



## Igreja e escravidão africana no Brasil Colonial

*Anderson José Machado de Oliveira*

Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense, Professor Adjunto do Instituto de Aplicação da UERJ.  
*E-mail: anderclau@alternex.com.br*

**Resumo.** O presente artigo tem como objetivo discutir a visão da Igreja Católica sobre a escravidão africana, no Brasil Colonial, no que tange ao seu discurso de legitimação do cativo africano e às formas de inserção subordinada do negro na sociedade colonial brasileira por meio da ação da catequese. Neste sentido, também procura analisar a estruturação de um projeto de catequese, formulado pela Ordem do Carmo, que, através do estímulo ao culto de “santos pretos”, visava oferecer à população negra modelos de virtudes cristãs a serem seguidos, de forma a garantir a hegemonia da Igreja e do Estado sobre aquela população.

**Palavras-chave:** Igreja Católica. Catequese. Escravidão africana. Sociedade do Antigo Regime. Culto dos santos.

**Abstract.** The present article discusses the point of view of the Catholic Church about the African slavery in Colonial Brazil, concerning its speech of legitimation of the African captivity and to the forms of the subordinated insertion of the black in the Brazilian colonial society through the catechism. It also analyzes the framework of a project of catechism conceived by Carmelite Order, that through the stimulation of the worship of the so called ‘black saints’, aimed at offering to the black population models of Christian virtues to be followed, as a way of guaranteeing the hegemony of the Church and the State concerning that population.

**Keywords:** Catholic Church. Catechism. African slavery. Old system society. Cult of the saints

## 1. INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como foco central a análise da relação entre a Igreja e a legitimação da escravidão africana na América Portuguesa. Neste sentido, estarei tratando da Igreja na sua perspectiva institucional enfatizando suas relações com o poder. O aspecto das vivências religiosas, também de fundamental importância, não será aqui abordado em função dos limites deste trabalho.

Na América, a expansão portuguesa foi também assinalada pela construção de um sistema de Cristandade. Entenda-se por Cristandade um conjunto de relações entre Estado e Igreja pelas quais ambos se legitimam no interior de uma determinada sociedade. Portanto, falar da construção de um sistema de Cristandade na América Portuguesa é levar em consideração todas as injunções econômicas e sócio-culturais que influenciaram na constituição das relações entre Igreja e Estado (GOMES, 1991).

A existência da escravidão foi um dos fatores fundamentais a interferir no processo de construção da Cristandade colonial e de seu discurso pretensamente uniformizador. Elemento fundamental na afirmação dos interesses portugueses nos trópicos, a escravidão fazia parte da lógica de funcionamento da própria sociedade. Compreende-se, deste modo, o papel desempenhado pela Igreja na legitimação do regime escravista, principalmente do cativo africano que se intensificou no Brasil a partir do século XVII. 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. Sendo assim, procurarei refletir sobre as imbricações entre escravidão e sociedade colonial, o discurso da legitimidade do cativo e as propostas de catequese para os negros com destaque para a difusão devocional dos chamados “santos pretos”.

## 2. IGREJA, ANTIGO REGIME E ESCRAVIDÃO

Os valores do Antigo Regime foram fundamentais na constituição da sociedade colonial brasileira. Numa sociedade com tais características, o estabelecimento de uma visão de mundo profundamente hierárquica promovia um complexo processo de classificação e desclassificação dos indivíduos diante daqueles que eram seus iguais e dos seus desiguais (MELLO, 2000). Ou seja, a desigualdade entre os homens era vista como um fator “natural” e inerente à própria sociedade.

A propósito, um dos principais pilares desta concepção acerca do social escudava-se no pensamento cristão, mais precisamente, na Escolástica Medieval que se viu revitalizada, na Época Moderna, em função do avanço da Reforma Católica ou Contra-Reforma. Em Coimbra, principal centro de formação da intelectualidade católica, em Portugal, a predominância deste pensamento era incontestável, somente sendo abalada com as reformas pombalinas, na segunda metade do século XVIII (OLIVEIRA, 2002).

Em termos gerais, a base deste pensamento social hierarquizante partia de uma visão corporativa da sociedade, onde cada parte do corpo contribuía de forma diferenciada para a conformação da unidade social (garantida pelo próprio criador). Cada parte deste corpo social deveria respeitar a articulação naturalmente hierárquica existente entre os membros, desempenhando a sua respectiva função (HESPANHA, 1994). Como as funções eram diferenciadas, aqueles que as exerciam eram “naturalmente” diferentes, “naturalmente” desiguais. A vigência desta visão de mundo conferia à Igreja uma posição destacada nas sociedades de Antigo Regime, já que a instituição seria um dos pilares que garantiriam o próprio ordenamento social.

Diante desta visão corporativa da sociedade, a escravidão transformava-se num elemento chave de compreensão do funcionamento da sociedade colonial. Como adverte Hebe Mattos,

a escravidão não foi um elemento contraditório à formação dos Estados Modernos e à afirmação do Antigo Regime nos trópicos. Pelo contrário, teria sido a condição básica para a constituição de uma sociedade católica e escravista na América Portuguesa. Partindo da concepção hierárquica que fundamentava as sociedades de Antigo Regime, a escravidão era um elemento que legitimava e naturalizava as desigualdades sociais (MATTOS, 2001).

A partir desta questão, também não deve ser visto como contraditório o discurso da Igreja de legitimação da escravidão. Os escravos teriam a sua função dentro de um corpo social criado e mantido por Deus. A escravidão, sob este ponto de vista, seria um elemento “naturalmente” necessário ao funcionamento da sociedade e os escravos, principalmente os africanos, eram seres talhados pelo criador para o exercício de suas funções.

### **3. DA LEGITIMIDADE DA ESCRAVIDÃO AO CATIVEIRO AFRICANO**

A legitimidade que a Igreja via na escravidão e o caráter indissociável desta à colonização fica evidente já na primeira bula que Roma edita ratificando a expansão portuguesa. Na *Dum Diversas*, de 1452, o sumo pontífice não só autorizava o monarca português a conquistar e submeter sarracenos, pagãos e outros inimigos de Cristo como também a capturar seus bens e territórios, além de submetê-los à escravidão (BOXER, 1991). Nas concessões papais evidenciavam-se a diferença hierárquica natural vista entre os cristãos e os não-cristãos, o que fundamentava de forma clara a concepção de uma sociedade que viria a ser formada por desiguais.

A bula *Dum Diversas*, por sua vez, expressava uma concepção em relação aos fundamentos da escravidão que era parte fundamental do pensamento cristão vigente na Época Moderna. O cativo justificava-se a partir de dois pontos: as concepções de pecado e de inferioridade ética espiritual de alguns povos. Ambas as concepções

deitavam suas raízes na Escolástica Medieval, esta, por sua vez, tributária da tradição judaico-cristã e do pensamento aristotélico.

Na tradição hebraica a escravidão era algo que designava uma punição sancionada pelo senhor. Este baseia a sanção numa falta, num pecado. O Antigo Testamento incorpora tal visão associando a escravidão à humildade religiosa e à redenção. Baseando-se neste argumento Santo Agostinho vai afirmar que a escravidão era tanto um remédio quanto uma penalidade para o pecado, cabendo a Deus a responsabilidade de apontar tanto os senhores quanto os escravos (DAVIS, 2001).

Já no pensamento aristotélico vigorava a idéia de que havia uma diferença natural entre os homens e que esta diferença se expressava nas próprias relações sociais. Diante desta visão, Aristóteles defendia que a escravidão era fruto de uma deficiência inata de alguns homens, deficiência esta que atingiria a beleza e a virtude interna da alma. Neste sentido, desde o nascimento, alguns homens seriam marcados para a sujeição enquanto outros naturalmente seriam talhados para as funções de mando (DAVIS, 2001).

A junção destas tradições, no pensamento escolástico cristão, fundamentou a visão sobre a escravidão na Época Moderna, alicerçando todo um edifício hierárquico típico de uma sociedade de Antigo Regime. Todavia, a concepção de naturalidade da escravidão não deixou de produzir controvérsias. Em relação aos índios, por exemplo, os Jesuítas foram protagonistas de diversas questões suscitadas com os colonos, embora a escravidão indígena tenha sido largamente utilizada.

