



RELIGIÃO COMO ARMA: CRISTIANISMO E DOMINAÇÃO COLONIAL NA LITERATURA*

RELIGION AS WEAPON: CHRISTIANITY AND COLONIAL DOMINATION IN LITERATURE

Tiago Silva¹

Resumo: A religião cristã, em *Things Fall Apart*, de Chinua Achebe (2017), *Purple Hibiscus*, de Chimamanda Ngozi Adichie (2017), e *A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2019), é tratada como uma inequívoca estratégia de *Soft Power*, aplicada para facilitar processos de dominação colonial e dinâmicas de expansão do capitalismo. Espelhando um processo histórico-cultural de inferiorização da diferença (SAID, 2003; FANON, 2008), apresentado aqui a partir do romance *Robinson Crusoe* [1917], essas obras sugerem que o proselitismo, entendido como obrigação de converter, justifica moralmente a missão civilizatória e viabiliza a expropriação de comunidades originárias, por meio da produção de fissuras em seu tecido social e de processos epistemicidas silenciosos que, mesmo no contemporâneo, continuam enquanto colonialidade (QUIJANO, 2005), determinando os modos de relação intersubjetivos.

Palavras-chave: Religião e Literatura. Proselitismo Cristão. Colonialidade na Literatura. Narrativas do Epistemicídio.

Abstract: Christianity, in *Things Fall Apart*, by Chinua Achebe (2017), *Purple Hibiscus*, by Chimamanda Ngozi Adichie (2017), and *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*, by Davi Kopenawa and Bruce Albert (2019), is portrayed as a notorious Soft Power strategy, which facilitates processes of colonial domination and capitalist expansion. Mirroring a historic cultural process of inferiorization of difference (SAID, 2003; FANON, 2008), presented here from the novel *Robinson Crusoe* [1917], the aforementioned works demonstrate that proselytism, understood as the obligation to convert, morally justifies the civilizing missions and enables the expropriation of original communities, through the production of fissures in their social fabric and cruel epistemic processes that, even in the contemporary world, continue as coloniality (QUIJANO, 2005), determining the modes of intersubjective relationship.

Keywords: Religion. Proselytism. Coloniality. Epistemicide.

¹ Professor de Língua e Literaturas de Língua Inglesa no Instituto de Letras da UFBA. Doutor em Letras pela UFPE (2018) com estágio pós-doutoral em Letras pela UFS (2021). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0615-9357>. E-mail: tiago.bs@ufba.br.

* Artigo recebido em 30 de julho de 2022. Aceito para publicação em 05 de novembro de 2022.

Introdução

“Que faço com minha cara de Índia?
E meu Toré
E meu sagrado
E meus “caboclos”
E minha Terra?”
(Eliane Potiguara)

“We will no longer hear your commands
We will slide your control from our lands
Re-direct the flame of our anger and pain
And pity the shame
For what you do in God’s name.”
(Buffy Sainte-Marie)

O proselitismo cristão *é compreendido*, por muitos fiéis e ordens religiosas, como uma obrigação moral, um dever do bom religioso que quer manter-se próximo a deus: “vão e façam discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a obedecer a tudo o que eu lhes ordenei. E eu estarei sempre com vocês, até o fim dos tempos”, prescreve Mateus 28, versículos 19-20. Essa obrigação de conquistar fiéis, no entanto, funciona também como estratégia de *Soft Power*², taticamente empregada, para viabilizar a expansão do capitalismo no globo, através da manipulação do desejo e da fé do outro, num processo indiciado ou recontado em textos literários e expressões artísticas de muitos povos não hegemônicos; da América do Sul à América do Norte, da África, América Central à Ásia, etc.

Em 2004, por exemplo, Eliane Potiguara, originária do Povo Potiguara do Litoral Norte do Estado da Paraíba, cujos avós foram desaldeados por um violento processo de roubo de suas terras, lança seu primeiro livro – *Metade Cara, Metade Máscara*. Na obra, a poeta narra, além dos efeitos do desaldeamento forçado sobre seu grupo familiar, que resulta do assassinato de seu avô, sua trajetória de ressignificação da vida e reestabelecimento de laços com sua ancestralidade e identidade cultural. No poema *Brasil*, cuja terceira estrofe é citada como epígrafe neste texto, Eliane levanta questões que me parecem centrais nas experiências que relata na obra: diante de um processo de epistemicídio contínuo, o que fazer para manter vivos os valores etnoculturais de seu grupo e como escapar do atroz apagamento

² Na ciência política, na política internacional e nas relações internacionais, o termo *Soft Power* é utilizado para se referir a estratégias de poder que envolvem muito mais a habilidade de cooptar do que a força de coagir. Para Joseph Nye, que desenvolve o termo no livro *Soft Power: the means to success in world*, *Soft Power* é um tipo de poder brando, efetivado através da atração que se consegue exercer sobre o outro e da manipulação de seu desejo, articulado, portanto, de forma indireta. Nesse sentido, poder não é somente a capacidade de iniciar uma guerra, mas também um jeito de se alcançar um objetivo sem o uso de força militar, econômica ou sem incentivos financeiros.

da relação particular de seu povo com o sagrado. Com ambas indagações, o poema aponta para, num mundo organizado a partir de valores cristãos, conexões entre a dificuldade de exercer uma fé não hegemônica e o processo de genocídio/epistemicídio dos povos originários, em curso há mais de cinco séculos no Brasil. Em seu texto, portanto, Eliane sugere que, no Brasil, o espaço para religiosidades não-cristãs foi/tem sido reduzido sistematicamente, deixando um vazio, somente perguntas em seu lugar; de algum modo, *Pindorama*³ foi transformada em lugar árido e ácido, inóspito para Tupã e seus fiéis.

