

Rogério Luiz de Souza
Edison Lucas Fabrício

O ANTICRISTIANISMO NO BRASIL

RESUMO:

O objetivo deste trabalho é analisar as manifestações e práticas de anticristianismo na História do Brasil. O ponto de partida da reflexão é a observação do impacto e da influência da religião cristã na história do país. Sendo o cristianismo católico a religião oficial por quase quatro séculos, o anticristianismo se manifestou de diversas formas e em diversas circunstâncias como “a arte do fraco” (expressão de Michel de Certeau). O cristianismo, como religião hegemônica, encontrou resistência e hostilidade em diversos grupos sociais do Brasil colonial, desde os povos nativos até os negros que vinham escravizados da África e os cristãos-novos forçados à conversão e à imigração ao Brasil. Como prática não arquitetada e difusa, o anticristianismo assumiu uma forma silenciosa e subterrânea em consumidores da literatura ilustrada no século XVIII, fossem eles conspiradores políticos que queriam o fim da monarquia nas diversas conjurações ou mesmo membros da elite política e econômica que estudavam em Coimbra. Assim, o anticristianismo atravessou o século XIX e chegou ao XX como um movimento de “descristianização interior”, em grande medida alimentado pelas forças secularizantes oriundas de filosofias como o positivismo, o anarquismo, socialismo e modernismo. Movimento fugidio, o anticristianismo só poderá ser compreendido em conjunto com o processo de secularização e laicização em curso.

Palavras-chave: anticristianismo; resistência cultural; secularização; laicidade.

* É doutor em História Cultural pela Universidade Federal do Paraná e pós-doutorado em Ciências Sociais pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França. E-mail: rogerklaumann@gmail.com

** Mestre em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: edisonlucasf@hotmail.com

ANTI-CHRISTIANITY IN BRAZIL

ABSTRACT:

The aim of this study is to analyze the anti-Christian demonstrations and practices in the history of Brazil. The starting point of reflection is the observation of the impact and influence of Christianity in history. Once Catholic Christianity has been the official religion for nearly four centuries, anti-Christianity has been manifested in various forms and under various circumstances as “the art of the weak” (Michel de Certeau’s expression). Christianity, as a hegemonic religion, was faced with resistance and hostility by several social groups of colonial Brazil, from native peoples to blacks, who had been enslaved in Africa, and the New Christians forced to conversion and immigration to Brazil. As a not planned and diffuse practice, the anti-Christianity took a silent and underground form among consumers of illustrated literature in the eighteenth century, no matter if they were political conspirators who wanted the end of the monarchy in the various castes or members of the political and economic elite who studied at Coimbra. Thus, the anti-Christianity crossed the nineteenth century and reached the twentieth century as a movement of “inner De-Christianization” largely empowered by secularizing forces which have arisen from philosophies such as positivism, anarchism, socialism and modernism. As a fleeting movement, the anti-Christianity can only be understood in conjunction with the process of secularization and laicization underway.

Keywords: anti-christianity; cultural resistance; secularization; laicization.

EL ANTICRISTIANISMO EN BRASIL

RESUMEN:

El objetivo de este estudio es analizar las manifestaciones y prácticas anticristianas en la Historia de Brasil. El punto de partida para la reflexión es la observación del impacto y de la influencia de la religión cristiana en la historia del país. Siendo el cristianismo católico la religión oficial por casi cuatro siglos, el anticristianismo se manifestó en varias formas y en diversas circunstancias como “el arte de los débiles” (expresión de Michel de Certeau). El cristianismo, como una religión hegemónica, encontró resistencia y hostilidad en varios grupos sociales del Brasil colonial, desde los indígenas hasta los negros que venían esclavizados de África y los nuevos cristianos obligados a la conversión y la inmigración a Brasil. Como práctica no planificada y difusa, el anticristianismo asumió una forma silenciosa y subterránea en consumidores de la literatura ilustrada en el siglo XVIII, ya sean ellos conspiradores políticos que querían el fin de la monarquía en las diferentes conjuraciones o incluso miembros de la élite política y económica estudiando en Coimbra. Así, el anticristianismo cruzó el siglo XIX y alcanzó el XX como un movimiento de “descristianización interior”, en gran parte impulsado por las fuerzas secularizantes originarias de filosofías como el positivismo, el anarquismo, socialismo y modernismo. Movimiento huidizo, el anticristianismo sólo puede entenderse en conjunto con el proceso de secularización y laicización en marcha.

Palabras claves: anticristianismo; resistencia cultural; secularización; laicidad.

ANTICRISTIANISMO COMO RESISTÊNCIA CULTURAL DE ÍNDIOS, CRISTÃOS-NOVOS E ESCRAVOS NEGROS

INICIALMENTE, é importante destacar que o cristianismo, desde o período colonial, foi a religião com posição hegemônica na sociedade brasileira. O cristianismo foi peça importante das engrenagens de hierarquização e estruturação do mundo social. Os Reinos Ibéricos firmaram diversos acordos com a Igreja Católica que instituíram o regime de Padroado Régio. No Brasil colonial e imperial, o regime de padroado concedia ao rei de Portugal, e posteriormente ao imperador do Brasil, o direito de nomear sacerdotes, criar dioceses, entre outros. A relação estreita entre Igreja e Estado nos quase quatrocentos anos da história colonial e imperial também fez com que a religião cristã católica se constituísse como a religião oficial do Estado. Desta forma, em um mundo marcadamente cristão e católico, o anticristianismo pode ser encarado, em grande medida, como uma atitude ou uma prática política de resistência estratégica ou mesmo difusa e não deliberada a tal hegemonia. Diante de um cristianismo católico estruturante da sociedade brasileira, que tinha como característica a homogeneização cultural e religiosa a partir do empreendimento colonial, o anticristianismo tornou-se uma forma de resistência. Portanto, a orientação que guiará a noção de anticristianismo neste texto será pautada nas ideias de estratégias, táticas e astúcias elaboradas por Michel de Certeau, para quem a tática “é a arte do fraco” (CERTEAU, 2008, p. 101).

