

Tânia Maria Pinto de Santana

*Imagem,
Devoção
e
Escravidão*



Editora UFRB

Imagem Devoção e Escravidão - Tânia Maria Pinto de Santana

IMAGEM, DEVOÇÃO E ESCRAVIDÃO



REITOR

Sílvio Luiz Oliveira Soglia

VICE-REITORA

Georgina Gonçalves dos Santos



Editora UFRB

SUPERINTENDENTE

Sérgio Augusto Soares Mattos

CONSELHO EDITORIAL

Alexandre Américo Almassy Júnior

Celso Luiz Borges de Oliveira

Geovana da Paz Monteiro

Jeane Saskya Campos Tavares

Josival Santos Souza

Rubens da Cunha

Sérgio Augusto Soares Mattos (presidente)

Silvana Lúcia da Silva Lima

Wilson Rogério Penteado Júnior

SUPLENTE

Carlos Alfredo Lopes de Carvalho

Robério Marcelo Ribeiro

Rosineide Pereira Mubarack Garcia

EDITORA FILIADA À



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Tânia Maria Pinto de Santana

IMAGEM, DEVOÇÃO E ESCRAVIDÃO



Cruz das Almas/BA - 2018

Copyright©2018 by Tânia Maria Pinto de Santana
Direitos para esta edição cedidos à EDUFRB.

Projeto gráfico, capae editoração eletrônica:

Antonio Vagno Santana Cardoso

Revisão, normatização técnica:

Tânia Maria Pinto de Santana

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme
decreto nº 1.825, de 20 de dezembro de 1907.

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio,
seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

S231 Santana, Tânia Maria Pinto de
Imagem, devoção e escravidão / Tânia Maria
Pinto de Santana. – Cruz das Almas/BA : UFRB, 2018.
164p.

ISBN 978-85-5971-074-8

1. Religião 2. Negro-catequese 3. Liturgia cristã 4. Período
colonial I. Título.

CDD 261.303325

Ficha Catalográfica elaborada por: Ivete Castro CRB/1073

**Este livro é referente ao Edital EDUFRB nº001/2018 de apoio à publicação
de livros eletrônicos.**



Editora UFRB

Rua Rui Barbosa, 710 – Centro
44380-000 Cruz das Almas/BA

Tel.: (75) 3621-7672

editora@reitoria.ufrb.edu.br

www.ufrb.edu.br/editora

www.facebook.com/editoraufrb

*Dedicada a meus pais,
Augusto e Helena Pinto, cujo
carinho e compreensão
têm marcado a minha vida;
e a Cândido da Costa e Silva,
professor e amigo singular;
a Marcus e a Marília
pelas alegrias que vieram depois...*

AGRADECIMENTOS

A CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela bolsa de pesquisa. Aos colegas do Mestrado em História Social, da UFBA, à Meire Reis, Marilércia, Graciela, Carlos Eduardo. Aos professores Lígia Bellini, Sílvia Zanirato, João Reis e Luiz Mott. A Lázaro Menezes, Sandra e José Pinto pelas fotos que ilustram este trabalho e aos funcionários dos arquivos em que pesquisei.

Aos amigos Robson e Dinalva, Elias e Debbie, Alberto Lobo, Andréa Rodrigues, Maria da Conceição da Costa e Silva e Gabriela Barreto. Aos meus pais – Augusto e Helena; aos meus irmãos – Sandra, Elizabete, José e Carlos – grandes e queridos amigos, que ajudaram a tornar este projeto uma realidade. Ao professor Cândido que me despertou para a importância e o fascínio da história do culto católico na Bahia.

“... a imagem não cai gratuitamente do céu. Ela é tomada numa história santa e autenticada por ela. Ela não é exterior à religião, ela não é um acréscimo supérfluo ou um excitante psicológico de devoção, que um culto em espírito e em verdade pudesse dispensar. Ela é interior à religião. Ela faz parte de sua explicação teológica. Ela está integrada na liturgia. De uma como da outra ela tira uma garantia. De ambas ela tira também sua vida: é a luz da fé que o ícone desvenda o que se espera dele representar. Quem não tem essa fé não vê mais nada. É na prece que se realiza, através da imagem, o contato deificado com o protótipo.

Alain Bensaçon. *A Imagem Proibida...*, p. 228-9.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	11
INTRODUÇÃO	13
O NEGRO NO COTIDIANO CATÓLICO DA BAHIA SETECENTISTA	17
Cristianismo e escravidão	36
ANCESTRALIDADE CRISTÃ E CULTO AOS SANTOS NEGROS	45
A imagem e a pastoral católica	45
Os santos negros na colônia	51
Preste João e a África cristã	68
Santos negros na Europa	77
Do martírio ao culto cristão	81
Os santos negros e a escravidão africana	85
A escravidão e a catequese visual	97
Ser irmão e ser cristão	107
O CULTO AOS SANTOS TAUMATURGOS	111
O universo religioso católico	118
O culto dos santos taumaturgos	129

CONCLUSÃO	147
REFERÊNCIAS	151
TABELAS	163
Sobre o autor	167

APRESENTAÇÃO

Este trabalho foi originalmente escrito a dezessete anos atrás, resultado da dissertação de Mestrado em História Social, defendida no dia 18 de dezembro de 2000, no Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal da Bahia, sob a orientação do Professor Dr. Cândido da Costa e Silva. Após a defesa, buscamos, na medida do que foi possível, realizar as correções, assim como inserir sugestões e indicações feitas pela banca, composta pelos professores Dr. João José Reis e Dr. Luiz Mott. Os esforços iniciais para a publicação deste trabalho não se concretizaram. A manutenção do interesse pelo tema das devoções negras, nos motivou a busca pela sua publicação atualmente. Optamos, entretanto, pela preservação da construção original do texto em respeito à sua historicidade, pois nestes últimos anos é assim que ele tem sido apresentado e consultado nos locais onde encontra-se disponível.