“Que faço com minha cara de Índia? [...] E meu Toré / E meu sagrado / E meus “caboclos” / E minha Terra?” (POTIGUARA, 2019, p. 32), questiona a voz do poema, num gesto que, simultaneamente, revela assombro diante da realidade etnocida do país e resistência às muitas violências às quais os povos originários têm sido submetidos. Ao questionar-se sobre o que fazer com seu sagrado e com sua terra, Eliane materializa a percepção evidente de que, no Brasil que existe hoje, os povos originários, como no passado, continuam encontrando dificuldades para exercer sua liberdade de culto livremente, também em razão do apagamento cultural. Através da sequência das ideias “minha cara de índia”, “meu Toré”, “meu sagrado”, “meus caboclos” e “minha Terra”, Eliane sinaliza, sutilmente, que não são somente a identidade e o sagrado potiguaras que têm sido assombrados, mas também a sua terra, deixando entrever que seu povo tem sido forçado a despovoar, conjuntamente, práticas culturais e territórios ancestrais historicamente ocupados.

De modo similar, no Canadá, em outro ponto de *Abya Yala*⁴, há muitas manifestações artísticas que contam histórias semelhantes de povos originários em contenda com os poderes hegemônicos. Buffy Sainte-Marie constitui um exemplo de artista nessa frente. Nascida em Piapot 75, reserva do povo *Cree*, na Província de Saskatchewan, a cantora regravou a canção *Sing Our Own Song*, da banda inglesa UB40, num álbum chamado *Power in the Blood*, lançado em 2015. Na voz de Buffy, a canção, também citada aqui como epígrafe, arranjada com cantos e instrumentos musicais típicos dos povos originários daquela parte das Américas, transforma-se em um chamado: de resistência, de reconhecimento do tratamento desigual ao qual os povos indígenas do Canadá têm sido submetidos e de sua luta contra tais opressões. O reconhecimento desse litígio histórico, que no Canadá foi oficialmente confirmado com a criação da Comissão da Verdade e da Reconciliação em 2008,

³ De origem tupi-guarani, a palavra *Pindorama* significa terra ou lugar de palmeiras e era empregada pelos povos originários da parte leste da atual América do Sul para se referirem a região que, após a invasão portuguesa, formaria o Brasil, sendo, portanto, um nome indígena para o país.

⁴ De origem Kuna, povo originário da Serra Nevada do Norte da atual Colômbia, o termo *Abya Yala*, que significa Terra Madura ou Terra Viva vem sendo utilizado, pelos povos originários do continente americano como contraponto ao termo América, imposto pelo processo colonial. Mais informações sobre o termo podem ser encontradas aqui: <http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/a/abya-yala>. Acesso em 18 de agosto de 2022.

que investigou e documentou práticas genocidas, efetivadas com a participação de ordens religiosas, é **necessário** ao atravessamento d'aquilo que se fez e que se faz, em nome de deus, como diz a canção, contra os povos autóctones, não só em Saskatchewan ou na Paraíba, mas em todos os lugares onde habitantes originários foram submetidos a um processo de colonização, cujo resultado é a *configuração* do sistema-mundo-capitalista da maneira que nós o conhecemos atualmente: hostil às diferenças, racista, misógino, xenófobo e ambientalmente insustentável.

A crônica da conformação dessa realidade está plasmada na cultura, em seus artefatos, que são, ao mesmo tempo, além de poemas, textos literários, etc., “monumento[s] da barbárie”, demonstrando que “Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão”, diz Walter Benjamin (1987, p. 225) em *Sobre o conceito de história*. Na primeira seção deste trabalho – *Relatos de Resistência: a barbárie da civilização*, observo como, nos romances *Things Fall Apart*, do nigeriano Chinua Achebe, *Purple Hibiscus*, da também nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, e no relato etnográfico *A Queda do Céu*: palavras de um xamã yanomami, de Davi Kopenawa Yanomami e Bruce Albert, narrativas decoloniais, de certo modo, apresentam o missionarismo cristão como uma força disruptiva que, a partir do contato e consequente conversão do outro, dá início a processos de submissão e de fragmentação de comunidades, que facilitam a tomada do controle e expropriação dos bens comuns e forçam a desagregação dos grupos étnicos não ocidentais. Nesse sentido, o trabalho de missionários e a adesão à própria fé cristã têm como resultado, nessas obras, não só a produção de novos discípulos em novas nações, como prescreve o evangelho de Mateus, mas também a fragmentação de comunidades originárias e, desse modo, a *facilitação de* sua dominação e expropriação, transformando terras, comunidades e sujeitos autóctones em lucrativas fronteiras de exploração e expropriação do trabalho, agindo, assim, para o avanço do capitalismo.