A principal questão para a Companhia de Jesus era a de que os índios eram livres quando da chegada dos portugueses e que, portanto, não conheciam a escravidão. Desta feita, a Redução era diferente da escravidão normal conduzida pelos senhores, pois retirava os índios do meio viciado instalando-os numa comunidade ideal. A base de tal controvérsia era a tendência de alguns missionários verem no Novo Mundo o antigo ideal de natureza não

corrompida, que poderia servir como parâmetro para a mudança dos hábitos europeus. Assim sendo, o índio, embora visto como um homem natural, não necessariamente precisava ser escravizado para ser convertido ao cristianismo. Representava, de certo modo, uma idade do ouro perdida para o homem branco (DAVIS, 2001).

Defendendo sua posição, os Jesuítas conseguiram, em 1537, que o Papa Paulo III instituísse a liberdade dos ameríndios, proibindo que fossem escravizados. Em 1640, ao tentarem fazer valer esta determinação, na Colônia, enfrentaram forte oposição dos senhores de terra, sendo inclusive expulsos de Santos e encontrando problemas igualmente sérios no Rio de Janeiro. Apesar dos tumultos e contradições, a liberdade dos índios só foi assegurada, em 1757, com o Diretório dos Índios, quando se traçou para eles um projeto civilizacional, isto é, seriam livres mas deveriam assumir os hábitos europeus.

A escravidão africana não parece ter gerado as mesmas controvérsias, pois se o estado natural dos índios por vezes colocava dúvidas quanto a uma possível influência demoníaca, no caso dos africanos partia-se da convicção de que seu destino ao cativo era perfeitamente compreensível pela marca do pecado e pela inferioridade ética.

Eram os africanos, segundo a concepção vigente, os legítimos descendentes de Cam, filho amaldiçoado por Noé por ter zombado de sua nudez. Como Noé representava a honestidade num mundo de corrupção, Cam e seus descendentes foram identificados à negatividade ética e à tentação diabólica de destruir o plano divino (OLIVEIRA, 2002).

Foi a partir da Idade Média que o termo Cuxe, terra para onde teria migrado Cam dando origem à sua descendência, passou a ser identificado e, por vezes, livremente traduzido pelo termo Etiópia. Este último, de origem grega, designava a terra dos homens de face queimada e que, desde a Antiguidade, fora usado genericamente para designar toda a África Sub-saariana (MEDEIROS, 1985).

A superposição de termos e as imbricações desta nova geografia do sagrado, a partir da Época Moderna, não deixavam dúvidas quanto a função dos africanos e seus descendentes nas sociedades que se formavam no Novo Mundo. Herdeiros do pecado de Cam, sua posição social estava, previamente determinada, segundo a vontade do criador. O cativo africano, portanto, era tomado como pedra basilar para o funcionamento harmônico do corpo social.

#### 4. A IGREJA E A CATEQUESE DOS NEGROS

O caráter fundamental que a escravidão africana assumiu para o Império colonial português não poderia deixar a Igreja ao largo da questão. A própria estrutura social, fundada nas diferenças e hierarquias, exigia um projeto específico de cristianização dos africanos e seus descendentes. Neste sentido, a catequese, enquanto um discurso que quer produzir uma unidade de procedimentos e crenças, não pode fazê-lo sem levar em consideração as diferenças sociais e a necessidade de reproduzi-las para o bom funcionamento dos padrões do Antigo Regime.

Por outro lado, a própria conjuntura que se abre da segunda metade do século XVII em diante colocava a urgência em se pensar a questão africana, na medida em que africanos e seus descendentes tornaram-se o maior contingente populacional da América Portuguesa. Do lado senhorial a questão de Palmares, como afirma Ronaldo Vainfas (1996), exigia uma melhor definição do projeto escravista-cristão.

Antonio Vieira foi um dos primeiros a refletir sobre a questão. O Sermão XIV do Rosário, de 1633, trabalhava a idéia da escravidão africana como castigo e dádiva, onde a divindade colocava para os “pretos” a possibilidade de resgate do pecado. Segundo Vieira, os africanos e seus descendentes deveriam ser gratos pelo fato de terem sido arrancados da África e trazidos ao Brasil. Na condição

de escravos estariam numa situação melhor do que aqueles que permaneceram em meio ao gentilismo inerente aos povos africanos. A força para suportar os sofrimentos do cativo e ver neles a possibilidade do resgate estaria na devoção ao Rosário de Maria, daí a temática do sermão (VAINFAS, 1996; OLIVEIRA, 2002).

Ao final do seiscentos e início do setecentos as preocupações com a conversão dos negros intensificaram-se. Algumas obras publicadas no século XVIII atestaram este processo, destacam-se, fundamentalmente, os trabalhos dos jesuítas Jorge Benci (*Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*), André João Antonil (*Cultura e Opulência do Brasil*), e do padre Manoel Ribeiro da Rocha (*Etiópe Resgatado: empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*). A preocupação com o governo dos escravos não estava dissociada da necessidade de cristianizá-los. Para Jorge Benci, por exemplo, era imperioso vencer a ignorância, pois o desconhecimento dos africanos da Lei de Deus implicava num fator de desestabilidade social (OLIVEIRA, 2002). As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1707, também expressaram a preocupação com a conversão dos negros, tanto que traziam um catecismo especial dedicado à catequese dos escravos, era este a *Breve Instrução nos Mistérios da Fé*, acomodado ao modo de falar dos escravos do Brasil, para serem catequizados por ela.

Ciente do seu papel na manutenção de uma estrutura social excludente, a Igreja multiplicou as suas ações ao longo do setecentos na tarefa de inserção dos chamados “homens de cor” no interior da Cristandade. A multiplicação destas ações se desdobraria também na promoção de santos pretos que deveriam funcionar como exemplos de virtudes cristãs para os africanos e seus descendentes. Carmelitas e franciscanos, afamados hagiógrafos no Ocidente cristão, foram grandes estimuladores de devoções entre os negros. Destaco aqui, a título de exemplificação, o trabalho de Frei José Pereira de Santa que, entre 1735 e 1738, publicou *Os Dois Atlantes de Etiópia*. Santo Elesbão, Imperador XLVII da Abissí-



nia, Advogado dos perigos do mar & Santa Efigênia, Princesa da Núbia, Advogada dos incêndios dos edifícios. Ambos Carmelitas. A obra em questão visava difundir a vida de dois exemplos de virtudes cristãs que teriam vivido em terras africanas. Cabe ressaltar que era de igual propósito associar este trabalho à imagem dos carmelitas, já que as ordens religiosas também disputavam espaços no interior da Cristandade, principalmente, na eficiência de melhor servir aos propósitos da Coroa carregando uma quantidade maior de mercês (OLIVEIRA, 2002).

Levando em consideração que, no Brasil colonial, a difusão do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia teve inúmeras relações com a obra de Frei José Pereira de Santana, procurarei destacar alguns aspectos do projeto carmelita de conversão dos negros por mim analisado em minha tese de doutorado (OLIVEIRA, 2002). Devido aos limites deste artigo deter-me-ei em dois aspectos do discurso de conversão que julgo significativos para a compreensão da obra e da perspectiva de inserção subordinada dos negros no sistema de Cristandade colonial. Tais aspectos dizem respeito à narrativa sobre as origens dos santos e a sua cor.

## 5. O CULTO DE SANTO ELESBÃO E SANTA EFIGÊNIA NO BRASIL COLONIAL

Das origens africanas de Elesbão e Efigênia

Segundo Frei José Pereira de Santana, Santo Elesbão era natural da Etiópia, tendo sido o 46º neto do Rei Salomão e da Rainha de Sabá e imperador do seu país no século VI. Foi creditada a Elesbão a extensão do reino cristão da Etiópia até o lado oposto do Mar Vermelho, impondo-se aos árabes e aos judeus do Iémen. Os árabes himiaritas haviam-se convertido ao judaísmo e, entre eles, teria nascido uma rebelião contra os etíopes comandada por um rei chamado Dunaan, o qual foi vencido por Elesbão numa expedição punitiva visando restabelecer a ordem. Afirmava-se

ainda que Elesbão teria sido implacável com os judeus, impondo-lhes severas penas. Ao final da vida, o imperador etíope teria renunciado ao trono em favor de seu filho, doando sua coroa à Igreja e tornando-se um anacoreta.