Nos anos posteriores à conclusão desta pesquisa, muitos trabalhos foram produzidos sobre a presença dos negros no Império Português Ultramarino, tornando mais conhecida a experiência da diáspora, da escravidão, das resistências, das condições sociais e das práticas culturais dos diferentes grupos negros que viveram nestes espaços. Aqui, faremos menção apenas a duas obras bastante significativas sobre as devoções negras – objeto de estudo deste trabalho – publicadas, no Brasil, em período posterior à conclusão deste trabalho. Em 2011, Lucilene Reginaldo publicou a obra *Os Rosários dos Angolas: irmandade de africanos e crioulos na Bahia Setecentista*, que aborda o tema das irmandades negras dedicadas à Nossa Senhora do Rosário no Atlântico Português, enquanto espaços de recriação de identidades étnicas dos negros a elas vinculados¹. Outra importante obra sobre as devoções negras foi publicada em 2008,

1- REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandade de africanos e crioulos na Bahia Setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011.

escrita por Anderson Oliveira, *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*², dedicado ao estudo do culto a Santa Ifigênia e a Santo Elesbão.

Os dois autores citados acima, assim como eu mesma, publicamos artigos, em 2016, num dossiê dedicado ao tema das devoções negras, na revista *Studia Historica: Historia Moderna*³. O dossiê *Religiosidad, cofradias y santidade de negros em el mundo ibérico (siglo XVI-XIX)* traz diferentes abordagens sobre o tema das devoções negras, não apenas em territórios de domínio português, mas também espanhol.

Por fim, gostaríamos de mencionar duas publicações posteriores de fontes por nós consultada para este trabalho. Ambas relacionadas ao Arcebispo da Bahia – entre 1702 e 1722 -, D. Sebastião Monteiro da Vide. A primeira, uma carta deste arcebispo, publicada com comentários de Cândido da Costa e Silva, em 2001⁴. A segunda, uma nova edição das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, organizada por Bruno Feitler e Evergton Sales, com estudo introdutório de ambos, publicada em 2010⁵.

2- OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet; FAPERJ, 2008.

3- *Studia Histórica: História Moderna*. Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, vol. 38, nº 1, 2016, pp. 95-122. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14201/shhmo2016381> acesso em 18/8/21016.

4- VIDE, Sebastião Monteiro da. *Notícias do Arcebispado da Bahia, para se poder supplicar a S. Magestade em favor do Culto Divino, e da Salvação das Almas*. In: SILVA, Cândido da Costa e. *Notícia do Arcebispado de São Salvador da Bahia*. Salvador: Fundação Gregório de Mattos, 2001.

5- VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Estudo introdutório e edição Bruno Feitler, Evergton Sales Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

INTRODUÇÃO

Antigas imagens de santos negros – como S. Benedito, S. Antônio de Categeró, S. Ifigênia - mantidas em altares laterais de igrejas baianas barrocas atestam que a relação do catolicismo com as populações negras em território português se estabeleceu desde o período colonial. Neste contexto, o catolicismo foi apresentado aos africanos, quer seja em seu próprio território – como observamos nos reinos do Congo e Angola – quer seja na América Portuguesa, para onde foram trazidos como escravos. O projeto de pesquisa que deu origem a este livro teve como questão central a compreensão dos elementos presentes na catequese desenvolvida entre os negros, a partir do estudo do culto aos santos católicos promovido entre eles. Buscamos responder esta questão a partir do estudo do culto e da liturgia cristã, presentes na sociedade baiana colonial, selecionando os elementos especificamente ligados a catequese desenvolvida entre os negros. Para além da compreensão das estratégias da catequese promovida pela Igreja, nos propomos também à reflexão sobre as formas como os negros vivenciaram o catolicismo.

No primeiro capítulo trabalhamos os conteúdos cristãos fornecidos aos negros a partir do projeto catequéticos desenvolvido entre estes, examinado também a sua inserção neste contexto na condição de escravo. A Igreja Católica teve um papel de destaque na formação da sociedade colonial brasileira, na construção do modelo ideológico e mental aqui encontrado e na própria manutenção da ordem colonial. O trabalho junto às primeiras gerações de negros cristianizados foi iniciado por padres e missionários. A continuidade deste trabalho de catequese e assimilação de uma identidade negra cristã deveu-se, por certo, aos membros das irmandades negras. A expansão do culto aos santos negros entre as irmandades de N. Sra. do Rosário foi uma evidência deste trabalho. Desde o seu início a

Igreja cristã imbuí-se de um caráter universalista. As capelas existiram em todos os lugares, a catequese do negro ocorreu também com relativa frequência - mesmo na área rural -, embora ocorresse resistência por parte do senhor de engenho e dos próprios negros.