Posteriormente, na seção *No princípio era o verbo: a criação do outro*, abordo, como se construiu essa estrutura hostil à diferença, necessária ao desenvolvimento e expansão do modo de produção capitalista, demonstrando como a cultura – a literatura canônica ocidental, particularmente, cria lugares específicos de subalternidade para os não ocidentais, codificando-os, dentro da cultura ocidental hegemônica, como sujeitos expropriáveis, exploráveis e matáveis, e se utiliza de valores cristãos para produzir justificativas éticas – a noção de missão civilizacional –, para a efetivação do processo de dominação colonial. Aqui, parto do romance *As Aventuras de Robinson Crusóe*, do inglês Daniel Defoe [1719], para revelar como, desde o período das grandes navegações, na cultura dominante, imposta mundialmente como padrão civilizacional através de processos econômicos desiguais, *só possui humanidade plena o homem branco heterossexual europeu, que, a priori, se*

atribui a função de régua do mundo, tendo, portanto, o dever de colonizar. Esse dever é justificado, eticamente, enquanto obrigação moral e religiosa de levar o deus cristão aos pagãos, *ímpios e infiéis* do mundo.

Relatos de Resistência: a barbárie da civilização

No prefácio de *A Queda do Céu*: palavras de um xamã yanomami, Eduardo Viveiros de Castro (2019) descreve o livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert como sendo um entrelaçamento de duas antropologias, a antropologia mais tradicional, na qual um sujeito ocidental vislumbra outro exótico, e a antropologia simétrica, ou contra antropologia, que é uma tentativa de explicar o mundo através de outra cosmologia. Em outros termos, para Castro, *A queda do Céu* é uma tentativa de descrever a relação do contato catastrófico entre yanomamis e napës (os brancos ou povos da mercadoria), a partir da cosmovisão yanomami. Para o autor do prefácio:

a queda do céu entrelaça dois fios expositivos para chegar à conclusão de uma iminência da destruição do mundo, levada a cabo pela civilização que se julga a delícia do gênero humano – essa gente que, liberta de toda ‘superstição retrógrada’ e de todo ‘animismo primitivo’, só jura pela santíssima trindade do Estado, do Mercado e da Ciência, respectivamente o Pai, o Filho e o Espírito Santo da teologia modernista. Tal credo fanático, de instrumento, ao mesmo tempo arcaico e modernizador, o Teosi (Deus) dos missionários evangélicos norte-americanos que Davi conheceu tão bem, esses insuportáveis operadores de telemarketing do Capital (CASTRO, 2019, p. 24).

De forma contundente, Castro evidencia a relação que, mesmo atualmente, ainda se estabelece entre a expansão capitalista e o missionarismo cristão, que funciona como um anunciador da boa nova: a possibilidade da conversão não somente a fé cristã, mas a cosmovisão ocidental, marcadamente judaico-cristã e seu jeito utilitarista de conceber a vida, agravado pela reforma calvinista, que sustenta a lógica de funcionamento e expansão do capitalismo global. O fazer discípulos, objetivado pelos missionários, envolve necessariamente um movimento colonial que, como pontua Castro, noticia a chegada do capital e de suas tecnologias de dominação às fronteiras do ocidente. Junto com a fé, chegam também a outrização, a racialização e a genderização das pessoas, bem como a mercantilização de suas práticas culturais e de seus territórios ancestrais, provocando reorganizações no tecido social de comunidades que não se organizavam dessa forma.

Entrecruzando detalhes autobiográficos e o destino coletivo de seu próprio povo, o relato de Kopenawa, construído ao longo de quase duas décadas, organizado por Bruce Albert, evidencia o papel da religião dos napë na transformação do mundo yanomami e, conseqüentemente, em sua destruição; à medida que o

contato acontece e se aprofunda, e que o próprio ser individualizado passa a existir – Davi Kopenawa, no caso – a partir de padrões da cultura ocidental, fragmenta-se não somente o vínculo desse sujeito com o seu lugar, com o jeito específico de se existir no mundo em sua cultura, mas também seu processo de agência dentro de seu grupo.⁵ Como Sexta-feira, nativo sul-americano, personagem da obra ficcional de Daniel Defoe – *As Aventuras de Robinson Crusóé*, Davi torna-se Davi a partir do contato, na relação com o Eu ocidental – arauto da missão civilizacional, e, portanto, também com o descompasso que se estabelece entre ele e aquele que o nomeia e controla sua inserção na narrativa ocidental. Nesse sentido, vale observar a forma como Kopenawa esclarece como adquiriu seu nome e como esse nome metaforiza sua incorporação incompleta pela cultura ocidental:

Se os brancos não tivessem entrado em nossa floresta quando eu era criança, com certeza eu teria me tornado um guerreiro e, tomado pela raiva, teria flechado outros Yanomami por vingança. Cheguei a pensar nisso. Mas nunca matei ninguém. Sempre contive meus maus pensamentos acima de mim e fiquei quieto, lembrando-me dos brancos. Dizia a mim mesmo: “Se eu flechar um dos nossos, esses forasteiros que cobiçam a floresta dirão que sou mau e não tenho nenhuma sabedoria. Não farei isso, porque são eles que nos matam com suas doenças e suas espingardas. Hoje, é contra eles que devo dirigir meu rancor.”