A fim de apreender os aspectos polimórficos e polissêmicos do anticristianismo na história do Brasil recorrer-se-á, para fins didáticos, ao recurso cronológico. Desta forma, as primeiras manifestações de resistência anticristã são encontradas nas práticas culturais indígenas da sociedade colonial. Como era esperado, o cristianismo católico, que veio à bordo do projeto colonial ibérico, encontrou uma série de resistências entre as sociedades indígenas secularmente instaladas e estruturadas nas áreas coloniais. Vindos de uma Europa dividida pela ruptura da Reforma, os religiosos, principalmente inicianos, encaravam a colônia como o espaço de combate dos soldados de

Cristo para a recomposição da Cristandade. Animados pelo espírito do Concílio de Trento, os jesuítas viam nos *gentios* ou *negros da terra* possíveis convertidos a engrossar as fileiras católicas. Todavia, os processos de conversão e inculcação do cristianismo não foram sempre pacíficos e bem sucedidos. Os indígenas resistiram em nome de sua cosmologia religiosa e até assimilaram elementos ibéricos aos seus cultos, profanando-os ou atribuindo-lhes outro sentido, em outras palavras, mestiçando-os.

Os relatos dos primeiros cronistas que desembarcaram no trópico davam conta da existência de um fervor religioso entre os indígenas. De aldeia em aldeia peregrinavam “profetas indígenas” anunciando um novo tempo, uma espécie de idade de ouro, principalmente entre as diversas nações dos tupi-guarani que ocupavam grande parte da costa litorânea. Segundo Ronaldo Vainfas, “a maioria dos etnólogos dedicados ao estudo dos tupi-guarani tem relacionado esse horizonte utópico da cultura nativa com a busca da Terra sem Mal”. (1995:41). Valendo-se de trabalhos produzidos ao longo do século XX, como de Maria Isaura Pereira de Queiróz, Kurt Nimuendaju, Alfred Métraux, e de cronistas do século XVI, como Hans Staden, André Thevet, Manuel da Nóbrega e outros, Vainfas assinala que esse movimento indígena tinha as características de profetismo e messianismo. A pregação dos profetas índios teria provocado várias ondas migratórias entre os tupi-guarani na busca da Terra sem Mal, lugar caracterizado como um paraíso, como um local “onde não se morria”.

Carlos Rodrigues Brandão, ao retomar os escritos do jesuíta Pe. Montoya, caracteriza a Terra Sem Mal como “o lugar do solo intacto, o espaço ainda não edificado, não transformado pela mão do homem de terra da natureza em local de cultura”, e avançando na leitura de Hélène Clastres, assegura que a pregação dos profetas itinerantes, ou caraíbas, anunciava um “lugar da absoluta abundância num tempo de realização plena do desejo de um povo de caçadores: ‘o milho cresce sozinho, as flechas alcançam espontaneamente a caça... Opulência e lazeres infinitos. Mas nenhum trabalho, portanto, danças e bebedeiras podem ser as ocupações exclusivas” (BRANDÃO, 1990, p. 66, 67).

Todavia, muitas dúvidas têm surgido na literatura sobre o tema, uma delas diz respeito ao caráter do mito da Terra sem Mal, se ele permaneceu intocado ao longo dos séculos ou se ele já é permeado pela cultura ibérica. Por outro lado, se a pregação indígena da Terra sem Mal é algo intrínseco e anterior à expansão colonial ou se guarda relação com a conquista. Apesar de grande parte dos etnólogos e historiadores atribuir ao profetismo tupi uma datação anterior à conquista ibérica, é inegável que os discursos ou as profecias tupi irrompem no século XVI como formas de resistência anticolonialista e anticristã. É Alfred Métraux, segundo Vainfas (1995, p. 45), que assinala “a mensagem anticristã de diversas exortações proféticas”. (1995: 43) Prossequindo neste argumento, Vainfas enfatiza que seria insustentável a idéia de que o profetismo tupi não guardava relações diretas com a política colonial. Prova disso seria o próprio “conteúdo anticristão e antiescravista presente na exortação dos profetas”.

O profetismo indígena, além de apontar um horizonte utópico, pode ser visto como sinais ou indícios de hostilidade em relação à cristianização promovida pelo colonialismo ibérico. Durante o período de implantação da base econômica da colônia com a introdução da lavoura, muitos indígenas foram submetidos ao regime de escravidão (MONTEIRO, 1994). Os indígenas não aceitaram pacificamente o domínio português. Pelo contrário, aumentaram as hostilidades, os assaltos aos núcleos coloniais. No entanto, não foi apenas através do signo da violência física que o projeto colonial se efetivou, é preciso lembrar que a inculcação do cristianismo pela catequese foi a dimensão simbólica dessa violência. Aos indígenas, gradualmente, foram ensinados os ofícios cristãos, os sacramentos, a disciplina em torno dos horários e do trabalho, a rejeição pelos costumes tradicionais, a condenação da nudez, o constrangimento da culpa e do pecado.

Mas não apenas a escravidão, os massacres e o cristianismo trouxeram os portugueses, com eles também vieram as doenças, sendo a varíola a mais mortífera. Não é fortuito que o discurso profético de resistência anunciase uma Terra sem Mal como lugar da imortalidade. Somente na Bahia, no ano de 1562, a varíola dizimou cerca de 30 mil índios. As epide-

mias reforçavam o poder dos pajés e a hostilidade aos sacerdotes católicos. Ronaldo Vainfas, em *Heresias dos Índios*, afirma que “os curandeiros indígenas diziam, então, que o ‘batismo matava’, e não deixavam de ter alguma razão ao dizê-lo”. O impacto da colonização reforçou a busca da Terra sem Mal, os massacres, as doenças, a escravidão e o cativo funcionaram como elementos impulsionadores nos discursos dos profetas índios para a busca da morada dos ancestrais. “A própria busca da Terra sem Mal, mensagem central na pregação dos profetas índios, absorveria, com o passar do tempo, significados fracamente anticolonialistas e anticristãos”. (VAINFAS, 1995, p. 46)

É neste contexto que se localizam as *santidades*, movimentos messiânicos conduzidos por caraíbas ou homens-deuses. Estes movimentos adotavam elementos do próprio cristianismo, como as vestes dos padres ou a prática da confissão, do batismo e o porte de cruz. (MÉTRAUX, 1967, p. 14). No entanto, muitos deles assumiam um caráter marcadamente anticristão. Na região do Paraná surgiram diversos caraíbas pregando a observância das tradições e insuflando os nativos contra os missionários jesuítas.

O caráter intolerante do projeto colonial, do qual o cristianismo católico era peça fundamental, não produziu um diálogo ou tentativa de reconhecimento da alteridade. Os inacianos, em sua maioria, foram incapazes de reconhecer a religiosidade indígena, seus mitos, suas crenças, seus ritos e sua cultura. O trabalho de catequização foi “um esforço racionalmente feito para conquistar homens;   um esforço para acentuar a semelhança e apagar as diferenças” (NEVES, 1978, p. 45). Reduzidas as diferenças dos índios nas redu oes jesuíticas, eram os índios também reduzidos   condi o de trabalhadores.

