceu no Brasil:

Mas a igreja que age na
formação brasileira,

articulando-a, não é a catedral com o seu bispo a que se vão queixar os desenganados da justiça secular; nem a igreja isolada e só, ou de mosteiro ou abadia, onde se vão açoiar criminosos e prover-se de pão e restos de comidas mendigos e desamparados. É a capela de engenho. Não chega a haver clericalismo no Brasil. Esboçou-se o dos padres da Companhia para esvair-se logo, vencido pelo oligarquismo e pelo nepotismo dos grandes senhores de terras e escravos. (FREYRE, 2006, p. 271).

Este teórico do pensamento social brasileiro chega a nos informar que “em certas zonas do interior de Pernambuco, tradições maliciosas atribuem aos antigos capelães de engenho a função útil, embora nada seráfica, de procriadores” (FREYRE, 2006, p. 272). Assim, as relações sociais foram bastante complexas, onde a violência operava-se nos mais variados níveis, mas também a sociabilidade entre os seres humanos daquele contexto. Como as instituições - Estado e Igreja – eram enfraquecidas diante da aventura da colonização, as relações sociais também tornaram-se mais plásticas. Dentro dos engenhos, estabeleceu-se uma relativa adaptação entre os povos:

O catolicismo das casas-grandes aqui se enriqueceu de influências muçulmanas contra as quais tão impotente foi o padre-capelão quanto o padre-mestre contra as corrupções do português pelos dialetos indígenas e africanos. [...] A esta altura apenas queremos salientar a atuação cultural desenvolvida na formação brasileira pelo islamismo, trazido ao Brasil pelos escravos malês.

[...] Os Nagô, por exemplo, do reino de Iorubá, deram-se ao luxo de importar, tanto quanto os maometanos, objetos de culto religioso e de uso pessoal. (FREYRE, 2006, p. 395).

Destas citações podemos refletir sobre dois principais aspectos da formação da sociedade brasileira. Primeiramente que o mesmo português que, conforme vimos acima, embarcou em um ato de fé nas aventuras da colonização, ao chegar aos trópicos acabou por transformar-se. A luta pela sobrevivência, e mesmo a cupidez ao lucro (que suplantou a necessidade da salvação de sua alma) fez que os colonizadores adaptassem ao novo mundo, aprendendo a negociar suas crenças na relação com outros povos, ou, em casos mais extremos a abrir mão de aspectos fundamentais de sua religiosidade, como os casos relatados de poligamia que os lusitanos assumiam com as índias (uma forma de conseguir negociar mais facilmente com seus “parentes”).

Outro aspecto fundamental é a tese freyriana que houve uma contemporização (sob a visão portuguesa) dos três povos que formaram o Brasil: brancos, negros e índios. Ou seja, em alguma medida essas três etnias harmonizaram-se socialmente, dissolvendo seus conflitos, o que ocasionaria uma pretensa “democracia racial” em nosso território. No entanto, para além da crítica à essa noção (ver, por exemplo, VENTURA, 2000, p. 11), é importante observarmos que configurou-se em nossa sociedade espaços sociais distintos para esses povos, onde aí sim cada uma das etnias tornou-se preponderante, criando um verdadeiro campo de ação próprio. Assim, ao branco lusitano ficou o espaço da Casa-grande, ou seja, o mando, a racionalidade, a administração e a política, e todos os demais atributos que daí decorrem. Para o índio, fica o espaço da emoção, do saudosismo pueril do bom selvagem: quanto mais afastado da sociedade moderna, melhor (para ele e para nós). Para o negro, ficou o espaço do trabalho desvalorizado, do corpo, da dança e da música primitiva mas sedutora, do esporte. Em cada um desses espaços, de fronteiras ora bem definidas, ora

voláteis, existem regras de ação e aceitação, e são a relação destas regras que configurariam o espaço pretensamente harmônico de nossa sociedade.

Isto por que tais relações sempre estão no plano da violência e da desumanização. Mas não foi uma violência institucionalizada, mas sim pessoal, individual, onde cada um violentava o outro com as armas que dispunha, o que nos causa espanto e incomodo ao observarmos que as armas dos negros eram, muitas vezes, o suicídio e a auto-mutilação:

O suicídio é uma forma de resistência à cultura do branco, e é a forma mais apreciada pelos fracos; foge-se ao contato opressor refugiando-se na morte. O negro do Brasil sabia perfeitamente que seu suicídio era um ato de guerra, porque o escravo custava caro, e quando todo um grupo jurava deixar-se morrer, ou envenenar-se em conjunto, seguramente dessa maneira o patrão ficaria arruinado. Essa foi uma forma de vingança que os escravos souberam utilizar. Ora, o que nos interessar mais particularmente é que o suicídio foi também um protesto religioso. [...] o fato devia se explicar provavelmente pela influência de seus sacerdotes, os *quilombos*, que neles desenvolvem não um ódio particular contra essa ou aquela pessoa, mas um ódio racial. (BASTIDE, 1971, p. 119).