A compreensão deste processo de catequese dos negros no contexto católico baiano envolveu, em nossa pesquisa, o trabalho de resgate do culto aos santos por eles festejados – através da iconografia e dos documentos de irmandades -, seguindo também os caminhos da sua difusão. Entretanto, era necessário pensar também o processo de construção desta ancestralidade negra, aqui apresentada aos escravos e os elementos que motivaram o seu surgimento na sociedade europeia, tema do segundo capítulo. Para tanto recorreremos as fontes ligadas a Igreja e também seguimos os rastros da iconografia e narrativas que atesta a suas origens. Assim nos deparamos com uma origem que remete a uma África cristã, a Etiópia, que forneceu os modelos nos quais a Igreja inspirou-se para enfatizar o ideal universalista cristão, e a qualidade dos negros de destinatários desta mensagem. Lendas, como a do Preste João, identificação com personagens bíblicos – como um dos reis magos -, culto a mártires como S. Ifigênia e reis defensores do cristianismo, contra judeus, como o Rei Elesbão, fizeram parte de conjunto de personagens negros exposto aos escravos na Bahia. Esta iniciativa do clero buscava estimular uma identidade do escravo com o cristianismo, legitimando a sua proposta universalista.

Entretanto, embora sujeitos da mensagem cristã, os negros, não estiveram, no projeto cristão colonial, desvinculados da sua condição de escravos. Se os santos do período pré-expansão portuguesa foram nobres africanos, o tráfico e a escravidão no Atlântico produziu um novo modelo de santos, escravos e submissos, necessário para inspirar nos africanos a obediência, fundamental para a manutenção do modelo escravista colonial. No terceiro capítulo trabalhamos tais questões e o modo como a difusão desta ideologia permitiu, por outro lado, releituras e reelaborações ao serem propostas aos negros de irmandades. Na condição de cristãos, es-

tes reivindicaram os seus direitos enquanto membros do corpo de Cristo, e "iguais" aos brancos perante Deus e a Igreja – e ao Estado que a controlava, através do Padroado. Aqui nos detemos na análise de obras redigidas por membros do clero colonial. Neste sentido a análise de correspondências régias foi importante para entender a posição adotada pelo Estado português, que em muitos momentos favoreceu as irmandades de negros, atendendo suas reivindicações.

Para além do modelo formal de experiência religiosa católica vivenciada nas irmandades, encontraremos outros elementos que contribuíram na manutenção de uma identidade entre o negro e o catolicismo. Acreditamos que o culto a santos taumaturgos (que fazem milagres) na colônia – S. Lázaro, S. Bárbara, Sant'Anna, dentre outros – foi capaz de ampliar os contatos entre os escravos da colônia e a religião dos seus senhores. O quarto capítulo revela-se uma tentativa de analisar o que chamamos de dimensão cósmica do cristianismo, que atribuiu um carácter sagrado aos elementos do mundo natural – aos fenômenos atmosféricos, a fauna, a flora, ao homem. Esta dimensão sacralizou os vários momentos da vida social, concebendo também uma inter-relação entre mundo dos vivos e dos mortos, entre elementos da natureza e as necessidades humanas, quer fossem físicas ou espirituais. Neste sentido os ritos sacramentais da Igreja – ritos funerários, bênçãos de pessoas, objetos, plantações -, ajudaram a potencializar esta visão de mundo, na medida em que facilmente poderiam inspirar a sua manipulação a partir de uma concepção mágica da realidade.

A partir da leitura de autores como Luís Maldonado, Jaroslav Pelikan, Jean-Claude Schmitt, André Vauchez, que trabalham com as transformações ocorridas no culto cristão em diferentes contextos históricos e culturais na Europa, buscamos reconstruir os conteúdos que compunham a liturgia católica ocidental e o modo como ela favoreceu esta compreensão cósmica da realidade. A análise de fontes coloniais ligadas ao culto dos santos taumaturgos, a recorrência aos sacramentais, e também a prática das religiões africanas, nos levam a sugerir que este elemento do cristianismo, tão legiti-

mamente integrado a tradição cristã católica quanto qualquer outro elemento da sua doutrina, foi o que favoreceu a vivência negra do catolicismo na colônia. Nossa intenção foi analisar como esta característica possibilitou, entre muitos negros cristãos católicos, tanto a manutenção das heranças religiosas ancestrais africanas, quanto à vivência de uma genuína fé cristã católica.

O NEGRO NO COTIDIANO CATÓLICO DA BAHIA SETECENTISTA

Um importante aspecto da história da Bahia colonial diz respeito aos elementos religiosos presentes nesta sociedade. O comportamento diante de situações como a morte, o nascimento e enfermidades, revelam a constante necessidade da comunidade de sobrepôr-se e buscar na experiência sobrenatural a resolução de seus problemas e superação de seus anseios, pois a vivência do sagrado dinamiza e orienta a vida coletiva¹. A vivência do sagrado em Salvador, durante o período estudado, apresentou-se enquanto uma dimensão da sua vida social, e que, como tal, tanto influenciou como foi influenciada pelos outros aspectos que compunham este social – econômicos, políticos, culturais. E dentre as práticas religiosas aqui observadas predominou a cristã, que estava na base da sociedade colonial.