Santa Efigênia, assim como Elesbão, pertencia à nobreza. Princesa da Núbia, filha do rei Egipô, teria se convertido ao cristianismo tendo sido batizada pelo apóstolo Mateus. Indiferente aos prazeres mundanos e aos requintes da corte, tornou-se religiosa fundando um convento. Após a sua conversão, seu tio, que usurpara o trono, desejou desposá-la. Diante da negativa de Efigênia, o rei teria mandado atear fogo à sua habitação religiosa que foi milagrosamente salva por intercessão aos céus.

O desenrolar destas histórias, na narrativa de Frei José, tem um ponto de partida comum, ou seja, as origens de ambos os santos. A valorização dos aspectos biográficos dos santos, que se afirmara na Baixa Idade Média, via no esclarecimento das origens o caminho natural para se explicar o rol das virtudes. Partindo desta perspectiva, Frei José Pereira de Santana organizou as histórias de Elesbão e Efigênia centradas numa linha evolutiva que predestinava aquelas trajetórias à santidade. Pelas origens se poderia ter uma rota que identificaria tal predestinação. É importante ressaltar que as origens para Frei José estavam referendadas por dois pontos: o local de nascimento e o seio familiar. A complementaridade deste binômio é que permitia entender o nascimento das virtudes dos santos em questão. Neste sentido, tanto o meio físico quanto o humano exerciam uma carga moral na constituição do indivíduo.

Para se compreender a importância do local de origem na narrativa, não se pode deixar de atentar para o fato de que as pátrias de Elesbão e de Efigênia são respectivamente a Etiópia e a Núbia. Estes dois locais estão profundamente imbricados com a construção de um conhecimento sobre a África, conhecimento este que se formou mesmo antes de um contato mais efetivo e empírico com o continente. Foi justamente a partir da Idade Média que

este conhecimento tendeu a difundir-se, afirmando-se sobre um desconhecimento efetivo do que se chamava de África e sobre a justaposição de uma série de tradições que até então haviam sido recolhidas e compiladas, principalmente, a partir das informações advindas da cultura greco-latina (MEDEIROS, 1985).

Um dos pontos chaves da leitura que a Idade Média fez sobre a África foi a superposição de termos na designação e mapeamento do continente. O termo Etiópia expressava uma síntese do toda a África sub-saariana. No século XIV, constantemente, encontrava-se nas obras dos intelectuais medievais o termo Etiópia como sinônimo de África. Deste modo, o termo era dotado de uma vastidão que criava uma imprecisão sobre o que se falava, dando margem a uma série de construções imaginárias sobre a Etiópia e/ou África (MEDEIROS, 1985).

A base destas construções adveio da leitura dos clássicos. Na Grécia Antiga, a primeira menção aos etíopes foi feita por Homero. Estes eram, remotamente, descritos como homens de pele escura e cabelos revoltos. A localização do lugar de origem destes homens também era bastante vaga. Entretanto, a palavra Etiópia, como designativo da origem desses povos, acabou sendo consagrada pela tradição. De origem grega, a palavra Etiópia iria designar as populações de “face queimada”, passando a região a ser definida a partir de sua população (SNOWDEN, 1971; MEDEIROS, 1985).

Heródoto (484-420 a. C.) seria o grande responsável pela consolidação de uma verdadeira tradição do conhecimento sobre a África, na Antigüidade e na Idade Média. Primeiro a visitar o continente, o historiador grego teria chegado a Elefantina, limite do Egito com a Núbia, região da primeira catarata do Nilo. As observações que fez foram frutos do que recolheu nesta região. No entanto, acabou por generalizá-las para toda a África negra (SNOWDEN, 1971). Heródoto falava de uma região desértica de extrema secura, que se estendia além do Egito, habitada por homens negros que se alimentavam de serpentes e outros répteis

e com uma língua que se assemelhava aos gritos dos morcegos (CONQUERY-VIDROVITCH, 1981). Além do estranhamento e dos estereótipos que começavam a se delinear, o historiador grego também contribuiu para introduzir na caracterização geográfica da África outro termo, ou seja, a denominação Núbia que passou a ser um dos sinônimos não só de África, mas também de Etiópia.

Estrabão (58 a.C. – 25 d.C.), outro importante referencial para o conhecimento medieval, confirmou esta visão vasta e ainda bastante imprecisa da Etiópia. Tais indeterminações acabaram por estender a Etiópia desde o Ocidente – junto ao oceano – até o Mar Vermelho e, mesmo além deste, até a Índia. O termo, deste modo, cada vez mais generalizava-se, abarcando não só africanos, mas também asiáticos identificados como povos de “face queimada”. Esta extensão da Etiópia ao Oriente, posteriormente, acabaria por unir a visão positiva dos autores gregos sobre a região e aquela construída pelos padres da Igreja que viam ali a localização do Paraíso. Deste modo, as margens orientais da Etiópia passaram a ser valorizadas, sendo aí localizado, inclusive, o lendário reino do Preste João (MEDEIROS, 1985).

Os romanos, mais do que os gregos, intensificaram os seus contatos com a África. Arqueólogos encontraram moedas romanas nas regiões do Sudão, Congo e Quênia. Além disso, foi intensa a atividade romana no norte da África. Todavia, os termos - etíope/Etiópia - continuavam sendo utilizados para uma caracterização geral de todo o continente. O que se observa é que, embora tendo ocorrido maiores contatos, a caracterização antropológica e geográfica dos romanos não se distanciou muito daquela feita pelos gregos (SNOWDEN, 1971).

Fato muito semelhante pode-se observar com relação aos intelectuais medievais. Os grandes referenciais da cartografia e da visão antropológica, em relação à África, continuaram a ser os conhecimentos greco-latinos. A estes conhecimentos a Idade Média pouco acrescentou em termos de elaborações baseadas em

novos contatos empíricos com a África. No entanto, os estereótipos continuaram a ser elaborados e vulgarizados, principalmente, a partir do século XIII. Um bom exemplo foi a apropriação feita do termo *Cuxe*, região localizada na Núbia, atual Sudão (CONQUERY-VIDROVITCH, 1981). Uma das leituras que a Idade Média fez do termo foi torná-lo sinônimo de Etiópia. Todavia, *Cuxe* estava fortemente associado a sua utilização no livro do Gênesis, enquanto o termo Etiópia estava relacionado com as leituras greco-latinas. Os cuxitas, filhos de Cam, carregavam a maldição de seu ancestral que rompera a aliança com Deus. A Vulgata, ao longo da Idade Média, traduziu constantemente a palavra *Cuxe* por etíope/Etiópia, reforçando uma série de estereótipos (MEDEIROS, 1985).

À maldição dos homens associava-se a maldição da terra. Igualmente partindo da cartografia greco-latina, intelectuais como Vicente de Beauvais, Bartolomeu o Inglês e Gervásio de Tilbury reforçaram, a partir do século XIII, as idéias sobre a paisagem e o clima africano. A Etiópia, localizada ao sul, diferia da paisagem e do clima europeu, vistos como superiores. O calor intenso era associado ao fogo constante. Em função do clima, as paisagens eram completamente desérticas. Esta região, vista como inóspita, era somente habitada pelos negros. O clima meridional característico da Etiópia era responsável, segundo esses autores, pelo relaxamento psíquico e pela dissolução dos corpos dos etíopes (MEDEIROS, 1985).

As generalizações, no entanto, também se prestavam a ambigüidades. Como mencionei acima, a extensão geográfica da dita Etiópia abrangia regiões do Oriente, o que despertava e aguçava a idéia de que o Paraíso também estava nesta região. Como afirma Medeiros, as margens orientais da Etiópia funcionavam como uma espécie de compensação em relação aos aspectos vistos como defeituosos. Era uma espécie de neutralização e retificação através da idealização do Oriente. Neste sentido, as descrições medievais sobre a Etiópia foram sempre dotadas de profunda ambigüidade. A Etiópia era a terra dos monstros e das pedras

preciosas, da habilidade física e da licenciosidade de seus habitantes, do fausto e da miséria (MEDEIROS, 1985).