Assim, pouco a pouco, meu nome foi ficando mais longo. Primeiro foi Davi, o nome que os brancos me atribuíram na infância, depois Kopenawa, o que me deram mais tarde os espíritos vespa. E por fim acrescentei Yanomami, que é a palavra sólida que não pode desaparecer, pois é o nome do meu povo (KOPENAWA e ALBERT, 2019, 73).

Davi, desse modo, reclama para si um lugar de diferença, desvia-se das imposições, num movimento de resistência e de politização de sua experiência. O xamã yanomami incorpora, ao nome Davi, que lhe foi atribuído pelos missionários, sobrenomes que reforçam sua conexão com sua cultura e posição no mundo, transformando o modo de existir singular de seu povo em bandeira política. Nesse movimento, Davi torna-se Davi Kopenawa Yanomami, portanto, a partir do contato com o Eu da cultura hegemônica, que tem o poder de nomeá-lo, mas não ignora sua diferença, reivindicando sua singularidade, como nos conta mais adiante em seu relato: “não nasci numa terra sem árvores. Minha carne não vem do esperma de um branco. Sou filho dos habitantes das terras altas da floresta e caí no solo da vagina de uma mulher yanomami. Sou filho da gente à qual Omama deu a existência no primeiro tempo” (KOPENAWA e ALBERT, 2019, 73).

⁵ Recomendo, para quem tem interesse nessa discussão, o documentário *Ex-Pajé* (2018), de Luiz Bolognesi, que narra o impacto do missionarismo cristão na vida de uma comunidade originária no norte do Brasil.

De forma semelhante, na ficção, vários escritores promovem um movimento de resistência similar, insistindo em construir representações que reforçam a peculiaridade e o pertencimento a culturas que preexistiam ao domínio colonial, transformando a sua continuidade e os resíduos do choque em estratégia de ação micropolítica. Assim como Kopenawa faz quando amplia seu nome, o escritor nigeriano Chinua Achebe dedicou seu trabalho também à ampliação das perspectivas que contam a história do contato entre europeus e povos africanos. Em seu texto *An Image of Africa: Racism in Conrad's Heart of Darkness*, Achebe (1977) destaca um fato interessante, aparentemente, casual: Joseph Conrad, autor de *Coração das Trevas*, nasceu em 1857, exatamente no mesmo ano em que os primeiros missionários anglicanos chegaram à comunidade em que o próprio escritor nasceu na Nigéria, em 1930. Através da inflexão da coincidência de datas, o escritor africano chama nossa atenção para um fato extremamente importante na clivagem do mundo a partir de padrões eurocêntricos; um processo cujo caminho é pavimentado pelo uso da religião cristã como estratégia de dominação, construindo, na cultura ocidental, uma representação da “África como cenário e pano de fundo que elimina os africanos como um fator humano. A África como um campo de batalha desprovida de toda humanidade reconhecida, na qual o europeu errante entra em perigo” (ACHEBE, 1977, p. 21), deixando, entrever, portanto, a função ideológica da religião e sua associação com o processo de colonização de seu país. Essa relação é mais fortemente analisada por Achebe (2017) no livro *Things Fall Apart*, publicado originalmente em 1959. No romance, à medida que narra a vida de Okonkwo, Achebe reconstrói ficcionalmente uma comunidade Ibo, pré-colonial, mostrando a complexidade das relações que se estabeleciam nela, sem a idealização típica ao *bom selvagem*, que é somente mais uma imagem de poder e dominação colonial projetada sobre os povos autóctones do mundo ao longo dos últimos séculos.

Na comunidade, a partir do contato, constitui-se um movimento de conversão dos nativos que foca, exatamente, nas pessoas insatisfeitas e mais esgotadas. Como prescreve Mateus, capítulo 11, versículo 28: “Venham a mim, todos os que estão cansados e sobrecarregados, e eu darei descanso a vocês”. Assim, prometendo uma vida de novas possibilidades e de renascimento, lentamente, o grupo de novos cristãos se amplia, e seu fortalecimento provoca uma cisão interna na comunidade, dividindo-a, facilitando a tomada do poder, através de estratégias imperialistas mais evidentes – a imposição de uma organização administrativa exógena que não respeita os valores locais. No processo, nomes Ibo são substituídos por nomes cristãos; recém-convertidos questionam e desrespeitam as práticas religiosas e culturais de seu próprio povo, que passa a ser visto como impuro, pecador, doente, contaminado pelo pecado de existir no mundo de uma forma não-europeia. A religião cristã, assim, desempenha funções culturais e ideológicas, transformando um