Aqueles que recusavam a catequiza o corriam o risco de enfrentar a morte em guerras cada vez mais constantes. A guerra era um direito para a escraviza o dos  ndios. As duas formas legais eram: a guerra justa e o resgate. A guerra justa contra os índios inimigos era movida por alguns motivos, tais como “a recusa   conversão ou o impedimento da propaga o da fé católica, a prática de hostilidades contra vassallos e aliados dos portugueses e a quebra de pactos celebra-

dos” (PERRONE-MOISÉS, 2000, p. 123). Os próprios jesuítas, Anchieta e Nóbrega, defendiam a guerra e a sujeição como meio de converter e salvar a alma. Para Nóbrega a escravidão indígena deveria não apenas ser permitida como também desejada em alguns casos, pois “a oferta de legítimos cativos atrairia novos colonos para o Novo Mundo” (MONTEIRO, 1994, p. 41). O resgate ocorria quando os índios se tornavam cativos em guerras intertribais ou quando estavam correndo risco de morte em rituais antropofágicos. A antropofagia, obviamente, para o pensamento católico da época representava uma “ofensa à lei natural”, e empreender uma guerra justa para livrar e defender os “inocentes” era muito conveniente, pois, pela legislação, os libertados poderiam legalmente ser escravizados como pagamento à libertação.

Não é difícil realizar um exercício de imaginação sobre a aversão indígena ao cristianismo. Os relatos de hostilidades indígenas à religião cristã católica, realizados pelos cronistas do século XVI, devem ser lidos a partir de seu contexto, do regime de padroado e da utilização da religião cristã como mecanismo legitimador do colonialismo.

Em *Casa Grande & Senzala* Gilberto Freyre (2004, p. 91) descreve com riqueza de estilo a maneira como eram tratados os viajantes que aportavam no Brasil colonial. Num território cristão a preocupação com a saúde religiosa e a penetração de hereges era constante e profilática. Dentre os hereges, certamente uma das grandes preocupações portuguesas era com os cristãos-novos que vinham habitar o Brasil. Esta história tem início em 1496-7, quando o monarca D Manuel I, a exemplo do que havia ocorrido em Espanha, decretou em seus territórios a conversão forçada de milhares de judeus. E para zelar pela pureza do cristianismo no reino português, D. João III, a partir de 1547, instalou o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição em Portugal. O resultado deste estado de coisas é a transferência de um grande número de cristãos-novos para as colônias portuguesas, em especial as terras brasílicas como espaço de fugas das perseguições.

A distância não impediu que os tentáculos da Inquisição chegassem à colônia. Desde 1580 o bispo da Bahia já havia recebido autorização do Santo Ofício

para enviar hereges a Lisboa. No entanto, foi somente em 1591 que se iniciou a série de visitas de inquisidores. Diferentemente das colônias hispânicas, que tinham tribunais do Santo Ofício no México, Peru e Cartagena, o Brasil não teve um tribunal instalado e permanente na colônia. Portanto, o que se sabe sobre a inquisição no Brasil decorre das três visitas registradas. A primeira, como já mencionado, teria ocorrido entre 1591-95 (Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba) e sido comandada por Heitor Furtado de Mendonça, a segunda entre 1618-1621 (Salvador e Recôncavo baiano) e a terceira entre 1763-69 (Grão-Pará).

Os principais delitos julgados pelo Tribunal do Santo Ofício estavam divididos em dois grupos principais, de um lado se encontravam os crimes contra a fé cristã, onde se enquadravam a prática do judaísmo, do maometismo, protestantismo e blasfêmias, de outro, os crimes contra a moral, onde se encaixavam os casos de sodomia, bigamia, molice e outros. Engrenagem punitiva e complexa do sistema colonialista, a Inquisição não apenas zelava pela “pureza moral” da colônia, tinha também um papel econômico de grande relevância, uma vez que grande parte dos réus, entre eles cristãos-novos, era formada por grandes proprietários de engenho. Dentre os delitos a heresia era o mais visado.

Desta forma, cabe aqui registrar a devida adequação da noção de heresia no estudo do anticristianismo. Se o cristianismo apresenta-se como a religião dominante, a heresia é uma forma de resistência a esta dominação, uma vez que o termo heresia, do grego *haeretikis*, significa “o que escolhe”. Neste sentido pode-se seguir de perto a definição de heresia proposta por Anita Novinsky (1985, p. 11): “A heresia é uma ruptura com o dominante, ao mesmo tempo que é uma adesão a outra mensagem. É contagiosa e em determinadas condições dissemina-se facilmente na sociedade. Daí o perigo que representa para a ordem estabelecida, sempre preocupada em preservar a estrutura social tradicional”.

Os registros deixados pela Inquisição são um lugar privilegiado para se observar manifestações de anticristianismo. Isso não quer dizer que a irreligiosidade ou o ateísmo grassavam nas terras brasílicas, mas que blasfemar era, em grande medida, uma forma de resistir à hegemonia cristã católica. Grande parte da histo-

riografia brasileira tem enfatizado a fama do Tribunal como “perseguidor de cristãos-novos”, o que deve ser relativizado. Todavia, salta aos olhos do pesquisador a quantidade de denúncias e confissões de blasfêmias. A partir da noção de anticristianismo como resistência, é possível ver neste grupo, acusado muitas vezes de “judaizar em segredo”, uma forma silenciosa e subterrânea de anticristianismo.

Nas duas visitas ocorridas na Bahia, em 1591 e 1618, Luiz Mott (2002, p. 12) contabilizou “aproximadamente 500 denúncias e confissões de suspeitos e réus confirmados em ‘crimes contra a fé’: heresias, judaísmo, protestantismo, feitiçarias, irreligiosidade, assim como ‘crimes contra a moral sexual’: sodomia, bigamia e a imoralidade sacerdotal”. Dentre os 20 réus residentes no Brasil e que foram queimados pela Inquisição, sete deles eram da Bahia, “com exceção do Padre Gabriel Malagrida, [...] todos os demais eram cristãos-novos, executados pela prática secreta do judaísmo”.