Importante para entender a vida religiosa na colônia é a compreensão dos ritos, em função dos quais ela organizava-se. Na Igreja Católica o núcleo da vivência cristã está ligado a prática sacramental. Os sacramentos são em número de sete: batismo, confirmação, penitência, eucaristia, extrema unção, matrimônio e ordem. Enquanto através do batismo o homem é introduzido na comunidade cristã, pela confirmação ou crisma ele realiza uma confirmação da sua fé. Dois dos sete sacramentos são reiterativos, devendo ser rotineiramente administrados aos fiéis: a penitência e a eucaristia. O sacramento da penitência busca purificá-los das conseqüências dos pecados mortais cometidos após o batismo. Ele exige do fiel o ato de contrição, confissão e aceitação da pena imposta pelo sacerdote. Já a eucaristia, chamada de Santíssimo Sacramento devido a sua importância, é o ato da comunhão, recebido na missa, significando a própria presença do Cristo entre o grupo dos cristãos. Quando

1- DUPRONT, Alphonse. Religião: Antropologia Religiosa in: NORA, Pierre & LE GOFF, Jacques. *História: Novas Abordagens*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p. 83-105.

levada aos moribundos ela é chamada de viático. Também aos moribundos ou aos atingidos por graves enfermidades, administra-se o sacramento da extrema unção, onde o fiel é ungido com óleos santos. Os dois últimos sacramentos são administrados a grupos específicos, que compõem a comunidade cristã. O do matrimônio é exclusivo para os leigos, selando a união entre homem e mulher, e o da ordem é exclusivo do clero, pois consiste na ordenação de novos ministros da Igreja. Tais ações consistem no emprego de determinados elementos, como a água e o óleo, ou na execução de determinados gestos, como o sinal da cruz, que aliados à palavras ditas pelo sacerdote compõem um rito que libera benefícios espirituais para o fiel, produzido pela manifestação do sagrado. A vida nas paróquias se organizava em torno da administração destes sacramentos, necessários à toda comunidade cristã. Eles somente poderiam ser recebidos nas igrejas paroquiais e capelas filiais, sendo administrados pelos párocos ou o bispo. Em outras circunstâncias, só com autorização dos mesmos².

O século XVI foi marcado por uma reafirmação da doutrina dos sacramentos e da necessidade de sua prática. No Concílio de Trento, ocorrido entre 1545 e 1563, a Igreja Católica reafirmou a importância dos sacramentos como meios sensíveis de salvação. A prática sacramental era um dos elementos da doutrina católica contestado pela Reforma Protestante, daí a ênfase do concílio na reafirmação da legitimidade e necessidade destas práticas na vida do cristão. Além dos sacramentos, tem-se também os sacramentais, que aparecem descritos com grande riqueza na documentação colonial. Estes constituem-se em meios que também contribuem para a salvação da alma, mas teriam sido instituídos não pelo Cristo, como os sacramentos, mas pela Igreja. Destacamos entre os sacramentais as bênçãos. Estas podem ser constitutivas, que “consagram ao culto divino, quer as pessoas, como os Abades, as monjas; quer as coisas, como as vestes litúrgicas, os ramos, os rosários etc, as quais já não podem ser empregadas em usos profanos”³. Não podem ser repetidas e são normalmente administradas por um bispo, ou sacerdotes

2- As informações sobre os sacramentos aqui fornecidas foram extraídas de: COELHO, Dom Antônio, *Curso de Liturgia Romana*, Tomo I, 3ª ed., Edições Ora e Labora, Mosteiro de Singeverga, Portugal, 1950, p. 487-708.

3- Idem, p. 642.

que tenham indulto apostólico. Têm-se também as bênçãos invocativas, que podem ser repetidas e “imploram a proteção divina, quer sobre as pessoas para as preservar ou livrar de certos males ou lhes obter bens espirituais ou temporais; quer sobre as coisas, para que não prejudiquem ao homem e sirvam para a sua santificação.”⁴ Há a da pia batismal, da sepultura de um defunto, do Círio pascal, do pão e dos frutos novos, dentre outras.

Um sacramental que aparece frequentemente na documentação colonial são as procissões, que “são rogações públicas e solenes que o povo fiel faz, sob a direção do clero, indo em ordem dum lugar sagrado para outro, com o fim de excitar a piedade, comemorar os benefícios de Deus, render-lhe ação de graças e implorar o divino auxílio”⁵. As procissões poderiam ser festivas, penitenciais, gratulatórias, impetratórias, do Santíssimo Sacramento, das Relíquias, Imagens, etc. Poderiam ser ainda de rogações que “tinham por fim conseguir a cessação dum flagelo, impetrar uma graça, etc”⁶. Os efeitos espirituais deste tipo de sacramental são restritos ao momento em que são recebidos. Era comum encontrar nas procissões, imagens de santos e relíquias, e a depender da natureza desta, crianças representando mistérios, santos e figuras do Antigo Testamento, e também velas acesas. Nelas há preocupação com os cânticos litúrgicos (ladainhas, antifonas, salmos, hinos) e os vestuários que devem ser adequados ao evento que motiva a procissão. Outro sacramental é a exposição, do santíssimo sacramento, onde se coloca a hóstia “à vista do fiel, para ser por eles adorada”⁷.