Conforme podemos observar, a religião mediava a violência da sociedade, oferecendo não soluções para a paz ou embasadas no amor. Em um contexto de exploração aventureira da terra e dos homens, a religião fornecia e justificava as armas a que cada um deveria se utilizar, como vemos o que não foi exclusividade da Igreja Católica. Em um interessante texto sobre as relações entre Catolicismo e as religiões profanas (principalmente de origem africana) na

colonização, o antropólogo Luiz Mott mostra como muitas práticas semelhantes com cadáveres eram vistas de forma diferente pela instituição católica:

Freiras, frades e confrades das ordens terceiras também usavam caveiras, à imitação dos santos, para criar clima favorável às suas meditações e preces; uma meretriz dançarina, com duas caveiras na mão, altas horas da noite, sugeria mais uma orgia cadavérica do que exercício espiritual, daí ser denunciada como suspeita de pacto diabólico. A mesma suspeita recaiu sobre outra mulher parda, Feliciano de Oliveira, moradora do bispado de Mariana, que em 1775 foi acusada de todas as sextas-feiras ter o costume de atar sua escrava crioula Maria com uma fita verde, desenhando uma cruz no chão da varanda, introduzindo dois ossos de defunto na boca da escrava, mandando-a por o pé por sobre a cruz enquanto recitava as seguintes palavras malsônicas: “Joaquim, Joaquim, largue sua mulher e filhos por mim...”. Novamente aqui, embora o gesto seja o mesmo da maior santa baiana, soror Vitória da Encarnação, o ritual e os objetivos são notoriamente opostos e destinados a fins profanos, senão demoníacos, quando menos supersticiosos. (MOTT, 1996, p. 116).

A soror em questão, relata o antropólogo, foi protagonista de um episódio que:

[...] revela o quanto os ossos humanos foram utilizados pela mística católica nos tempos coevos: a maior “anta” baiana, soror Vitória da Encarnação a mais famosa e virtuosa religiosa do Convento do Desterro, nascida em 1661, dentre as muitas penitências que costumava praticar, além de passar noites inteiras por sobre os túmulos do claustro de seu mosteiro, rezando, chorando aos soluços e conversando longamente com

as almas, certa vez desenterrou da Tuma a canela de um defunto e, com esse osso na boca, percorreu o claustro em procissão numa sexta-feira santa: a canela ainda esta fétida e asquerosa, impregnando fortemente a boca e o rosto da pobre religiosa, que ficou salivando durante oito dias sem parar devido ao fedor. (MOTT, 1996, p. 115).

CONCLUSÃO

Podemos perceber como a sociedade tratou contraditoriamente dos seus conflitos. O combate a outras crenças foi realizado, como vimos, de maneira formal, sem se observar os aspectos internos da instituição. Como vimos, foi encarada como uma guerra aos infiéis de crenças inferiores, mas comprometida não com uma ética de trabalho, mas sim de aventura e ganho rápido e fácil. Mesmo parecendo ser este um caráter plástico, amoldável, ele foi construído na base de uma violência terrível sobre todas as culturas consideradas inferiores, que sufocadas, passaram a responder, de forma individual, de forma violenta. Podemos perceber que as religiões foram fundamentais neste processo, onde os conflitos sociais mascararam-se muitas vezes de religiosos. Concluímos concordando com a assertiva de Ribeiro, que expõe magistralmente o que pretendemos refletir:

A mais terrível de nossas heranças é esta de levar sempre conosco a cicatriz de torturador impressa na alma e pronta a explodir na brutalidade racista e classista. Ela é que incandesce, ainda hoje, em tanta autoridade brasileira predisposta a torturar, seviciar e machucar os pobres que lhes caem às mãos. Ela, porém, provocando crescente indignação nos dará forças, amanhã, para conter os possessos e criar aqui uma sociedade solidária. (RIBEIRO, 1995, p. 120)

Nossa análise assim, buscou, através de clássicos do pensamento social brasileiro observar as tensas relações entre religiões que configuraram a formação do povo brasileiro. Claro, que nosso modesto texto teve apenas o objetivo de lançar tais questões para que possamos refletir sobre nossas práticas sociais. Podemos observar, assim, que foram nessas tempestuosas e contraditórias relações entre o Católico português e o negro africano e suas crenças, que pode ser localizada a raiz de muitos conflitos em nossa sociedade. Para além da criação de uma sociedade solidária, devemos sempre ter o esforço em criar uma sociedade justa no Brasil, sem as desigualdades pétreas que anestesiam e violentam os indivíduos no nosso país.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1971. v. 1.

COELHO, A. B. Os argonautas portugueses e o seu vela de ouro (séculos XV – XVI). In: TENGARRINHA, J. (org.). **Historia de Portugal**. 2.ed. Bauru: EDUSC; São Paulo: UNESP; Portugal: Instituto Camões, 2001.

DREHER, M. Como entender as transformações da religião no século XVI?. In: MAINKA, P. (org.). **A caminho do mundo moderno: concepções clássicas da filosofia política no século XVI e o seu contexto histórico**. Maringá - PR: EDUEM, 2007.

FREYRE, G. **Casa grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51.ed. São Paulo: Global, 2006.

HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. 26.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MORSE, R. **O espelho de próspero: cultura e idéias nas Américas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MOTT, L. Dedo de anjo e osso de defunto: Os restos mortais na feitiçaria luso-brasileira. **Revista USP**, São Paulo, v. 31, p. 112-119, set-nov 1996.

PAIVA, J. M. **Colonização e catequese**. São Paulo: Arké, 2006.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VENTURA, R. **Casa-Grande & Senzala**. São Paulo: Publifolha, 2000. (Col. Folha Explica).