Para termos uma noção da importância do delito de blasfêmia, seguiremos a narrativa de Anita Novinsky (1985, p. 77-79). Somente em Pernambuco, na primeira visita de Heitor Furtado de Mendonça, há o registro de 62 duas pessoas no livro *Confissões de Pernambuco*, sendo 12 cristãos-novos. Os crimes que mais apareceram foram os de blasfêmia 40, práticas judaizantes 6, práticas luteranas 8. A autora ainda relata que o auge das perseguições ocorreu na primeira metade do século XVIII, quando a produção aurífera era a grande riqueza da colônia. “Nessa ocasião, a maior parte dos prisioneiros era composta de cristãos-novos do Rio de Janeiro. Aproximadamente 500 cristãos-novos, entre homens e mulheres, foram levados para os cárceres da Inquisição em Portugal acusados de serem judaizantes”.

As mulheres cristãs-novas eram muito visadas pela inquisição. Num contexto marcado pela tradição oral, onde o *Index Librorum Prohibitorum* era a referência do que não devia ser lido, especialmente a Torá ou o Talmud, às mulheres cabia a transmissão da cultura judaica através das sucessivas gerações. “Os Inquisidores consideravam as mulheres como um dos maiores perigos para a sociedade católica, uma vez que acreditavam que o Judaísmo era transmitido às novas gerações pelo sangue, pela memória feminina e até mesmo

pelo leite materno” (GORENSTEIN, 2008, p. 118).

No universo religioso da colônia a heresia mararamana era uma das mais temidas. Vainfas (2002, p. 26) assinala que os casos de heresia de cristãos-novos devem ser vistos com cautela. A chegada do primeiro inquisidor na Bahia, em 1591, abalou a estabilidade existente entre cristãos-novos e cristãos-velhos, os laços de convivência lentamente construídos foram rompidos e as denúncias de “judaizar em segredo” tornaram-se constantes.

No entanto, as atitudes de zombaria e hostilidades aos símbolos do cristianismo não eram exclusividades cristãs-novas, elas estavam incrustadas na própria cultura popular lusitana desde o medievo. Na colônia, ciganos e negros também eram acusados de maltratar as imagens sagradas. A partir de um caso de injúria aos santos da “preta Rosa Gomes” podemos adentrar um pouco no universo do anticristianismo entre os negros, escravos ou forros (MOTT, 1997, p. 190). A posição da Igreja diante dos escravos africanos não diferia muito em relação aos indígenas. Partindo do princípio das desigualdades naturais entre as raças, a Igreja buscou legitimar a escravidão como meio de conversão. Muitos padres do Brasil Colônia, entre eles Antônio Vieira, viam na ação portuguesa um bem, pois os negros deterrados da África encontrariam no Brasil a salvação de suas almas pelo catolicismo. O discurso católico uniformizador buscou apagar as diferenças. Só posteriormente, depois de convertidos, os negros encontraram meios de inserção nas instituições católicas. “Coube à Igreja não só justificar a escravidão negra, mas também garantir a inserção subordinada de africanos e seus descendentes na Cristandade colonial, por meio da catequese, [...] com destaque para a difusão devocional dos chamados ‘santos pretos’” e das diversas irmandades. (OLIVEIRA, 2007, p. 355).

Por outro lado, apesar dos esforços da hierarquia católica em forjar uma nação católica, ausente de resquícios de outras religiosidades, não foi possível evitar a presença de uma religiosidade híbrida, com entrelaçamentos de várias tradições e culturas religiosas.

No Brasil colonial, havia uma clara dicotomia entre o permitido e o proibido, entre religião católica, pública e autorizada, e as religiosidades marginais.

Estas últimas, “por se tratar de crenças e rituais condenados pelos donos do poder espiritual, tiveram de ocultar-se no recôndito das matas, ou no secreto das casas” (MOTT, 1997, p. 220). No entanto, é no período imperial onde há maiores indícios de resistência anticristã entre os escravos negros, principalmente entre negros islamizados.

Africanos foram trazidos para várias partes da América ao longo do período colonial. Todavia, a Bahia da primeira metade do século XIX recebeu certamente o maior contingente de escravos islâmicos. João José Reis (2003, p. 174) assinala que estes africanos islamizados vieram de regiões do atual Sudão e Nigéria, lugares onde o Islã já havia se expandido. A região do Sudão Central desde o início do século XIX tornou-se cenário de vários conflitos político-religiosos, sendo a *jihād* de 1804 a mais emblemática liderada por Usuman Dan Fodio. Grande parte dos escravos islâmicos que participaram das revoltas escravas da primeira metade do século XIX na Bahia veio ao Brasil em consequência dessas guerras intestinas ocorridas na África. “Desde pelos menos o início da *jihād* de Usuman Dan Fodio, levadas de escravos de diferentes grupos étnicos, comprometidos em maior ou menor grau com o Islã, vieram dar na Bahia”. Muitos desses escravos islamizados empreenderam revoltas e rebeliões não apenas contra o regime de escravidão, questão de primeira ordem, mas também contra o regime simbólico e religioso hegemônico, onde o cristianismo católico tinha a primazia.

Em 1814 eclodiria uma das mais famosas revoltas de escravos na Bahia. Liderada por João Malomi, ao que tudo indica um sacerdote muçulmano, a rebelião mobilizou cerca de 200 homens e atacou as armações de caça à baleia na capital e posteriormente incendiou propriedades e plantações ao longo do caminho que levava ao Recôncavo. A documentação histórica fala em 14 pessoas, inclusive mulheres e crianças, vitimadas pelos rebeldes e entre 80 e 150 casas incendiadas. Autores como Paul Lovejoy e João José Reis concordam que há uma relação estrita entre a *jihād* da costa ocidental da África e as rebeliões baianas.

Se é possível encontrar indícios de anticristianismo nas rebeliões de escravos muçulmanos no início do século XIX, principalmente nas revoltas de 1807 e 1814,

é, todavia, na insurreição de 1835, a famosa Revolta dos Malês, que o fator religioso foi interpretado como fundamental. Os africanos muçulmanos na Bahia de 1835 eram simplesmente conhecidos como “malês”. Dentre as diversas explicações para o significado do termo “malês”, estava a católica, que apontava para “má lei”, pois relacionava ao Islã, em oposição à “boa lei” católica. Outra explicação diz respeito à origem geográfica, o Mali. No entanto, na Bahia, “malês” simplesmente significava o adepto do Islã. João José Reis calcula entre 15 e 20% o contingente islâmico entre os africanos na cidade de Salvador em 1835.