Foi neste rastro de ambigüidades que, a partir do século XII, se começou a fixar a localização do Reino do Preste João nas margens orientais da Etiópia. O reino imaginário passava a ser visto como o grande aliado da Cristandade na luta contra os muçulmanos. Era o Preste João descendente dos Reis Magos ou da linhagem do apóstolo Tomé. A propósito, o parentesco com os reis magos advinha da crença de que Melquior fora rei da Núbia. O Preste João era também descrito como praticante das virtudes cristãs e um governante justo. Começara também, no século XII, a associação do Reino do Preste João com o Reino da Abissínia, que era outro sinônimo de Etiópia, só que com uma localização a Oriente (MEDEIROS, 1985).

O que se pode observar é que, em relação à África negra, as generalizações e ambigüidades, formuladas pelo conhecimento greco-latino e reforçadas e ampliadas pelos intelectuais medievais, deitaram raízes de longa duração. Boxer frisa que, no século XV, em meio ao início da expansão marítima, era forte, em Portugal, a crença no Reino do Preste João. Os sonhos de riqueza e conquista de novas terras alimentavam a idealização desse aliado da Cristandade, cujo reino rico em ouro e pedras preciosas se localizaria na Etiópia. Também os portugueses esperavam encontrar um forte aliado contra os mouros. Neste sentido, o discurso da conquista também procurou valorizar o etíope negro em relação ao mouro. Apesar dos estereótipos medievais, o etíope ainda que gentio, ao contrário do mouro, não era um oponente da Cristandade, podendo e devendo ser conquistado e convertido (BOXER, 1981; HORTA, 1991).

É importante observar que, também durante o processo de expansão marítima, os conhecimentos sobre a África ampliaram-se. Conheceram-se mais detalhadamente rios, montanhas, povos, produtos e climas. Os próprios domínios da Etiópia foram melhores fixados, mas, ao que parece os estereótipos e as am-

bigüidades em relação ao continente não foram completamente desfeitos. No século XVIII, por exemplo, Montesquieu foi um dos que insistiu na associação entre clima e moral, atribuindo ao calor a propensão à servidão e à preguiça. Efetivamente, os povos da África e da Ásia foram utilizados como exemplo para esta teoria. Os nascentes movimentos abolicionistas, de finais do século XVIII, embora denunciassem o horror da escravidão, contribuíram para difundir o discurso rousseauiano do “bom selvagem” pervertido pelo homem “civilizado” (FLORENTINO, 1997). Como é possível perceber, mesmo numa nova conjuntura, a África e os seus povos continuavam a ser idealizados e, na maioria das vezes, estigmatizados tanto pelos que justificavam a servidão quanto pelos que começavam a combatê-la. Mesmo com limites já definidos e conhecidos, a cartografia do século XVIII ainda era tributária de generalizações em relação à África.

Frei José Pereira de Santana, ao descrever a Etiópia de Elesbão e a Núbia de Efigênia, demonstrou ainda ser tributário de muitas generalizações e ambigüidades em relação a estas localidades. Frei José, com certeza, tinha conhecimentos mais precisos sobre a África e isso aparece na sua descrição. No entanto, como um intelectual formado sob os auspícios da Segunda Escolástica, o frade não deixaria de reproduzir, em seu trabalho, parte daquela visão que a Escolástica Medieval produzira sobre a África e/ou Etiópia/Núbia:

Com fraca mão desmaiada tinta, e curta pena entraremos agora à topográfica descrição do vasto Império da Absínia, onde hoje em dia reina o Gram Neguz e Acegue, vulgarmente chamado Preste João; bem que não é o do Cataio infatigavelmente buscado, nunca descoberto. Ainda de presente conserva este antigo e dilatado Império a primêva denominação de Etiópia Ocidental, que da Oriental o diversifica, a qual inteiramente abraça toda a Arábia, que os Sabeus Madianitas, e Amalecitas habitaram; causa porque todos vieram a dizer-se etíopes, segundo também as divinas letras exprimem a Séfora filha de Jetro esposa de Moisés, por descender de Madian. É, pois a Núbia, ou (como melhor pronunciam os Naturais) Neu-

ba, uma igualmente grande, e célebre Monarquia da Etiópia, que inclinada mais para o mar Roxo, do que para o Oceano Ocidental, existe no sertão da África (SANTANA, 1735, p. 1-2).

Uma primeira questão a ser ressaltada é o fato de que, na primeira citação, Frei José procura não generalizar o termo Etiópia para toda a África, o que indicava uma maior precisão dos conhecimentos geográficos da época. No entanto, assim como os geógrafos greco-latinos e medievais, o termo Etiópia ainda era utilizado para recobrir partes da Ásia, o que fica claro na divisão Etiópia Ocidental e Oriental. Com relação à Núbia, o frade não foi tão preciso, assim como seus predecessores da antigüidade e do medievo, a região foi vista como parte da Etiópia. Nesta segunda citação, África e Etiópia parecem não ser a mesma coisa, entretanto, Etiópia e Núbia adquirem sentido semelhante e indistinto.

Uma segunda questão importante diz respeito ao título de Preste João dado ao soberano da Etiópia. Embora Frei José afirmasse que o reino fora buscado e nunca encontrado, ele não chegou a invalidar a sua existência, afirmando até que o soberano da Abssínia era “vulgarmente” chamado de Preste João. Tal questão, a meu ver, justifica-se pelo fato de que Frei José Pereira de Santana conferia a Elesbão o mesmo título. Num sermão escrito em louvor a Elesbão e a Efigênia, o frade afirmou em relação ao primeiro santo que este, no momento em que ele narrava a história, era chamado “por antonomásia (como em outro tempo o rei do Cataio) de Preste João” (SANTANA, 1735). Em outras passagens, da hagiografia, Frei José utilizou-se da mesma figura de linguagem para se referir a Elesbão.

Estas duas ressalvas permitem-me chegar a duas conclusões. A primeira refere-se ao fato de que Frei José Pereira de Santana, apesar dos avanços dos conhecimentos sobre a África na sua época, ainda mantinha, como referenciais importantes, os estudos escolásticos medievais, os quais, como demonstrei, construíram uma visão generalizante e ambígua sobre o continente. A segunda con-



clusão, diretamente associada à primeira, refere-se ao fato de que, através de seus escritos, inspirados numa visão profundamente ambígua do continente, o frade pôde reconstruir uma África idealizada como pátria dos santos que ele se propunha a apresentar. A generalidade e a ambigüidade dos conhecimentos dos quais partia permitiram-lhe uma apropriação toda particular da Núbia e da Etiópia. Efetivamente, a África que a partir daí construiu não era a mesma do tráfico de escravos da época moderna. Tal construção foi facilitada até porque, empiricamente, Núbia e Etiópia estavam afastadas da rota do tráfico. E, em minha avaliação, o projeto de conversão oferecia uma alternativa àquela África que se desejava que os negros esquecessem. Era necessária a construção de uma nova memória que evocasse um continente já irmanado com a Europa em função da presença imemorial do Cristianismo naquelas terras. Parece-me que este era também o objetivo de Frei José ao evocar as origens locais de Elesbão e Efigênia.

A Etiópia onde nascera Elesbão era uma “pátria feliz”. Axum, a cidade de Elesbão e metrópole de todo o Império, ocupava o “centro da África”, sua fundação devia-se à Rainha de Sabá e a sua glória era imensa por ter sido o local de nascimento de Elesbão. Singularizando a pátria do santo Frei José Pereira de Santana escreveu: “Esta cidade, pois, e corte da Etiópia foi o ilustre solar, e pátria do esclarecido Elesbão, mais gloriosa por este filho, do que a Roma pelos seus Césares, pelo seu Alexandre Macedônia” (SANTANA, 1735, p.2).