grupo originário em um grupo colonialmente controlado. Dessa forma, Achebe evidencia o uso da fé cristã para influenciar o comportamento e permitir o avanço de interesses do projeto imperialista capitalista europeu na África. Esse fenômeno relaciona-se com o que Grosfoguel (2013, p. 32) afirma ser um contexto hierárquico e estrutural que envolve um “sistema-mundo capitalista, patriarcal, ocidental, cristão, moderno e colonialista. Criado a partir da expansão colonial, em 1492”, que irrompe nas relações macro e microeconômicas, nas relações interpessoais e nas relações consigo do sujeito colonizado. Em última instância, a fé cristã justifica, indiretamente, a empreitada colonial, cuja legitimidade é encontrada, exatamente, na possibilidade de levar esse saber específico, para os ímpios do novo mundo e, ainda, para os africanos do outro lado do mar.

De modo similar, mas num contexto pós-colonial contemporâneo, Chimamanda Ngozi Adichie, em *Purple Hibiscus*, também representa essa relação dramática, ambivalente e conflituosa entre a religião cristã e os processos de dominação e fragilização dos grupos tradicionais. No caso de seu romance, a cisão acontece no grupo familiar. Na obra, Kambili Achike, personagem principal, e sua rica família, vivem no Estado de Enugu, na Nigéria; a casa da família é gerida com mãos de ferro pelo pai católico recém-convertido, Eugene. Fortemente, fundamentalmente religioso, Eugene é uma figura violenta, que sujeita os filhos a constantes sessões de espancamento e terror psicológico, sempre com o objetivo de puni-los por comportamentos desviantes da ética que defende: ver o avô não cristão, por exemplo. Fervoroso, Eugene corta relações com o pai não convertido, revelando que, a incorporação da religião hegemônica – aqui entendida como tecnologia de dominação colonial, quebra os vínculos com a cultura, a história e o território de um povo, favorecendo o isolamento individualista e a desorganização da lógica social comunal. O nome Eugene, de forma muito direta, denuncia ainda a participação de locais nos processos de dominação colonial, já que liga o comportamento do personagem nativo às ideias eugenistas, de melhoramento das qualidades raciais das futuras gerações, desenvolvidas pelo inglês Francis Galton, no século XIX, e muitas vezes transformadas em políticas públicas governamentais no mundo. Melhorar, obviamente, nesse contexto, significa branquear, assimilar e submeter.

Na obra, num ambiente em que a propriedade privada já determina a forma como as pessoas se relacionam, Eugene, o rico e próspero homem de negócios, controla todos os aspectos da vida de sua família: da dieta às atividades acadêmicas de seus filhos, passando por todas as atividades diárias de sua esposa. Enquanto ostenta sua riqueza, doando vultuosos recursos para pessoas necessitadas, que sejam ou estejam em processo de conversão ao cristianismo, obviamente, relega seu pai, Papa-Nnukwu, e todos os não cristãos, ao descaso. Mesmo vivendo de um modo simples, com poucos recursos, Papa-Nnukwu, símbolo da permanência dos valo-

res autóctones na Nigéria pós-colonial, continua firme com seus valores e crenças originárias, funcionando como uma inflexão, um contraste à personagem Eugene, que adere ao modo de vida e à religião europeus. Em um determinado ponto da narrativa, Papa-Nnukwu rememora os primeiros contatos com os missionários:

Eu me lembro do primeiro que veio a cidade de Abba, aquele que chamavam de Padre John. Seu rosto estava vermelho como azeite de dendê; dizem que nosso tipo de sol não brilha na terra do homem branco. Ele tinha um ajudante, um homem da cidade de Nimo chamado Jude. Naquela tarde eles reuniram as crianças debaixo da árvore *ukwa* na missão e ensinou-lhes a sua religião. Eu não me juntei a eles, mas às vezes eu ia ver o que eles estavam fazendo. Um dia eu disse a eles: Onde está esse deus que vocês adoram? Disseram que ele era como *Chukwu*, que estava no céu. Perguntei então: Quem é a pessoa que foi morta, a pessoa que está pendurada na cruz de madeira fora da missão? Disseram que ele era o filho, mas que o filho e o pai são iguais. Foi então que eu percebi que o homem branco era louco. O pai e o filho são iguais? Você não vê? É por isso que Eugene pode me ignorar, porque ele acha que somos iguais⁶ (CHIMAMANDA, 2017, p. 84, tradução minha).