A revolta iniciou-se na madrugada de 25 de janeiro de 1835 e contou com cerca de 600 homens. Havia um planejamento prévio para o levante, mas uma denúncia fez com a polícia tomasse de surpresa um grupo de rebeldes. Os combatentes tentaram invadir a cadeia da Câmara Municipal onde se encontra um dos mais importantes líderes dos malês, o velho Pacífico Licutã. A invasão foi malsucedida e os rebeldes saíram pelas ruas acordando outros escravos para auxiliar na revolta. Depois de intensos combates os malês foram massacrados, cerca de 70 foram mortos. Pouco se sabe dos objetivos do levante, o certo é que tinha um ingrediente religioso importante, a revolta tinha muçulmanos como líderes principais e foi planejada para ocorrer no final do mês sagrado do Ramadã.

Este fator religioso levou Raimundo Nina Rodrigues a acentuar o caráter de guerra religiosa no levante dos malês. Para o médico baiano, as outras rebeliões de escravos que ocorreram no Brasil foram eventos efêmeros, pois não tinha a coesão proporcionada por uma religião como o islamismo. O que não podia ser dito das várias revoltas de huassás e nagôs islamizados que ocorreram na Bahia, elas tinham causas religiosas não desprezíveis. Eram, portanto, guerras santas (RODRIGUES, 1932, p. 65)

João José Reis e Eduardo Silva (1989, p. 111) assinalam que autores como Nina Rodrigues e mesmo Roger Bastide identificaram na Revolta dos Malês traços de fanatismo anticristão. Para Rodrigues e Bastide, “a rebelião de 1835 representou uma ‘verdadeira guerra contra os cristãos’”. No entanto, asseveram Reis e Silva, “ainda que considerássemos certo falar de um

fanatismo anticristão inerente à civilização islâmica, dificilmente poderíamos ter os africanos como representantes exemplares dessa ‘civilização’”.

À guisa de conclusão deste tópico, podemos afirmar que o cristianismo, principalmente em sua feição católica, encontrou nas terras brasílicas fortes oponentes. A força da oposição anticristã no Brasil não decorria de sua organização calculada e estratégica. Na maioria das vezes o anticristianismo se manifestou na miudeza das práticas culturais, nas inexpressivas resistências, nas táticas, como “arte do fraco”, que subterraneamente se materializavam em blasfêmias, heresias, xingamentos e destruição de santos, resistência marramana, revoltas de escravos muçulmanos, santidades de ameríndios.

O ANTICRISTIANISMO E A HISTÓRIA DAS IDEIAS NO BRASIL

Enquanto na França a Ilustração e a Revolução acirraram o processo de descristianização, no Brasil e mesmo em Portugal, as ideias iluministas tiveram uma recepção bastante tímida. Escritos e ideias sobre a revolução francesa e americana circularam e tiveram impacto relativo entre os luso-brasileiros. Mesmo durante o período pombalino, considerado por muitos como ilustrado no antijesuitismo e na tentativa de limitar os poderes religiosos, as ideias esclarecidas foram bastante limitadas. É no período pombalino que ocorreu um recrudescimento da Inquisição em Portugal e nas colônias.

Portanto, qualquer avaliação da existência de um pensamento anticristão no Brasil deve levar em conta a permanência, por quase três séculos, das práticas inquisitoriais na colônia. O simples anúncio de uma visita do Santo Ofício era suficiente para causar pânico na população cristã-nova e entre a elite econômica e intelectual dos centros mais abastados financeiramente e efervescentes ideologicamente. No entanto, nem mesmo o temor da Inquisição foi capaz de deter a produção e circulação de ideias desviantes na colônia.

É possível identificar a circulação de ideias e livros provenientes da Ilustração nas conjurações de Minas Gerais, Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco. Nos centros mais abastados economicamente os escri-

tos franceses circulavam e eram lidos na clandestinidade, principalmente por três grupos sociais: frações do clero, parcela da elite econômica e estudantes egressos de Coimbra. Escritos como o *Emílio* de Rousseau, a *Enciclopédia* de Diderot e D’Alembert, *O Espírito das Leis* de Montesquieu, ou livros de Voltaire, Raynal, Mably e outros, faziam parte de bibliotecas mineiras, muitas delas, inclusive, como a do cônego Luís Vieira da Silva – tornado célebre no livro *O diabo na livraria do cônego* – mais numerosas e pujantes que muitas europeias de seu tempo.

No entanto, vários estudiosos da história intelectual brasileira assinalam que o impacto da Ilustração no Brasil foi moderado. As lutas ideológicas que grassavam no Velho Mundo não se reproduziram na colônia. Alfredo Bosi assinala que “a nossa vida espiritual não sentiu os choques violentos que abalavam a Europa, pois não tinham amadurecido aqui os grupos de pressão que lutavam arduamente no Velho Mundo desde as primeiras crises do feudalismo. As opiniões radicalmente opostas de um Voltaire e de um Rousseau, ou de um Byron e de um Chateaubriand, caíam na rarefeita elite brasileira como peças de um mosaico ideal que um pouco de habilidade verbal poderia compor” (BOSI, 1995, p. 90).

A circulação de livros considerados anticristãos e sediciosos fez com que a Coroa estabelecesse mecanismos mais aprimorados de censura para conter os “abomináveis princípios franceses”. A partir de 1794, poucos anos depois da deflagração da Revolução e da decapitação do rei francês, o governo português, que já tinha instituições como a Real Mesa Censória, à pedido da Mesa do Desembargo do Paço, estabeleceu uma junta de censores reais no Brasil com o objetivo de examinar previamente todos os escritos que adentravam ao Brasil ou que iriam ser publicados (NEVES; FERREIRA, 1989).

Todavia, principalmente no século XVIII, a religião viu-se golpeada por todos os lados na Europa. Ainda que distante dos ventos racionalistas que sopravam da Europa, Portugal recebeu seu quinhão de ideias iluministas. Impossibilitada pelo pacto colonial de ter sua própria universidade, a colônia enviava os jovens das famílias mais ricas para estudar em Coimbra. Foi neste ambiente de relativa liberdade que os jovens brasileiros

“afrancesados” tiveram acesso aos escritos da Ilustração e realizaram apropriações bastante iconoclastas.

Um destes estudantes, Antônio de Morais Silva, teve sua trajetória analisada pelos historiadores Anita Novinsky e Luiz Carlos Villalta. Segundo Novinsky, a Inquisição portuguesa acusou Morais Silva e seus companheiros de comer carne na quaresma, nunca jejuar e ir à missa, negar o inferno e o purgatório, e ver nas Escrituras Sagradas nada mais que fábulas. Autor do famoso *Dicionário da Língua Portuguesa*, Morais Silva, como mostra Villalta, também foi um inventivo leitor das obras de Rousseau, especialmente *Émile*, um dos livros mais concorridos entre os coimbrãos. A partir do pensamento de Rousseau, Morais Silva questionou a religião revelada e o pecado original (NOVINSKY: 1990; VILLALTA: 1999).