Lembramos por fim, as exéquias, sacramentais que remetem aos ritos fúnebres, “cuja eficácia aproveita aos fiéis que os executam e à alma do defunto cujo refrigério procuram”⁸. Elas estão intimamente ligadas a unção dos enfermos e a missa para os defuntos, sendo deles um complemento. As irmandades da sociedade baiana remetiam em seus compromissos, e os seus membros em seus testamentos, a necessidades de tais ritos que marcavam desde o

4- Idem, p. 642.

5- Idem, p. 647.

6- Idem, p. 648.

7- Idem, p. 666.

8- Idem, p. 685.

momento da morte, a encomendação e acompanhamento ao local da sepultura – benção e preces dos sacerdotes, junto ao leito e durante a missa fúnebre; procissão com recitação de hinos litúrgicos e velas acesas em direção a sepultura, que era aspergida e incensada, juntamente com o cadáver. Observa-se, pois, a riqueza dos ritos católicos que eram cotidianamente repetidos na sociedade baiana colonial. Diariamente os sinos das igrejas lembravam os ritos que deveriam ser celebrados. Nascimentos, casamentos, mortes, calamidades públicas, doenças, todo o ciclo que marcava a vida social possuía um rito que a ele remetia no contexto da prática cristã católica, de modo que os sacramentos e os sacramentais tornavam-se referências em seu cotidiano.

Na Bahia, um dos mais comprometidos com a divulgação da prática sacramental entre os leigos foi D. Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo entre 1702 e 1722. Inúmeras foram às medidas tomadas em seu pastorado visando concretizar este objetivo. Mas, numa carta enviada, em 1712, ao rei português ele revela que a capitania ainda sofria sérios problemas quanto à manutenção do culto e da prática sacramental em seu território⁹. Lembramos que, na colônia, o vínculo entre Igreja e Estado, instituído através do Padroado, tornava fundamental a participação do último na manutenção da prática religiosa cotidiana dos fiéis. Este, em troca do direito de recolher os dízimos devidos à Igreja e nomear o clero, era obrigado a provê-lo e mantê-lo. Assim, esta carta segue com o objetivo de sensibilizar o único que tinha poderes para reverter a difícil situação da prática religiosa da Bahia.

Segundo o arcebispo, Salvador era a única área que não apresentava problemas na expansão do culto católico. As demais áreas da capitania eram marcadas por problemas como um clero insuficiente, dificuldades de acesso devido a enorme extensão das paróquias que chegavam a ter 20 léguas, com apenas um pároco e um coadjutor para assistir espiritualmente toda à população. Eram 44 o número de igrejas paroquiais, sendo 06 em Salvador, 20 no recôncavo, 12 ao norte da capitania e 06 ao sul, num território de 600 léguas. Ao longo destas freguesias encontravam-se também capelas

9- VIDE, D. Sebastião Monteiro da, Notícias ao Arcebispado da Bahia para suplicar a Sua Majestade em favor do culto divino e salvação das almas in: *RIHGB*. Tomo LIV, Parte I.

e ermidas, construídas por ordens religiosas, como as capelas de missões, e também as particulares, como as capelas dos engenhos. A capital possuía um bom número de igrejas paroquiais, além das igrejas conventuais. Fora dela os problemas eram intensos, faltavam padres para assistirem os paroquianos católicos e transmitirem-lhe de modo eficiente os preceitos do culto cristão. Nestas áreas não chegava a 10% o número de paroquianos que frequentavam as missas, mesmo as dominicais e realizadas em dias santos.

O Arcebispo segue em seu texto revelando que os habitantes da capitania – brancos, pretos e índios - sofriam as deficiências causadas pela ineficiente assistência espiritual. Segundo ele “o detrimento que experimenta o culto divino e o descômodo que padecem os paroquianos em razão da assistência aos ofícios divinos, e administração dos sacramentos... é inexplicável”¹⁰. Outro grave problema apontado pelo arcebispo era o isolamento destas populações, em especial em períodos de enchentes causadas pelas chuvas que tornavam impossível a frequência à paróquia na região do recôncavo baiano. A distância também impedia que os padres administrassem entre os seus “fregueses” os sacramentos. Estes problemas não eram exclusivos da capitania, em outras sociedades cristãs, em épocas anteriores, a administração da eucaristia foi, por exemplo, uma das práticas que caíram em desuso, o que teria levado o 4º Concílio de Latrão (1215) a tornar “formalmente obrigatório para todos os fiéis a comunhão do corpo de Cristo na Páscoa de cada ano...”¹¹. Tal prática ficou conhecida como desobriga. Na Bahia, as *Constituições Primeiras do Arcebispado* determinavam que todos os fiéis, os homens a partir dos 14 anos e as mulheres dos 12, eram obrigados a receber o sacramento da eucaristia, comungando do Corpo de Cristo, “ao menos uma vez cada anno pela Paschoa da Resurreição”, em sua paróquia de origem. O prazo para cumprir esta obrigação ia do início da Quaresma – período de penitência que preparava os fiéis para a celebração da Páscoa, onde rememoravam os mistérios da redenção - até o domingo pascoal. A comunhão deveria ser precedida da confissão. Após administrarem

10- Idem, p. 332.