Outra característica atribuída à pátria de Elesbão era o fato de ter sido um Império fiel a Cristo. Baseando-se nos Atos dos Apóstolos, Frei José afirma que a cristianização da Etiópia teria tido início com a conversão, pelo apóstolo Felipe, de um Eunuco da Rainha Candaces. Este converso, pela sua proximidade com a rainha, teria difundido os ensinamentos cristãos pela corte e por todo o reino inclusive convertendo a própria rainha. A Etiópia de Elesbão também era associada ao lendário reino do Preste João,

baluarte do Cristianismo em terras africanas (SANTANA, 1735).

A Núbia de Efigênia também era apresentada como uma igualmente “grande e célebre Monarquia”. Os rios que banhavam o seu território garantiam a sua fertilidade, entre eles estavam o Nilo, o Núbio e o Sirá. Este último era totalmente natural deste país, as suas águas eram “as melhores, e por saudáveis, de modo contrárias aos Crocodilos”. A cidade de Noba, terra natal de Efigênia, também era célebre. Primeira e mais freqüentada metrópole da Etiópia, lugar de residência habitual dos soberanos, passagem de negociantes. O nascimento de Efigênia naquela pátria, exercendo o papel de luz da fé, revelava quase que uma propensão inata do povo para aceitar a mensagem cristã. Segundo Frei José, antes da pregação dos apóstolos, os naturais da Núbia seguiam o politeísmo por influência dos egípcios. No entanto, ao receberem a “verdadeira” mensagem, não se observou mais, no reino, outra lei que não a cristã (SANTANA, 1738).

Somente “pátrias felizes” e tocadas pela divindade poderiam ter gerado santos exemplares. Neste sentido, a África que gerou Elesbão e Efigênia deve ser vista como um local não só de prosperidade, mas também de ordem e de obediência à verdadeira fé. Na Etiópia de Elesbão, como descreveu Frei José Pereira de Santana, os naturais são polidos e parecidos com os europeus. A glória de Axum era maior que a de Roma por ter gerado Elesbão. Esta glória em grande parte se dava pela existência de um Império “sempre” fiel a Cristo. A Etiópia descrita era mais européia do que propriamente africana.

A pátria de Efigênia era igualmente feliz. A bondade dos rios garantia a fartura, principalmente o Sirá que não era celeiro de crocodilos. Essa referência é bastante interessante, pois o crocodilo simbolicamente é um animal associado ao caos, em algumas narrativas é associado ao dragão, o qual no ocidente medieval era um dos companheiros de satã (LE GOFF, 1993). Na África de Efigênia, portanto, não existia o caos, embora ainda não cristã, a terra era abençoada já que gerou a nobilíssima princesa.

Um ponto que parece ficar claro na narrativa de Frei José foi a

tentativa de estabelecer uma tradição cristã nas regiões descritas, de forma que essa tradição prévia explicasse a natureza virtuosa dos santos. Ambos os países teriam recebido de forma precoce a mensagem cristã. A Etiópia, pelo Eunuco da Rainha Candaces convertido por Felipe, a Núbia, por Mateus que converte Efigênia e seus compatriotas. Por outro lado, o frade não menciona em nenhum momento a tradição cismática que caracterizou a difusão do cristianismo nestas duas regiões, as quais foram sustentáculos da Igreja Copta de tradição monofisita (ISICHEI, 1995).

Ao se observar a entrada do Cristianismo naqueles países pode-se constatar que Frei José fez um enorme esforço para “inventar tradições”<sup>1</sup> para aquelas regiões, de forma a estabelecer continuidades com um passado imemorial tanto da Etiópia quanto da Núbia. Na Etiópia, por exemplo, as primeiras notícias sobre a presença de cristãos são do início do século IV d.C. Posteriormente, a aceitação da fé cristã estaria restrita à capital Axum e a conversão do norte do reino só pode ser datada do final do século V e início do século VI (SILVA, 1992). Ressalte-se que, já no século IV, há fortes indícios de que a conversão etíope ao cristianismo partiu de Alexandria com a presença de sacerdotes ligados ao Arianismo, condenado como heresia pelo Concílio de Nicéia, em 325. O aprofundamento da conversão, no século V, veio a ser realizado por missionários sírios de tradição monofisita (ISICHEI, 1995).

Na Núbia, a entrada do Cristianismo ocorreria um pouco depois. A conversão teve início no século VI, durante a expansão bizantina no nordeste da África, quando Justiniano ordenou a destruição dos templos de culto a Ísis e a expulsão dos sacerdotes pagãos. Posteriormente foram enviados missionários ao país e o primeiro monarca a se converter foi o rei chamado Faras, em 543 (SILVA, 1992). O envio destes missionários de credo monofisita foi feito no governo da rainha Theodora confessa simpatizante do Monofisismo. A conversão teve também início pela corte, posteriormente estendendo-se à população. Como afirma Elisabeth Isichei (1995), as conversões de Núbia e Etiópia

ao cristianismo são singularizadas pela inexistência da presença do cristianismo romano na região.

O que se evidencia neste contexto é a pretensão de Frei José em construir uma memória sobre a África que, com certeza, era diferente daquela retida pelos africanos que chegavam à Colônia e que transmitiram fragmentos de suas lembranças aos seus descendentes. Por outro lado, esta construção não revelava também o próprio sentido da expansão do cristianismo tanto na Etiópia quanto na Núbia.

Talvez, com relação à Etiópia, a omissão de Frei José quisesse não retomar o insucesso português na tentativa de penetração neste país entre os séculos XVI e XVII. No Quinhentos, pressionado pelo avanço árabe, o reino etíope viu numa aliança com os portugueses a possibilidade de resistir a uma iminente invasão otomana. Esta aproximação abriu as portas da Etiópia para a entrada de missões jesuíticas que tinham por objetivo reintegrar os etíopes à “verdadeira” cristandade.

Destacou-se a atuação do jesuíta Pêro Pais, a partir de 1603, que, conhecedor da liturgia e da língua falada no local, conseguiu inúmeros sucessos convertendo não só o rei, mas também alguns nobres da corte. Todavia, a morte de Pêro Pais, em 1622, abriu um período de crise nas relações com a Etiópia. O seu sucessor, o Padre Afonso Mendes, ao que parece profundamente intolerante com os costumes locais, procurou suprimir a liturgia tradicional, proibir a circuncisão, além de substituir o sábado como dia sagrado, todos estes costumes arraigados à Igreja Copta. Tais fatores promoveram rebeliões que culminaram com a expulsão dos jesuítas, em 1634, e com fim da presença portuguesa na Etiópia, que assim retornava completamente ao seio do cristianismo copta monofisita (ISICHEI, 1995).

Como se pode observar, Elesbão e Efigênia eram oriundos de uma região construída por Frei José Pereira de Santana e que o mesmo tentava materializar através da narrativa hagiográfica, reinterpretando fatos e ocultando outros. Entretanto, o trabalho do frade carmelita ia além, pois, a leitura das origens de ambos os

santos não se resumia a construção dos locais de suas origens.

Bem nascidos, ambos os santos procediam de nobres origens. Elesbão era o 46° neto de Salomão e da Rainha de Sabá. Em sua dedicatória do livro à Virgem Maria, Frei José Pereira de Santana lembrou que pela ascendência de Elesbão formara-se um parentesco que o ligava à própria Virgem e a Santo Elias, igualmente neto de Salomão, considerado de forma mítica o patriarca da Ordem do Carmo (SANTANA, 1735).

De “nobilíssima ascendência”, Elesbão colocava-se como continuador da obra de seus antecessores, principalmente, de seu avô direto o Rei Aradró que, segundo Frei José Pereira de Santana, foi um pio estimulador da fé cristã em terras etíopes (SANTANA, 1735, p. 19). Interessante observar que esta invocação da tradição solomônica relacionada ao passado etíope não era uma novidade na obra de Frei José. Na própria Etiópia, a partir do século XIV, os cronistas coptas invocavam essa leitura do passado como forma de construir uma unidade da região que se contrapusesse aos vizinhos islâmicos que já iniciavam investidas contra a monarquia cristã (ISICHEI, 1995, p. 49). Com certeza a presença portuguesa na Etiópia, nos séculos XVI e XVII, acabou por divulgar essa tradição já que os jesuítas Pêro Pais e Baltazar Telles escreveram, no século XVII, duas histórias da Etiópia, inclusive este último sendo citado por Frei José Pereira de Santana. O que parece acontecer é uma releitura feita por Frei José adaptando essa tradição salomônica aos propósitos de sua obra.