Além de não aderir aos valores do colonizador, Papa-Nnukwu lhes fala sobre *Chukwu*, o deus supremo de sua espiritualidade, fonte de todas as outras deidades, criador de todas as coisas na cosmovisão Ibo. Junto com a filha Ifeoma, que embora católica possui uma relação mais cordial com a religiosidade do pai, Papa-Nnukwu é quem, ocasionalmente, fala de sua cultura e religiosidade para seus netos, transmitindo-lhes valores tradicionais de seu povo: “Olhe isso, Papa-Nnukwu disse. Isso é uma mulher espírito, *mmuo*, e as mulheres espírito são inofensivas. Elas sequer chegam perto das grandes no festival”⁷ (CHIMAMANDA, 2017, p. 85). Apresentando, assim, as mulheres-espíritos que dançam num tradicional ritual da região da Ibolândia, na atual Nigéria, Papa-Nnukwu fornece também um contraponto à visão estigmatizante da cultura Ibo transmitida aos netos por seu filho Eugene. Se nesse contexto pós-colonial, é um homem Ibo quem executa o trabalho de conversão, histórico e culturalmente, nas regiões colonizadas do mundo, esse é o padrão comportamental do homem europeu, representado assim na literatura desde Robison Crusoé.

⁶ I remember the first one that came to Abba, the one they called Fada John. His face was red like palm oil; they say our type of sun does not shine in the white man's land. He had a helper, a man from Nimo called Jude. In the afternoon they gathered the children under the *ukwa* tree in the mission and taught them their religion. I did not join them, kpa, but I went sometimes to see what they were doing. One day I said to them, Where is this god you worship? They said he was like *Chukwu*, that he was in the sky. I asked then, Who is the person that was killed, the person that hangs on the wood outside the mission? They said he was the son, but that the son and the father are equal. It was then that I knew that the white man was mad. The father and the son are equal? Tufia! Do you not see? That is why Eugene can disregard me, because he thinks we are equal.

⁷ “Look at this,” Papa-Nnukwu said. “This is a woman spirit, and the women *mmuo* are harmless. They do not even go near the big ones at the festival.”

No princípio era o verbo: a criação do outro

Para Edward Said (1994, p. 70), em seu *Culture and Imperialism*, não à toa, o romance de língua inglesa é inaugurado, convencionalmente, por Robinson Crusóé, de Daniel Defoe, “um trabalho cujo protagonista é o fundador de um novo mundo, que ele governa e reclama para o Cristianismo e para a Inglaterra.”⁸ Na obra, Crusóé é posto em uma ilha sem nome, na língua inglesa, obviamente, que constitui um mundo de menor importância, frequentado por nativo-americanos também de menor importância, aberto, portanto, à exploração de muitos como ele que, nas palavras de Said (ibid., tradução nossa), “é explicitamente habilitado por uma ideologia de expansão ultramarina – diretamente ligada em estilo e forma às narrativas das viagens de exploração dos séculos XVI e XVII que lançou as bases dos grandes impérios coloniais.”⁹ Há na narrativa, portanto, uma dupla dinâmica. Por um lado, representa-se a tentativa de levar aos sem deus sua palavra, verificada na lógica de conversão ao cristianismo, associada à ideia de missão civilizatória – a justificativa ideológica necessária à exploração. E, por outro, há a representação da força motriz por traz desse projeto de conversão e civilização – já naquele momento, os interesses econômicos e imperialistas da Europa. Na ilha, como bom religioso, Crusóé se ocupa em pôr as coisas em ordem – a ordem ocidental, liberal-econômica, mostrando-se “um pioneiro-protestante eliminando todos os traços de comportamento frívolo” (SAID, 1994, 87). Junto com esse padrão de austeridade, de retidão moral, Crusóé abraça o hábito liberal de valorizar os indivíduos e os países a partir de seu mérito econômico (WATT, 1957), o que, em muitas perspectivas cristãs, particularmente neopentecostais, é uma forma de perceber e medir o sucesso da ligação do indivíduo com o próprio deus. Talvez por isso, na obra, há mais de duzentas menções a divindade cristã, frequentemente como compasso para as ações de Crusóé: “minha maior felicidade era conversar com Deus, nas mais celestiais e confortáveis ejaculações”¹⁰ (DEFOE, 2008, p. 77, tradução minha), num monólogo interior que informa a adequação ou não de seu comportamento.

Depois de investigar em conversas com Sexta-feira quem era o seu deus, Crusóé, sabendo que o homem explicava a criação da vida através da ação de *Benamuckee*, decide instruí-lo “no conhecimento salvador da verdadeira Deidade, na direção na qual o Espírito Santo o assistisse”¹¹ (DEFOE, 2008, p. 141, tradução minha). Com o intento de convertê-lo, Crusóé explica a origem do mundo, a oni-

⁸ a work whose protagonist is the founder of a new world, which he rules and reclaims for Christianity and England.

⁹ explicitly enabled by an ideology of overseas expansion--directly connected in style and form to the narratives of sixteenth- and seventeenth century exploration voyages that laid the foundations of the great colonial empires.

¹⁰ my chief happiness was to converse with God, in most heavenly and comfortable ejaculations.