Por mais que estes casos de rebeldia em relação à religião, e especialmente ao cristianismo católico, não sejam deliberadamente ateístas e calculados, sendo antes encarados como produtos de leituras libertinas e defensores de um deísmo ainda com contornos pouco definidos, pode-se ver neste contexto claros indícios de secularização da sociedade e, como descreve Novinsky (1990, p. 367), um processo de “descristianização interior”.

Ao longo de todo o século XIX, a crítica religiosa no Brasil conviveu com a contradição de um país que adotava o catolicismo como religião pátria. Assim, enquanto países europeus como a França realizaram rupturas radicais com os sistemas religiosos, no Brasil o catolicismo era não apenas um sistema simbólico de coesão social, mas também a estrutura administrativa que sustentava em grande medida a presença do estado no território nacional.

No entanto, ao longo do século XIX, vários sistemas explicativos tornaram-se concorrentes ao catolicismo no Brasil. Ainda que o catolicismo fosse a religião oficial, várias outras religiões diversificavam o campo religioso, desde as denominações protestantes que vinham com os imigrantes até manifestações religiosas trazidas por africanos escravizados. No entanto, não há um pensamento deliberadamente anticristão neste período. Será preciso chegar o fim do século XIX para que o positivismo comteano, o evo-

lucionismo spenceriano, o darwinismo, o anarquismo e o socialismo façam um contraponto ao cristianismo católico no Brasil.

O pensamento positivista trata a religião de forma ambígua. Inicialmente a religião, desde as formas animistas até o monoteísmo cristão, é algo que deve ser superado, pois faz parte do estágio teológico de evolução da humanidade, representando sua fase infantil. No entanto, a religião não é descartada. Em tempos secularizados e guiados pela razão ela deve torna-se positiva, humanista e não teísta. Desta forma, se há um anticristianismo no pensamento positivista, ele é, antes de tudo, um discurso de superação do cristianismo. No Brasil, positivistas ilustres como Nísia Floresta, Teixeira Mendes, Miguel Lemos, Luiz Pereira Barreto, em maior ou menor grau traduziram as idéias positivistas no Brasil. No entanto, é pouco plausível ver no positivismo um anticristianismo explícito, no campo do agir prático é identificável um anticlericalismo e uma defesa intransigente da separação entre Igreja e Estado (CARVALHO, 1998, p. 199).

Ao lado do pensamento de Augusto Conte, o pensamento de Friedrich Nietzsche (1844-1900) também encontrou eco no Brasil. Como se sabe, a filosofia nietzscheana é uma das críticas mais radicais ao cristianismo, em obras como *A genealogia da moral, Para além do bem e do mal* ou *Assim falava Zarathustra*, há uma condenação visceral ao que considera ser “uma religião de escravos” que por piedade conduzia ao decadentismo e anulava a vontade de potência. No Brasil, ocorreu uma recepção de Nietzsche bastante criativa, principalmente por parte de intelectuais da Primeira República, como Graça Aranha, João Ribeiro, José Veríssimo, Monteiro Lobato e Lima Barreto. No entanto, não é possível afirmar que o anticristianismo foi o aspecto mais enfatizado na recepção de Nietzsche por tais autores, mas antes sua crítica à modernidade e ao racionalismo. Sobretudo a estética “irracionalista” de Zarathustra ou do além-do-homem é a dimensão mais valorizada. Houve ainda uma apropriação de Nietzsche que depurou seus elementos anticristãos. Em Plínio Salgado, por exemplo, a obra de Nietzsche é recebida de forma ambivalente, ao mesmo tempo em que critica o anticristianismo nietzscheano também absorve a cri-

tica da decadência da modernidade de Zaratustra e do Super-Homem (além do homem).

O contexto intelectual brasileiro de fins do século XIX e início do século XX também recebeu o pensamento socialista e anarquista. Até praticamente o início do século XX não havia uma definição precisa do que era ser socialista. As bandeiras e reivindicações eram extensas, abrangia desde a abolição da escravidão, a crítica ao atraso brasileiro, as práticas coronelistas e mandonistas, a defesa da instrução pública, gratuita e laica.

O pensamento anarquista representa uma das críticas mais ácidas à religião. No entanto, no que diz respeito ao cristianismo, não há uma unanimidade na sua condenação. Se em escritos como *Deus e o Estado* de Mikhail Bakunin há uma reprovação do cristianismo, em livros como *O reino de Deus está em vós* de Liev Tolstói há uma defesa do caráter contestatório e libertário presentes no cristianismo. Bakunin afirma que “durante dez séculos, o cristianismo, armado com a onipotência da Igreja e do Estado, e sem nenhuma concorrência, pôde depravar, corromper e falsear o espírito da Europa”. No entanto, também reconhece que “no cristianismo também houve grandes homens, [...] cujos corações, transbordando de amor, estavam cheios de desprezo pelos gozos e pelos bens deste mundo” (BAKUNIN, 2011). Tolstói, precursor do que hoje se conhece como anarco-cristianismo, criticava sobremaneira a relação entre Igreja e Estado. Em seus escritos, denunciou a corrupção do cristianismo, a forma como teria sido usado para alimentar o patriotismo, o serviço militar, a violência, a guerra, a subordinação, a sujeição e a dominação, em detrimento da emancipação e da liberdade humana. Em consonância com o ideal libertário do anarquismo, Tolstói afirma que “o cristianismo, em seu verdadeiro significado, destrói o Estado. Isto foi assim compreendido desde o princípio e por isso Cristo foi crucificado”. (TOLSTOI, 1994).