Efigênia também descendia de nobre árvore. Seu pai, o rei Egipô, foi descrito como um rei virtuoso e benévolo e, segundo Frei José, “de católico só lhe faltava a justiça não a piedade”. Sua esposa, a rainha Eufênia era apresentada como igualmente ilustre no sangue e nas virtudes. Os filhos do casal Efigênia e Efrônio eram apresentados como dois beneméritos filhos. Afirmava o frade:

Todos, assim os filhos, como os pais, eram Gentios: bem que não por oposição, ou rebeldia, se não por uma quase incrível ignorân-

cia da verdade. Participantes dos contagiosos desatinos dos Egípcios seus confinantes, eram cultores de suas antigas impiedades; idolatrando, mais por falta de expresse conhecimento, que por opinião de darem (como os Atenenses) toda a veneração, e um culto a algum Deus Ignoto (SANTANA, 1738, p. 18-19).

Torna-se evidente a preocupação do frade carmelita em enfatizar a boa ascendência de Elesbão e Efigênia. Neste sentido, Frei José inseria-se como herdeiro da tradição hagiográfica da Idade Média que fixou na ascendência uma das formas de mapear e assegurar as virtudes dos santos. Segundo Vauchez (1988), os clérigos na Idade Média passaram a valorizar a ascendência dos candidatos ao altar, principalmente, quando esta era de linhagem aristocrática. Nos casos em que a origem do santo era modesta, os mesmos clérigos esforçaram-se para sublinhar eventos que denotavam que a escolha do candidato ao altar se fazia por uma influência divina que, de certa forma, compensava a não tão boa ascendência (VAUCHEZ, 1988). Era nesta ascendência nobre, no caso de ambos, que se podia entender o caminho de virtudes que a vida desses santos havia seguido.

Assim como desejou “inventar” um passado cristão ou proto-cristão para as pátrias de Elesbão e Efigênia, Frei José Pereira de Santana também se esforçou por lhes apresentar como oriundos de nobilíssimas e espiritualizadas famílias. Elesbão como descendente de Salomão e Maria era parente do próprio Cristo. Efigênia e a família já traziam em si, mesmo não sabendo, o germe da “boa nova”. Foi tal fato que lhes permitiu terem tido uma vida virtuosa e aceitarem a pregação de Mateus sem maiores resistências. O Cristianismo lhes parecia quase que inato na narrativa do frade carmelita.

O trabalho de Frei José Pereira de Santana ia paulatinamente unificando contextos, criando e/ou ocultando tradições e afirmando “verdades” quase que dogmáticas sobre as vidas de Santo Elesbão e Santa Efigênia. A África recuperada era uma terra imemorial tocada há muito pela presença de Deus, já que produzira

santos fiéis e devotados à causa da “verdadeira Igreja”. Por outro lado, tudo o que pudesse demonstrar o caráter cismático das Igrejas Coptas da Núbia e da Etiópia era ocultado. Deste modo, queria-se passar a idéia para os devotos daqueles santos de que, embora eles não viessem diretamente daquela África descrita, era com ela que eles deveriam buscar identificação.

Esta mesma África idealizada, convertida e fiel a Cristo, era uma terra de nobres famílias aparentadas com o próprio filho de Deus. Era essa a “verdadeira nobreza”, e não aquela nobreza tribal que muitos dos africanos ainda guardavam lembranças no mundo colonial. Era o exemplo dos expoentes daquelas famílias que os devotos de Elesbão e Efigênia deveriam seguir. Num certo sentido, o que se pretendia era que esta “tradição inventada” substituísse em grande parte as memórias do tráfico e da África como local do comércio de cativos. Ao propor este encaminhamento, como afirmou Le Goff (1993), o texto hagiográfico ia evangelizando e “civilizando” nos moldes pretendidos pela cultura cristã ocidental.

## 6. DA COR PRETA DE ELESBÃO E EFIGÊNIA

A questão da cor assumia neste discurso de conversão um papel de relevo, pois não só distinguia o segmento para o qual a mensagem estava sendo destinada, como expressava toda uma concepção hierárquica da sociedade colonial. A cor, no contexto do Império português, é signo de hierarquias, e explicitá-la era uma das melhores formas de reforçar e reproduzir as diferenças e as desigualdades.

O Carmo, Ordem santificada pela presença nos seus quadros destes dois poderosos exemplos de santidade, tinha o dever de apresentá-los aos fiéis. Todos deveriam tê-los como símbolos; no entanto, para alguns fiéis o exemplo deveria calar mais fundo. O sermão escrito por Frei José Pereira de Santana, para a entronização das imagens de Elesbão e de Efigênia no Carmo de Lisboa, fornece

uma importante "sugestão" ao frisar a especificidade da cor dos santos. Era o sermão dedicado aos "Santos Pretos Carmelitas":

Chegou finalmente este feliz, e suspirado dia, (Senhor) em que o nosso Lisbonense Carmelitano Templo nos dá a ver em um dos seus bem paramentados Altares, gloriosamente colocadas as sagradas Imagens de dois remontados Atlantes da virtude, Corifeus da Santidade, que sobressaindo pela especificidade da cor preta, entre os Santos mais brancos, se constituem não menos pelos seus justificados procedimentos, que pela sua Regular observância, honra do Carmo, gloria de toda a Igreja (SANTANA, 1735a, p. 7-8, grifo nosso).

Deve-se prestar a atenção para a especificidade da cor destacada pelo frade: os dois santos eram "pretos", sobressaiam por esta cor e não estavam inferiorizados na corte celeste porque se destacavam pelos seus procedimentos, completaria eu, não pela cor. O que é dado observar nesta introdução do sermão repete-se, com alguma constância, no corpo da hagiografia. A cor preta tem que ser justificada, atenuada, apresentada figurativamente de forma positiva, já que nas próprias palavras de Frei José a cor preta é um "acidente":

Não deixo de conhecer as diferenças da cor, que em Elesbão se divisa, e em vós se distingue; pois dele indubitavelmente sabemos, que fora preto; e pelo contrário vós, mais branca, que o alabastro, e que a mesma neve. Que como os acidentes degeneram, e faltam, ainda que com o referido Elesbão procedeste do mesmo tronco, vós conservaste a candidez de vossos Progenitores: ele a perdeu, por haver sido sua primeira Progenitora natural da Etiópia. Mas nem por isso vos dedignais da cor preta: antes ouço, que dela muito vos comprazeis, quando vos jactais formosa<sup>2</sup>.

Com a mão ainda pouco reforçada, e mal aparada pena, escreveremos agora a portentosa vida, e exemplaríssimas ações da ínclita Efigênia; Santa, posto que pelo acidente da cor, exteriormente (a) preta, de modo (pela qualidade interior do sangue) esclarecida, que comparada com os mais ilustres Príncipes da terra, é no seu firmamento tão nobre, como as estrelas (SANTANA, 1738, p. 1, grifo nosso).



O discurso, em torno do acidente da cor, não foi uma prerrogativa exclusiva de Frei José Pereira de Santana. Os franciscanos, também envolvidos num processo de difusão da “santidade de cor”, utilizaram-se de recurso semelhante, o que demonstra não só uma disputa por espaços no processo de catequese dos chamados “homens de cor”, mas também o desenvolvimento de estratégias semelhantes nesta disputa. Escrevendo sobre a vida de São Benedito, em 1744, o franciscano Frei Apolinário da Conceição assim dedicou a obra ao santo:

São Benedito. Meu lindo Amor, dá-me uma sorte da Vossa cor, se houve repetidas vezes dizer assim, nas que se tiram para públicas obras pias, tanto nesta Corte, como em outras partes, que até para as terem boas vos invocam com o seu sobredito mote; e isto que todos os interessados desejam nas tais sorte, vejo consegui na vossa Beatificação pelo Vigário de Cristo a Família Ultramarina da mais Estreita e Regular Observância de N. Seráfico P.S. Francisco, composta de trinta e três províncias, três custódias e seis Prefeituras, pois havendo de toda ela já no ano de mil setecentos e dez, as causas de cinquenta servos de Deus na Sagrada Rota, em ordem a Sua Beatificação e Canonização, foste, e foi vós primeiro, que como pretinho nos acidentes lhe saiu, como por primeira sorte levando a tantos ilustres brancos a Primazia em a Beatificação, e colocação de Vossas Imagens nos altares da Militante Igreja (p. 1, grifo nosso).