11- MARQUES, A. H. Oliveira. *A Sociedade Medieval Portuguesa: aspectos da vida cotidiana*, Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1974, p. 153.

o sacramento os párocos forneciam aos fiéis documentos escritos atestando o cumprimento da obrigação, “para com elles se haverem por desobrigados”¹².

A dificuldades de acesso às igrejas matrizes das freguesias geraram dificuldades para a administração do sacramento eucarístico, mas não impediu que a população da capitania insistisse na manutenção desta prática sacramental. Embora a mesma devesse ser cumprida na paróquia de origem dos fiéis, a maioria deles buscava capelas mais próximas à sua residência, com a autorização dos párocos, para confessarem-se e realizarem a desobriga. O mesmo também ocorria com o batismo, que acabava sendo realizado em tais capelas¹³. A determinação da administração dos sacramentos na freguesia de origem pode ser encontrada nos textos do Concílio de Trento que enfatizava a condição dos párocos como responsáveis pela vida espiritual dos seus fregueses, devendo acompanhar a sua prática sacramental. Padres e fiéis desrespeitavam leis eclesiásticas numa busca de soluções para receber os sacramentos, elementos fundamentais para a manutenção de sua relação com o sagrado.

Acreditamos que a atitude de D. Sebastião Monteiro da Vide foi muito importante para a expansão do catolicismo. Durante sua gestão várias medidas foram tomadas visando normatizar e estimular a prática católica neste território. Uma das medidas principais foi à longa carta enviada ao rei D. João V, citada acima. Nela o arcebispo está sempre aludindo a crítica situação das almas sob sua responsabilidade, mostrando a necessidade da ampliação do quadro de religiosos seculares e do número de paróquias para dar conta de tão numeroso rebanho. Numa provável resposta a esta carta e à pressão exercida pelo arcebispo, em 1718, vem da parte do rei, a autorização para a ampliação do número de paróquias, mais 20 igrejas, e de padres e auxiliares, além do aumento dos cônegos da catedral¹⁴. Outra medida importante tomada pelo arce-

12-VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, feitas e ordenadas pelo Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide, propostas e aceitas em Sínodo Diocesano, celebrado em 12 de junho de 1707. São Paulo: Tipografia 2 de Dezembro, 1853, nº. 86, 97.

13- VIDE, *Notícias ao Arcebispado da Bahia...*, p. 335.

14- VILHENA, Luís dos Santos. *A Bahia no Século XVIII*, Volume II, Salvador: Itapuã, 1969, p. 441.

bispo foi à elaboração das *Constituições Primeiras do Arcebispado*, que resultou do sínodo aqui realizado em 1707. Profundamente influenciado pelas determinações do Concílio Tridentino, D. Sebastião vê no fortalecimento do clero secular, responsável pelas paróquias, o elemento fundamental para a expansão da fé católica na colônia. O Concílio de Trento havia determinado a fundação de seminários para melhorar a formação do clero, em especial dos párocos. Ao estimular esta normatização das práticas pastorais, o arcebispo busca fortalecer as paróquias – matrizes e capelas filiais -, colocadas como centros da vida espiritual, onde os fiéis estavam autorizados a receber os sacramentos, estimulando assim a prática da religião cristã.

No entanto, apesar dos esforços de D. Sebastião Monteiro da Vide e dos decretos reais, o clero que atuava em Salvador não parecia ser o mais qualificado. O próprio arcebispo reclamou dos baixos salários pagos ao seu clero, o que os impedia de cumprir suas obrigações com a qualidade mínima exigida. Segundo o arcebispo, “... não seria fácil achar sacerdotes que sem estipêndio se queiram encarregar de oneroso cargo de curar as almas, porque onde não há interesse que facilite as dificuldades, não há valor que alente vencê-las”¹⁵. Os párocos chegavam a possuir 3.000 almas sob sua responsabilidade, tendo a ajuda de apenas um coadjutor. Ele compara o estado da capitania com o de Lima, na colônia espanhola, onde um concílio, realizado em 1583, determinava um número máximo de 400 almas por paróquias. Com um clero tão deficiente os resultados não se fizeram esperar na Bahia. Encontramos entre as denúncias ao Tribunal da Inquisição, de Lisboa, várias que envolvem religiosos recorrendo a práticas mágicas – de origem européia ou africana - para solucionar seus problemas cotidianos. Padres como o frei Luis de Nazaré, denunciado em 1740, atuavam na cidade seduzindo em suas práticas exorcistas mulheres brancas e também as negras escravas. O padre atribuía os seus pecados à luxúria que “naquelas partes do Brasil em que se achava”, tinha “uma grande força e predomínio”¹⁶.

15- VIDE, *Notícias ao Arcebispado da Bahia...*, p. 343.

16- SOUSA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 183.