¹¹ in the saving knowledge of the true Deity, in which the direction of God’s Holy Spirit assisted me.

presença e onipotência divinas, e que ele “podia fazer tudo por nós”¹² (DEFOE, 2008, p. 141, tradução minha), nos dar ou tomar coisas:

... que não havia nada além do que ele [o Deus cristão] sabia, nenhum pensamento tão secreto, que ele não pudesse trazer à luz; e assim, aos poucos, abri seus olhos e descrevi para ele “o modo de criação do mundo, a situação do paraíso, a transgressão de nossos primeiros pais, a maldade do povo peculiar de Deus e os pecados e abominações universais de toda a terra”¹³ (DEFOE, 2008, p. 141, tradução minha).

Desse modo, embora estivesse ali em carne e osso diante de Crusoé, dentro dessa relação e, metaforicamente, na cultura ocidental, Sexta-feira é reduzido ao que não existe, ao ilegítimo, ao pecado, à zona do não-ser. Frequentemente, diz Crusoé, “Eu costumava inculcar coisas em sua cabeça”¹⁴ (DEFOE, 2008, p. 142, tradução minha), até, eventualmente inculcar a própria condição de servidão, como veremos mais adiante. Por seu caráter individualista, responsabilizando o indivíduo por sua danação ou graça, o cristianismo, notadamente o cristianismo protestante de origem calvinista, corrobora a lógica do capitalismo liberal, pavimentando o caminho para a dominação colonial, convencendo, incutindo no sujeito colonizado, em Sexta-feira, no caso, a ideia de que se é mais amado por Deus quando se é obediente e se alcança objetivos utilitaristas; o mérito econômico, assim, transforma-se em importante indicador da profundidade da relação com Deus.

Para Toni Morrison (1992), no novo mundo, a despeito de seu passado e de seus pecados, não somente Crusoé, mas qualquer imigrante branco renasceria, simbolicamente, já que o colonizador passa a ter como cenários e pano de fundo um outro, um duplo forjado para ocupar o lugar do incivilizado, do pagão, do bruto animalizado, do selvagem, conferindo, a quem não é europeu, quem não é homem-branco-heterossexual-cristão, o papel oposto, que é o papel de outro. Esse padrão binário de classificação dos indivíduos define também um padrão relacional que é espalhado mundialmente, moldando a forma como os sujeitos outrizados são postos na narrativa ocidental e tratados nas interações sociais. Em outros termos, a cultura ocidental, a partir de valores cristãos, cria uma tecnologia de classificação social que determina o nível de humanidade das pessoas a partir de critérios étnico-raciais (QUIJANO, 2005; GROSGOUEL, 2013). Através dessa tecnologia, a cultura ocidental garante, para seus arautos, uma série de privilégios

¹² could do every thing for us.

¹³ that there was nothing but what he knew, no thoughts so secret, but what he could bring to light;” and thus, by degrees, I opened his eyes, and described to him “the manner of the creation of the world, the situation of paradise, the transgression of our first parents, the wickedness of God’s peculiar people, and the universal sins and abominations of the whole earth.

¹⁴ I used to inculcate things into his mind.

estruturais e estruturantes. Ao tramar essa narrativa, Defoe e seu narrador tramam também, através da manipulação dos signos verbais, “um novo significado à ilha deserta, assumindo controle sobre ela, semelhante ao domínio que irá exercer sobre os demais habitantes, sobretudo Sexta-Feira” (MONTEIRO, 2021, p. 67). Nesse sentido, o homem nativo-americano perde, no contato e na relação com o europeu, sua plenitude humana e torna-se “meu selvagem, pois assim o chamo agora”¹⁵ (DEFOE, 2008, tradução minha). Essa compreensão é registrada e transferida simbolicamente, num processo de estereotipagem, ainda hoje verificável nos objetos da cultura.

Ao mesmo tempo, como o próprio deus cristão, através do verbo, da palavra, Crusoé delimita para si um espaço de superioridade absoluta, no qual seria o mestre, apagando, simultaneamente, como num batismo, a vida pregressa do fiel, sua cultura, língua, e relações com seus pares e com o lugar, apaga-se, inclusive, o próprio nome do homem aborígene. Crusoé não espera, não questiona, não pergunta o nome de Sexta-feira. O desterro que isso provoca, obviamente, não chega até nós de modo explícito na narrativa de Defoe, já que não temos acesso a perspectiva de Sexta-feira. Sua história é o silêncio, provocado pela existência em uma rede simbólica atravessada por valores incompatíveis com sua plenitude e complexidade humanas.

Aliada ao apagamento narrativo das experiências culturais e profundidade da personagem Sexta-feira, a trama revela ainda sua insistente catequização e tentativa de conversão, não somente ao cristianismo, mas a lógica liberal. Em seu *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Frantz Fanon (2008, p. 28) assevera que esses valores hostis ao sujeito outrizado são sedimentados na cultura ocidental e se inserem, também, no imaginário e no jeito de existir de todo povo colonizado, por meio da convivência com uma cultura ácida a toda gente silenciada através de um processo de “interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade” culturalmente plasmada e religiosamente prescrita no principal código cristão. Esse processo é viabilizado, inicialmente, pelo apagamento da originalidade cultural de um povo, através da imposição de uma religião, por exemplo, e, posteriormente, compensado pela crença de que há abertura no mundo, de que, com esforço individual, se pode alcançar a posição do sujeito hegemônico, bastando para isso a integração e a reprodução da cultura do ‘Eu’ hegemônico, do ‘Eu’ que pode falar, representado por Crusoé. Assim, os justos herdarão, senão o paraíso, a promessa de uma vida materialmente justa e também a promessa, ainda mais cruel, de uma vida pós-morte num lugar livre de todo o mal.