A primeira definição que Antônio de Moraes Silva (1813) dá à palavra acidente é a seguinte: o que não é essencial, nem da substância das coisas. Tal definição estava intimamente marcada por uma concepção fundamentada na metafísica aristotélica. Considerando a formação intelectual de Frei José Pereira de Santana, dentro dos parâmetros da Segunda Escolástica, torna-se bastante revelador procurar analisar este discurso sobre a cor, já que a Escolástica Medieval tanto quanto a Escolástica Barroca estão fundamentadas numa determinada leitura da obra de Aristóteles.

Na Metafísica, ao procurar fundamentar a teoria do ser, Aristóteles faz três distinções básicas, a primeira delas é a distinção

entre essência e acidente. A essência seria tudo aquilo “que é”, ou seja, o suporte dos predicados. O acidente corresponde às características mutáveis, às variáveis (MARCONDES, 1997).

Durante a Idade Média, São Tomás de Aquino apropriou-se desta fundamentação da metafísica aristotélica para discutir a questão da cor. Segundo Tomás de Aquino, a essência da humanidade é única, o homem tem que ser compreendido por esta essência, já que ela é divina, pois este foi criado à imagem e semelhança de Deus. O homem comporta, além da essência, a matéria individual e os acidentes que o individualizam. A noção de humanidade não compreende, portanto, a carne, os ossos, a brancura ou a negritude. Estes atributos são dados como forma de individualização. Branco e negro são, deste modo, acidentes que constituem uma diferença específica. É preciso salientar que, no momento em que tal reflexão foi elaborada, não se tinha a questão dos africanos como um problema central; tal análise foi feita como uma especulação de caráter geral (MEDEIROS, 1985).

Saliente-se, todavia, que a visão acidental em relação à cor não estava desprovida, mesmo em Tomás de Aquino, de uma concepção hierárquica entre o branco e o negro. Tais cores não tinham um estatuto equivalente. O branco estava na esfera da verdade, traduzindo a santificação. O negro estava na esfera do falso, um contrário imperfeito para o branco (MEDEIROS, 1985).

A partir do momento em que se intensificaram os contatos entre o Ocidente cristão e a África, esse discurso sobre a cor tornou-se um elemento fundamental na compreensão do Outro. A revitalização da Escolástica na Época Moderna explica, de certo modo, o fato destas categorias estarem presentes no discurso de Frei José.

Inicialmente é importante destacar que o discurso em torno da cor preta, no meu entender, no século XVIII, não traduz nenhuma perspectiva racial e/ou racista entendida à luz do campo discursivo das teorias científico-raciais do século XIX. Numa primeira perspectiva deve-se entender esse sistema de cores dentro de um

campo cultural que se definiu em Portugal e em toda a Europa Ocidental desde a Idade Média. Preto/negro são cores que eram vistas como castigos impostos aos pecadores. Negro é o “desgraçado” no sentido do que não possui a graça divina, opondo-se ao branco que é a cor dos bons e dos recompensados por Deus (HORTA, 1991). Neste sentido, parece ficar claro quando o sermão e o texto hagiográfico se referem à cor preta como um acidente que poderia ser superado pelas virtudes e pela submissão aos dogmas religiosos. Elesbão e Efigênia eram virtuosos e católicos por isso, embora “pretos”, não estavam diminuídos no contexto da corte celeste, ou seja, suas essências não haviam sido corrompidas. O mesmo raciocínio utilizado por Frei Apolinário para justificar o fato de São Benedito, embora “preto”, ter sido beatificado antes de outros também virtuosos franciscanos.

A cor como acidente, no entanto, deveria ser enfatizada, embora as virtudes fossem capazes de atenuar o caráter acidental da pele. Tal fato acabava por reforçar o fato de que a mensagem que se desejava passar deveria ficar bem clara para o receptor. Não se poderia ter qualquer dúvida que os santos eram “pretos”, até porque os alvos principais daquela mensagem eram os homens que possuíam aquela cor. Era importante ademais incutir a consciência de que a cor preta demarcava um castigo, mas que este poderia ser superado diante da aceitação de uma vida virtuosa conduzida dentro dos parâmetros da fé. Elesbão e Efigênia eram a prova cabal de que o acidente da cor não corrompia a essência humana que era divina.

A preocupação de Frei José Pereira de Santana com a explicitação da cor ficou mais evidente quando ele incluiu, no segundo volume dos Dois Atlantes de Etiópia, um Aditamento Apologético a cerca da cor própria e natural do Glorioso S. Elesbão. Neste aditamento pretendia dissipar qualquer dúvida quanto ao fato do santo ser realmente “preto”.

Segundo Frei José (1738), havia surgido dúvidas quanto ao fato da cor de Elesbão ter sido, efetivamente, preta. Fundou-se a dúvida

no fato de que alguns acreditavam que aqueles naturais da terra do santo eram de cor “parda” ou “azeitonada”. O frade argumenta que a pátria de Elesbão, a cidade de Axum – capital do Reino etíope - era uma terra onde a “cor preta” era a marca de seus naturais. As dúvidas que surgiram se deviam ao fato de que o contato que existiu entre os naturais desta região com mulheres maometanas teria redundado no nascimento de homens de cor “baça”. Todavia, ao tempo de Elesbão, estes contatos ainda não existiam. Esses argumentos ainda eram reforçados por Frei José ao se afirmar que a pátria de Elesbão ficava na mesma altura da Núbia e Cabo Verde onde as pessoas são “extremamente negras”. Sabia-se também que a Abissínia, terra de Elesbão, era um Reino austral e quanto mais austrais as regiões, mais “pretas” eram as pessoas (SANTANA, 1738).

A dissipação das dúvidas e a necessidade de afirmar a certeza sobre a cor frisavam, diante das concepções expostas, que o local de origem dos santos era a África, pátria dos “pretos”. Os oriundos desta pátria ou os que tivessem a mesma cor de seus naturais, a exemplo dos santos, poderiam também ser virtuosos. Neste sentido, Frei José procurou diferenciar os “pretos” dos maometanos, afirmando que Elesbão não se confundia com estes. Na verdade, tal distinção começara a se estabelecer a partir dos primeiros contatos dos portugueses com os demais povos africanos. Esta distinção, orientada por objetivos de catequese, tendia, em alguns casos, a valorizar os “gentios” em relação aos mouros, pois acreditava-se que a catequese dos “pretos” seria mais profícua (HORTA, 1991).

Além da discussão teórica propriamente dita, tais questões afinavam-se com a perspectiva sócio-cultural difundida em Portugal e na sociedade colonial brasileira, onde a cor designava lugar social. José Ramos Tinhorão afirma que o termo “negro” em Portugal, desde o início do século XV, referia-se genericamente a todos os tipos raciais de “pele mais morena” com os quais os portugueses se relacionavam. Esta generalização começaria a desaparecer na medida em que contatos mais precisos com os povos africanos fizeram com que, para

os de pele mais escura, se começasse a utilizar o designativo “preto”. Posteriormente, o termo “preto” seria ainda mais especificado para tratar do escravo africano. Segundo documentos encontrados na Chancelaria de D. Manoel, observa-se que, no início do século XVI, “preto” não era mais usado como substantivo mais como qualificativo simples: “homem preto”, “escrava preta” (TINHORÃO, 1988).