Muitos religiosos apareciam envolvidos e crentes em práticas mágicas como a religiosa do Convento do Desterro, Maria Teresa Josefa, que teria solicitado em 1758, a ajuda da preta Teresa Sabina que “com abusos da sua terra, pondo-lhe o pé encima de uma caveira de carneiro, lavando o pé e cantando a sua língua e mandando esfregar o corpo da religiosa com um tostão de cobre...”, buscava cura-la¹⁷. Os casos aqui citados são exemplos de como faltava ao clero colonial uma conduta mais afinada com os padrões estabelecidos pela ortodoxia católica, o que os tornava ineficientes para a propagação da doutrina e da teologia. Tratando sobre a influência da cultura popular nos sermões pregados por frades franciscanos no século XVII, nas sociedades europeias, Peter Burke demonstra como o clero era retirado da própria comunidade, mantendo os mesmos referenciais culturais.¹⁸ Isto explica muito do comportamento por ele adotado ao retornar a ela, após a sua ordenação.

Uma denúncia feita, em 1751, a Inquisição de Lisboa, demonstra que na capitania era comum uma intercomunicação no uso de práticas mágicas de origem ibérica e africanas, entre toda a população. Segundo a denúncia, Mita da Rocha, escrava da religiosa Maria Antônia do Paraíso, do convento de Santa Clara dizia ter aprendido com Caetana Moreira, moradora na Barra, uma oração para que sua senhora a quisesse bem. A oração: “tu adiante vás e eu atrás te fico, tu busca-me a mim como quem busca a Cristo Senhor Nosso”, deveria ser feita quando sua senhora lhe virasse as costas. A mesma denúncia informa que a madre deste convento, Josefa de Santa Teresa, sofrendo de certas doenças e acreditando serem malféccios solicitou a Inácio Pereira, preto morador da freguesia de S. Pedro que a curasse, mas Inácio não obteve sucesso¹⁹. Enquanto Mita recorreu em princípio a práticas mágicas de origem ibérica, a

17- ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, 121, Livro 313, fl. 38 in: Luiz Mott, “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu” in Laura de Mello e Sousa (org.), *História da Vida Privada na América Portuguesa*, vol. I, São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 200.

18- BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*, 2ª ed., São Paulo: Cia das Letras, 1989, p.95-6.

19- ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, Livro 304, 4/6/1751. In: Luiz Mott, *Religiões Africanas no Brasil colonial* (no prelo). Agradeço ao Professor Luiz Mott a permissão para o uso desta e de outras denúncias ao Tribunal da Inquisição contidas neste trabalho.

madre do convento solicitou a ajuda de um feiticeiro africano.

As relações estabelecidas na sociedade colonial baiana, marcadas por uma diversidade de experiências religiosas - indígenas, africanas e ibéricas - ajudaram a produzir um modelo de cristianismo que impressionava viajantes europeus de raízes protestantes. Experiências como as descritas acima foram comuns dentro da tradição cristã ocidental, revelando uma fusão entre elementos “págãos” e cristãos dentro do cotidiano religioso católico²⁰. Integrado a comunidade crente, o cristão católico mantinha nesta não apenas um compromisso ritual, mas também de crença. Verificamos que nas denúncias à Inquisição a maior parte dos processos e denúncias trata sobre quebras de preceitos morais e práticas ligadas à religiosidade popular - denominadas de feitiçarias ou superstições pela ortodoxia -, pouco atingindo a fé cristã. Para o fiel suas práticas, embora condenadas pela ortodoxia, não chegavam a comprometer a sua identidade católica, que permanece e que ele reafirma na vivência cotidiana dos ritos sacramentais.

No uso de práticas chamadas “supersticiosas” buscava-se a solução de diferentes problemas e conflitos que aos habitantes da cidade apresentavam-se cotidianamente, como doenças, peste, insegurança, natureza hostil, questões amorosas, etc. O Livro V das *Constituições Primeiras do Arcebispado na Bahia* trata estes “pecados” em diferentes títulos. O texto recomendava vigilância por parte dos confessores e pregadores “para que de todo modo se extinga este ressaibo do gentilismo neste nosso Arcebispado, no qual cada dia entram gentios de várias partes”²¹. Ciente na necessidade de fortalecer e ampliar o clero católico, o arcebispo também se preocupou em “purificar” a prática religiosa da população colonial, tarefa extremamente difícil dada a diversidade de origem desta população. Em Salvador tais atitudes mostraram-se ineficientes, pois as visitas pastorais – que serviriam para inibir a recorrência a práticas mágicas - foram reduzidas, desconhecendo-se a existência de devassas contendo crimes de feitiçarias. Também as visitas realizadas

20- Ver: MALDONADO, Luis. *Religiosidad Popular: nostalgia de lo magico*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975. Esta é uma obra que auxilia a compreensão deste fenômeno.

21- VIDE, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...*, nº 901.

pela Inquisição Portuguesa foram reduzidas e nenhuma ocorreu no século XVIII²².