A diversidade de vertentes de pensamento no interior do movimento anarquista, desde o anarquismo individualista, o anarco-comunismo, anarquismo cristão, não permite afirmar que o anarquismo seja essencialmente anticristão. No Brasil essa ambiguidade em relação ao cristianismo pode ser encontrada em intelectuais como Maria Lacerda de Moura, José Oiti-

cica, Aníbal Vaz de Melo, Mário Ferreira dos Santos e outros. José Oiticica, um dos mais respeitados anarquistas brasileiros, na prisão em 1925, ao redigir *A doutrina anarquista ao alcance de todos*, assinalava que “a religião é o processo de subjugar o povo fazendo-o crer num ser onipotente, dono do universo, castigador dos maus e premiador dos bons”. Para Oiticica, esta religião que subjugava as consciências assumiu a forma cristã no Ocidente. “No Ocidente europeu e americano, a religião dominante é a *cristã*, quer romana, quer protestante, quer ortodoxa”. Assim, o cristianismo, e principalmente o catolicismo, teria assumido um caráter militarista e capitalista. “[...] A Igreja, em muitos casos, abençoa, nos templos, as espadas dos oficiais, os exércitos em marcha para as batalhas, e ela própria já teve exércitos para defender suas terras e bens. Demais, a Igreja é essencialmente capitalista e seus bispos, [...] vivem parasitariamente, sem trabalho útil, da contribuição dos fiéis. Tal religião é inimiga dos trabalhadores [...]” (OITICICA, 2006, p. 55).

O que se pode notar nos escritos anarquistas no Brasil é um recrudescimento anticlerical em maior grau e um anticristianismo em menor escala. Isto pode ser observado também nos escritos de Maria Lacerda de Moura, feminista anarquista muito respeitada na primeira metade do século XX. Em seu livro *Fascismo – Filho dileto da Igreja e do Capital*, de 1934, a autora declara que “Cristo é um mito muito alto: não cabe dentro do Cristianismo... O Cristianismo é anti-cristão. É a negação absoluta das palavras de doçura e amor de Jesus de Nazaré. [...] Quando digo Cristianismo, eu me refiro à ordem social burguesa capitalista. É a civilização do bezerro de ouro” (MOURA, s/d).

A religião, e especialmente o cristianismo, não parece ser a preocupação primordial de anarquistas e comunistas na primeira metade do século XX. A luta pela organização dos trabalhadores, as greves, a crítica ao capitalismo e o processo revolucionário parecem ter sido os temas que mais ocuparam os intelectuais anarquistas. Ao longo da década de 1920, muitos anarquistas acabaram por aderir ao comunismo. É o caso de boa parte dos fundadores do Partido Comunista. Assim como os anarquistas, os comunistas não transpuseram simplesmente a crítica marxista da religião ao Brasil.

Autores como Octávio Brandão, Astrogildo Pereira, Luiz Carlos Prestes, primeiros líderes comunistas, estavam mais preocupados com as questões industriais e agrárias do país e com a organização dos trabalhadores do que com questões religiosas.

Todavia, a questão religiosa reverberava em outros campos sociais. A secularização da sociedade, que aos poucos se urbanizava e adotava valores e princípios burgueses, ficou patente na esfera da produção cultural, sendo o Modernismo um exemplo relevante. Neste sentido, a Semana de Arte Moderna de 1922 foi um movimento intelectual que provocou significativas mudanças na cultura brasileira. Artistas como Anita Malfatti, Lasar Segall, Tarsila do Amaral, Oswald Andrade e outros, buscam empreender uma crítica radical ao academicismo e ao conservadorismo, bem como a herança européia, em especial a cristã católica. Uma rápida leitura do Manifesto Antropófago de 1928 é suficiente para perceber o grau de secularização de frações da elite letrada paulistana.

Ao longo da década de 1920 o movimento antropofágico foi a grande revolução no pensamento brasileiro, não apenas no campo estrito das artes e literatura, mas também na forma como as elites culturais se relacionavam com o passado colonial e a herança europeia. Para o objetivo deste texto, é importante enfatizar a relação com a tradição cristã vinda com a colonização. Se o movimento modernista colocou à prova toda a herança cultural e pregou uma volta ao primitivismo, o cristianismo não ficou imune a essa crítica. Segundo Afrânio Coutinho, o modernismo da década de 1920 pregava um “retorno ao primitivismo, porém ao primitivismo em estado de pureza – se assim se pode dizer – ou seja, sem compromisso com a ordem social estabelecida: religião, política, economia. É uma volta ao primitivismo antes de suas ligações com a sociedade e cultura ocidental e européia (...) a antropofagia valoriza o homem natural, é antiliberal e anticristã” (COUTINHO, 1999, p. 23).

Ao longo do século XX pode-se afirmar que houve dois processos distintos em relação ao cristianismo no Brasil. Desde o final do século XVIII há um processo de “descristianização interior”, como afirmou Anita Novinsky, em partes pela recepção inventiva da

Ilustração pela sociedade brasileira. Esta descristianização acirrou-se com a entrada e reelaboração de ideologias como o positivismo, anarquismo, comunismo e modernismo. Por outro lado, a república positivista que nasce no Brasil também outorga a liberdade religiosa, o que faz com que o catolicismo se reestruture e novas religiões adentrem o país. É o caso da expansão do Protestantismo, do Espiritismo, das Religiões Afro-brasileiras, das denominações pentecostais e das religiões não-cristãs. Este segundo movimento fará com que muitos especialistas em religião falem de um “retorno da religião” ou ainda em uma “revanche de Deus” após sua morte declarada por filósofos do século XIX.

Se durante a primeira metade do século XX o anticristianismo no Brasil é um movimento ambíguo, posteriormente ele será cada vez mais explícito. Ao longo das décadas de 50, 60 e 70 há uma profunda mutação da sociedade brasileira. Ventos libertários e contraculturais sopram sobre a Europa e os Estados Unidos e são reelaborados em nosso contexto ditatorial. Nos teatros, nos muros pichados e nas letras das músicas desta nova geração fica cada vez mais evidente a rejeição pela chamada “cultura judaico-cristã ocidental”. Encantados pela literatura de Jack Kerouac, pela releitura de Marx e Freud empreendidas por Herbert Marcuse, Erich Fromm, *Wilhelm Reich*, a juventude brasileira denunciava a tecnocracia, a repressão sexual e o conservadorismo como produtos de uma sociedade pautada pelos princípios cristãos. Não é fortuito que neste contexto de rejeição em bloco da “cultura ocidental cristã” ocorra uma busca pelo conhecimento do Oriente, por sua filosofia, pela sua medicina e práticas culturais. A cultura *New Age* é o emblema da rejeição ao cristianismo, que, simbolizado na “Era de Peixes”, é engolido pela “Era de Aquário”.

Neste contexto de profundas mudanças o cristianismo vai paulatinamente perdendo espaço na sociedade, sobretudo nas camadas juvenis escolarizadas. A contracultura trouxe em seu bojo um busca por modelos alternativos de sociedade, uma rejeição pelas ortodoxias, pelo individualismo burguês, uma busca por experimentar outros padrões de comportamento, de sexualidade e religiosidade. A contestação foi a marca registrada da contracultura. Nos Estados Unidos constatava-se o *american way of life* e sua cultura militarista, especial-

mente a guerra do Vietnã. No Brasil a crítica juvenil e contracultural eram dirigidas ao Estado ditatorial e ao estilo de vida burguês.