¹⁵ my Savage, for so I call him now.

Considerações finais

Para Cornejo Polar (1997, p. 21), refletindo sobre a literatura de sociedades heterogêneas, formadas por processos coloniais e neocoloniais, a literatura deve “refletir e/ou reproduzir os múltiplos níveis de um conflito que impregna a totalidade de sua estrutura e dinâmica”. Nesse sentido, a literatura, sobretudo aquela produzida por sujeitos e povos outrizados, tem ressignificado e acrescentado novos sentidos a posição de Outro, produzindo “imagens sincréticas”, diria Cornejo Polar (1997), que denunciam as funções também utilitaristas da imposição ou conversão à fé cristã para a consecução de objetivos do sistema-mundo-capitalista. Sendo assim, através de romances como os analisados aqui, a literatura contribui para desfazer o mito da missão civilizacional, decodificando esse *tropo* tão bem plasmado na cultura ocidental. Assim, outras compreensões são registradas e transferidas, num processo que, se não desfaz os lugares comuns, explode seus símbolos, mostrando que os processos sociais podem ser pensados também a partir de outras perspectivas, revelando suas implicações sócio-políticas sobre grupos subalternizados do mundo.

Sendo assim, essa literatura tem contribuído para revelar a tragédia imposta pelos agora vencedores aos grupos não hegemônicos do mundo, revelando assim, a barbárie da civilização ocidental, através de ficções que investigam a participação da fé cristã nos processos de dominação colonial. Como uma força desestruturante, os missionários e recém-convertidos, empenhados na conversão de novos fiéis, facilitam a fragmentação das comunidades a partir de seu centro, contribuindo, desse modo, para a imposição de lógicas de organização social exógenas, privatizando modos de vida e terras comunais, levando, não somente deus, mas a lógica liberal individualista a lugares, antes, configurados a partir de modelos não capitalistas e não ocidentais.

A autorização para esta atuação, além de prescrita no próprio evangelho, encontra-se também na cultura ocidental que, ao longo da história, particularmente após a invasão das Américas, constrói estereótipos e lugares para o seu Outro, dentro da rede cultural hegemônica, que o inferioriza e o configura como terreno livre, como fronteira a ser conquistada, para a expansão da religiosidade e do próprio sistema. No entanto, dentro da rede cultural imposta, os ‘assimilados’ são reduzidos a uma zona de imperfeição, jamais alcançando a plenitude de direitos que tem o homem branco heterossexual europeu, do qual Robinson Crusoe é símbolo. Faz-se urgente, portanto, como fazem os autores aqui estudados, pensar formas de apresentar versões outras da realidade e das narrativas de construção do mundo ocidental, garantindo crítica ao eurocentrismo dominante e a versão ingênua da missão civilizacional.

Referências

ACHEBE, Chinua. **An Image of Africa: Racism in Conrad's 'Heart of Darkness**. Massachusetts Review. 18. 1977. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/61295>. Acesso em 04 de março de 2022.

ACHEBE, Chinua. **Things Fall Apart**. Nova Iorque: Penguin Books, 2017.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Purple Hibiscus**. Londres: HarperCollins, 2017.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O recado da mata. In.: KOPENAWA, Davi.; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

DEFOE, Daniel. **Robinson Crusoe**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

GROSGUÉL, Ramón. The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century. In: **Human Architecture: Journal of the Sociology of the Self-knowledge**. Vol. 11; Iss. 1, Article 8. 2013.

KOPENAWA, Davi.; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

MONTEIRO, Daniel Lago. “Combinação possível de palavras”: linguagem e dominação em Robinson Crusoe e em Foe. In: **Aletria**, Belo Horizonte, v. 31, n. 2, p. 67-89, 2021.

MORRISON, Tony. **Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination**. New York: Vintage Books, 1992. (KINDLE).

POLAR, Antônio Cornejo. **O Condor Voa: Literatura e Cultura Latino-Americana**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.

POTIGUARA, Eliane. **Metade Cara, Metade Máscara**. Rio de Janeiro: Grumin Edições, 2019.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

SAID, Edward. **Culture and Imperialism**. Nova Iorque: Vintage Books, 1994.

SAID, Edward. **Orientalism**. Nova Iorque: Vintage Books, 2003.

SAINT-MARIE, Buffy. **Sing Our Own Song**. Waterdown: True North Records, 2015. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=N9Okej_nxes. Acesso em: 29 de ago. 2022.

WATT, Ian. **The Rise of the Novel**. Berkeley: University of California Press, 1957.