Sheila Faria demonstra que, no Brasil setecentista, cor refere-se, invariavelmente, a lugar social. A caracterização do indivíduo como “preto/pardo”, mesmo sendo ele forro ou livre, significava um recente passado ou antepassado escravo. “Preto” era, principalmente, sinônimo de escravo e, mais ainda, de escravo africano. Os forros, ainda por algum tempo, eram também designados de “pretos”. Como o processo de inserção social destes últimos era bastante difícil, a cor era um elemento fundamental para demarcar os lugares de cada um naquela sociedade profundamente hierarquizada (FARIA, 1998).

Parece-me, neste contexto, que a insistência em deixar clara a cor dos santos não era mera coincidência. Ao se conceber a cor como um acidente, mostrando que ela não era empecilho para a obtenção da virtude, queria a Igreja que os “pretos” seguissem o exemplo daqueles santos, irmãos seus pela cor. Ou seja, incitava-os a serem virtuosos e obedientes a Deus e à Igreja e a seus ensinamentos, pois com isso seriam tão merecedores das glórias divinas quanto foram Elesbão e Efigênia. O representante do Ordinário, ao conceder a licença para a publicação da obra de Frei José Pereira de Santana, afirmou que Elesbão, embora “preto”, fora mais ilustre do que os césores de Roma. Frei Apolinário da Conceição (1744), ao falar do culto de São Benedito, deixou bem claro o fato de se pensar neste santo como um exemplo a ser seguido pelos “pretos”:

[...] referindo-se assim mesmo algumas virtudes do Benedito preto, que se segue, não pequeno fruto espiritual assim dos Brancos, como dos Pretos, estes por se lhes propor um Santo de sua própria condição, aqueles, por verem um por seu nascimento, tão humilde, tão exaltado, e favorecido (p. 268, grifo nosso).

O vigário da Freguesia da Candelária, no Rio de Janeiro, em 1740, quando consultado pelo bispo sobre a pertinência de confirmar-se a ereção da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, respondeu com argumentos semelhantes aos de Frei Apolinário da Conceição:

Exmo. Revmo. Sr. – São tantas as Irmandades de Pretos que a multiplicidade delas tem feito menos fervorosa a sua devoção; já os pretos minas têm outra confraria do Menino Jesus cita na Capela de S. Domingos, na qual não há muito fervor e aumento, porém agora se apresenta um rol de mais de setenta Irmãos e Irmãs que se têm agregado a estes Santos; e me parece que por serem da sua cor mais eficazes e constantes no fervor e devoção que agora mostram ter. V. Excia. mandará o que for servido (Apud MAURICIO, 1946, p. 215, grifo nosso).

Esta explicitação da funcionalidade da devoção destes santos negros não deixava dúvidas quanto ao público que se queria atingir. A insistência na cor, com efeito, conferia à proposta da Ordem do Carmo, mediante a obra de Frei José, uma amplitude que atingia não só aos escravos, mas também aos forros. As denominadas “gentes de cor” eram chamadas para o interior da Igreja e representadas de forma significativa em seus altares. Não se pode esquecer que se estava tratando da população que, no século XVIII, se tornava cada vez mais importante para a sobrevivência do Império português.

A escolha de “santos pretos” afirmava a importância da catequese dos negros ao mesmo tempo em que refletia o esforço da Ordem do Carmo na estruturação de um projeto que procurasse atender, especificamente, parte das demandas de africanos e seus descendentes. Todavia, o discurso de Frei José, ao reforçar a especificidade da cor dos santos, reproduzia uma concepção hierárquica de sociedade, onde até mesmo o altar era pensado enquanto um espaço segmentado por diferenças que eram vistas como naturais. A própria existência de um projeto específico de catequese para negros reforçava e recriava as diferenças.

## 7. CONCLUSÃO

A guisa de conclusão é fundamental reafirmar o papel da Igreja, na América Portuguesa, como um importante instrumento de consolidação de uma ordem escravista de Antigo Regime, pois ao construir um discurso de legitimação do cativo africano, instrumentalizando-o por meio de um projeto de catequese específico para africanos e seus descendentes, a instituição participava de forma ativa na sustentação de uma sociedade que se via naturalmente como desigual e que, em função deste caráter, destinava a cada um papel específico a desempenhar.

## NOTAS

- 1 O termo “tradição inventada” está sendo entendido com base em Hobsbawm (1997, p. 9-23).
- 2 Santana, 1735 – Dedicatória à Maria. O frade estabelece o parentesco entre Elesbão e Maria por aquele ser descendente de Salomão, por isso a comparação com a cor.

## REFERÊNCIAS

BOXER, Charles R. **O Império Colonial Português (1415-1825)**. Lisboa: Edições 70, 1981.

BRION DAVIS, David. **O problema da escravidão na cultura ocidental**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CONCEIÇÃO, Frei Apolinário da. **Flor peregrina por preta ou nova maravilha da Graça, descoberta na prodigiosa vida do Beato Benedito de São Filadélfio**. Religioso leigo da Província Reformada da Sicília, das da mais estreita Observância da Religião Seráfica. Lisboa: Officina Pinheirense da Música, 1744.

CONQUERY-VIDROVITCH, Catherine (Org.). **A descoberta da África**. Lisboa: Edições 70, 1981.

FARIA, Sheila de Castro. **A colônia em movimento**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras**: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

GOMES, Francisco José Silva. Le projet de neo-chretienité dans le diocèse de Rio de Janeiro de 1869 à 1915. 1991. Tese (Doutorado)-Universidade de Toulouse Le Mirail, Toulouse, 1991.

HESPANHA, António Manuel. **As vésperas do Leviatha**: instituições e poder político em Portugal – séc. XVII. Coimbra: Almedina, 1994.

HOBSBAWM, Eric. A invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HORTA, José da Silva. A imagem do africano pelos portugueses antes dos descobrimentos. In: ALBUQUERQUE, Luís de. **O confronto do olhar**. O encontro dos povos na época das navegações portuguesas. Lisboa: Caminho, 1991.

ISICHEI, Elisabeth. **A history of christianity in Africa**: from antiquity to the present. New Jersey: Africa World Press, 1995.

LE GOFF, Jacques. Cultura eclesiástica e cultura folclórica na Idade Média: São Marcelo de Paris e o Dragão. In: **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1993.

MARCONDES, Danilo, **Iniciação à história da Filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

MATTOS, Hebe Maria. A escravidão moderna nos quadros do Império português: o antigo regime em perspectiva atlântica. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Org.). **O antigo regime nos trópicos**: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

MAURICIO, Augusto. **Templos históricos do Rio de Janeiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: Gráfica Laemmert, 1946.

MEDEIROS, François. **L'Occident et l'Afrique (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)**. Paris: Karthala, 1985.

MELLO, Evaldo Cabral de. **O nome e o sangue**. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.



OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Os santos pretos carmelitas: culto dos santos, catequese e devoção negra no Brasil colonial. 2002. Tese (Doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.

SANTANA, Frei José Pereira de. **Os dois atlantes de Etiópia**. Santo Elesbão, Imperador XLVII da Abissínia, Advogado dos perigos do mar & Santa Efigênia, Princesa da Núbia, Advogada dos incêndios dos edifícios. Ambos Carmelitas. Lisboa: Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1735-1738.

\_\_\_\_\_. **Sermão dos santos pretos carmelitas**. Elesbão, Imperador da Abissínia e Efigênia, Princesa da Núbia. Lisboa: Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1735a.

SILVA, Alberto da Costa e. A enxada e a lança. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: EDUSP, 1992.

SILVA, Antonio de Moraes. **Dicionário da Língua Portuguesa**. Lisboa: Tipografia Lacerdina, 1813.

SNOWDEN, Frank. **Blacks in antiquity**: Ethiopians in the greco-roman experience. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1971.

TINHORÃO, José Ramos. **Os negros em Portugal**. Lisboa: Caminho, 1988.

VAINFAS, Ronaldo. Deus contra Palmares – Representações senhoriais e idéias jesuíticas. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia. das Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. **Ideologia e escravidão**. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis: Vozes, 1986.

VAUCHEZ, André. **La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen age**. Roma: École Française de Rome, 1988.

Recebido em: Maio de 2007

Aprovado em: Junho de 2007