A cultura beat, *beatnik* e *hippie* pregava um estilo de vida alternativo e despojado, distante dos valores capitalistas e burgueses que eram alimentados pelo “milagre econômico” que proporcionava “carro novo e pau-de-arara”. Os Mutantes, um dos grupos musicais símbolo do período, tornam patente essa visão de mundo em 1972 com a música *Balada do Louco*:

Dizem que sou louco por pensar assim
 Se eu sou muito louco por eu ser feliz
 Mas louco é quem me diz
 E não é feliz, não é feliz. [...]
 Eu juro que é melhor
 Não ser o normal
 Se eu posso pensar que Deus sou eu. [...]
 Se eles têm três carros, eu posso voar
 Se eles rezam muito, eu já estou no céu.
 [...]

Nesta proposta de sociedade alternativa, há pouco espaço para o cristianismo, ao qual é imputada a responsabilidade pela produção de um tipo de sociedade de consumo, de repressão sexual e de alienação. A busca por essa sociedade alternativa ao cristianismo encontrou eco também nas diversas canções de Raul Seixas, cujas letras demonstram um profundo desejo de ruptura com os paradigmas dominantes. Raul Seixas, considerado o “protótipo do homem da Era de Aquário”, num de seus discos lançados em 1975 anuncia um “Novo Aeon”, mundo nascido da Era de Aquário que suplantou a Era de Peixes, símbolo do cristianismo (ALVES, 1993).

Este breve percurso sobre a história da cultura no Brasil é revelador de um cristianismo complexo e ambíguo. À guisa de conclusão deste tópico, é possível afirmar que o anticristianismo se afirma no Brasil à medida que a sociedade passa por um processo de profunda secularização. Se atualmente este conceito tem sido abandonado por não dar conta da globalidade social, quando se trata de anticristianismo ele se torna operacional para explicar como certas camadas e grupos sociais se posicionam diante da tradição cristã.

BIBLIOGRAFIA

ALVES, L. *Raul Seixas e o sonho da Sociedade Alternativa*. São Paulo: Martin Claret, 1993.

BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. São Paulo: Hedra, 2011.

BRANDÃO, Carlos R. Os Guarani, índios do Sul: religião, resistência e adaptação. *Estudos Avançados*. São Paulo, ano 4, n. 10, p. 53-90, 1990.

BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix, 1995

CARVALHO, José M. *Pontos e bordados*. Escritos de história e política. Ed. UFMG: 1998.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*: 1, Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2008.

COUTINHO, Afrânio; COUTINHO, Eduardo de Faria. *A Literatura no Brasil*. Volume 5. A Era Modernista. São Paulo; Global Editora, 1999.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*: formação da família brasileira sob regime da economia patriarcal. 49ª ed. São Paulo: Global, 2004.

GORENSTEIN, Lina. O criptojudaísmo feminino no Rio de Janeiro (séculos XVII e XVIII). *Projeto História*. São Paulo, n.37, p. 115-138, dez. 2008.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras; 2000.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupis-guaranis*. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Edusp, 1979.

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e. *Coti-*

diano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. (História da vida privada no Brasil; 1).

MOTT, Luiz. *Bahia: Inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.

MONTEIRO, John Manoel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MOURA, Maria Lacerda de. *Fascismo, Filho Dileto da Igreja e do Capital*. São Paulo: Editorial Paulista, [s. d].

NEVES, Lúcia M. B. P.; BESSONE, Tânia. O medo dos “abomináveis princípios franceses”: a censura dos livros nos inícios do século XIX no Brasil. *Acervo: Revista do Arquivo Nacional*. Rio de Janeiro, 4 (1): 113-119, jan. jun. 1989.

NEVES, Luiz. F. B. *O Combate dos Soldados de Cristo na Terra dos Papagaios*. Colonialismo e repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

NOVINSKY, Anita W. Estudantes brasileiros “Afrancesados” da Universidade de Coimbra. In: Osvaldo Coggiola. (Org.). *A Revolução Francesa e seu Impacto na América Latina*. São Paulo: EDUSP e Editora Nova Stela, 1990, p. 357-371.

OITICICA, José. *A Doutrina anarquista ao alcance de todos*. 5ªed. Rio de Janeiro: Achiamé, 2006.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial. *Cadernos de Ciências Humanas - Especiaria*. v. 10, n.18, jul. - dez. 2007.

REIS, João J. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835* (Edição revista e ampliada). 2a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS, João J; SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: resistência negra no Brasil escravista*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, João José. Há duzentos anos: a revolta escrava de 1814 na Bahia. *Topoi*. Revista de História, v. 15, p. 68-115, 2014.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932. (Brasiliana ; v. 9).

TOLSTOI, Leon. *O reino de Deus está em vós*. 2ª edição. São. Paulo: Editora Rosa dos Tempos, 1994.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz de. *Brasil de todos os santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2002.

MANIFESTO ANTROPÓFAGO. *Revista de Antropofagia*. Ano 1, n. 01, maio 1928. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/060013-01>> Acesso em 10/10/14.

OS AUTORES

Rogério Luiz de Souza é graduado em Filosofia pela Escola Superior de Estudos Sociais, com estudos no âmbito da graduação em Letras - francês e português pela Universidade Federal de Santa Catarina, da graduação em Direito pela Universidade do Vale do Itajaí e da graduação em Teologia pelo Instituto Teológico de Santa Catarina. Fez mestrado em História do Brasil pela Universidade Federal de Santa Catarina, doutorado em História Cultural pela Universidade Federal do Paraná e pós-doutorado em Ciências Sociais pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França. Foi professor do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande e foi pesquisador visitante no Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux, Paris, França. É membro investigador internacional do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (CLEPUL) e atua como professor e pesquisador no Departamento de História e no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina e coordena o Laboratório de Religiosidade e Cultura. Atualmente é o Pró-Reitor Adjunto de Graduação da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: rogerklaumann@gmail.com

Edison Lucas Fabrício Graduado em História pela Fundação Universidade Regional de Blumenau (2007). Mestre em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina (2011) Doutorado em andamento pela Universidade Federal de Santa Catarina (início 2014). E-mail: edisonlucas@hotmail.com