Quase noventa anos depois o quadro religioso da capitania permanecia bastante semelhante, a despeito de todos os esforços empreendidos para modificá-lo. Ao descrever a situação eclesiástica da Bahia no final do século, Vilhena confirma as dificuldades enfrentadas pelas autoridades religiosas para a expansão e manutenção da fé católica entre a população colonial. As 44 paróquias do início do século haviam sido ampliadas para 78, sendo 10 em Salvador, 22 no recôncavo, 13 ao sul e 16 no sertão de cima e 18 no de baixo²³. Mas o crescimento não ocorreu de forma significativa nas regiões já povoadas, ele indica a implantação de paróquias no sertão – povoado de modo sistemático no século XVIII -, e a transformação de antigas missões jesuíticas em vilas e cidades. A maior parte das freguesias da capitania permanecia com um coadjutor a auxiliar o pároco, e o número de religiosos regulares havia sido reduzido drasticamente em todas elas. O arcebispo, D. Frei Antônio Correa havia limitado a ordenação de novos clérigos pela baixa qualidade destes para o exercício das funções eclesiásticas. Permaneciam os problemas de distâncias e a excessiva extensão das freguesias. Os religiosos nelas encontrados viviam "... na lassidão de costumes próprios do país..." que "os faz mais escandalosos que os próprios naturais"²⁴. Permaneciam as dificuldades para a administração dos sacramentos e propagação da doutrina católica e a influência da cultura e práticas religiosas populares, que conviviam com o catolicismo formal.

Dentro deste contexto, os africanos sofriam influências das determinações que buscavam orientar a prática religiosa na capitania.

22- A devassa foi realizada em Cachoeira, em 1785, por iniciativa das autoridades civis. Ver: João José Reis, "Devassa contra um terreiro de calundu em Cachoeira, 1785", *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8 n° 16 (março/agosto. 1988), pp. 233-284. Entre os séculos XVI e XVII a Inquisição Portuguesa realizou duas visitas na Bahia. Sobre este assunto ver: Laura de Mello e Sousa, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial...*; Luiz Mott, *Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu...*

23- VILHENA, *A Bahia no Século XVIII...*, p. 441.

24- Idem, p. 457.

Eles eram maioria entre as almas sob a responsabilidade da Igreja na capitania, e a sua integração no cotidiano religioso recebeu atenção especial. Esta preocupação não esteve restrita ao clero. A vinculação entre Estado e Igreja em Portugal, acabou por produzir um discurso “estatal” que associou escravidão e religião nas determinações da política ultramarina relacionadas aos negros. Os negros que foram tirados da África e trazidos para a colônia, passaram a conviver com uma sociedade de matriz cristã e escravista, impregnada de valores europeus. Fontes da segunda metade do século XVII e início do XVIII revelam uma preocupação do Estado português com a provisão de escravos na colônia, mas também com a catequese destes. Desta ação conjunta entre o Estado, o clero secular e o regular, resultou a introdução do catolicismo entre um número relativo de negros, que, mais concentrados em Salvador e nas áreas mais populosas do recôncavo, formaram as primeiras gerações de escravos e libertos cristãos, integrantes de irmandades, também eles formadores das futuras gerações de negros cristianizados.

Os negros eram convocados a participar da comunidade paroquial, porque viviam dentro da jurisdição eclesiástica - formada pela diocese e suas freguesias -, sendo o pároco o responsável pelo fortalecimento da sua prática cristã. Vivendo dentro das freguesias católicas, tinham a obrigação, depois de batizados, de frequentar as igrejas paroquiais, como os demais cristãos também o tinham, e receber outros sacramentos, tendo acesso também aos sacramentais. Algumas fontes do período trazem informações sobre a condição da evangelização e manutenção da religião católica entre os negros. A carta de D. Sebastião dirigida ao rei português é, talvez, a mais importante. A preocupação do arcebispo salta aos olhos. Segundo ele das 90.000 almas que estavam sob a sua responsabilidade no arcebispado, 50.000 eram negras e escravas.

Era lamentável o estado desta população servil, sendo os negros os “mais dignos de lástima e compaixão”. Ao invés de serem conduzidos na fé católica, como recomendava uma carta real de 1693, lembrada pelo arcebispo, eram postos imediatamente no trabalho. Poucos eram batizados no ano de sua chegada, e muitos anos depois. Não eram suficientemente instruídos e o ato do batismo era realizado principalmente entre os aqui nascidos “filhos de pretas infieis, as quais gravam muito depois de estarem nesta

terra”, e a estes, faltava à continuidade da instrução. Segundo D. Sebastião, “as igrejas são mui pouco frequentadas dos escravos nos domingos e dias santos, porque ordinariamente não vão a missa”²⁵. Suas confissões eram anuais, pela obrigação da quaresma, e o prazo era sempre bastante dilatado durando sua desobriga até o Espírito Santo. Conforme o texto das *Constituições*, os senhores eram obrigados a mandarem seus escravos à Matriz “para se desobrigarem desde o princípio da Quaresma até o Espírito Santo...”. A extensão do prazo para os escravos era justificada “em razão do preciso impedimento, que tem nos Engenhos de assucar...”²⁶. Além disto, era muito difícil para o escravo cristão manter a nova religião dentro das circunstâncias impostas pelo pesado ritmo de trabalho e vigi-lância de seus senhores. Quanto ao morrer, a situação era lastimosa para todos, escravos e livres, visto que a grande maioria morria sem nenhum tipo de assistência espiritual, principalmente por não haver sacerdotes em número suficiente para atendê-los.

Poucas igrejas, poucos párocos, poucos coadjutores e confes-sores, estas eram as razões apontadas pelo arcebispo para o pouco avanço da catequese dos negros. D. Sebastião insistia na sua carta, que a necessidade da criação de novas paróquias, o aumento do sustento dos párocos e o número de padres coadjutores seriam medidas importantes neste processo. Outra solução apontada foi à formação de intérpretes capazes de comunicar a mensagem ca-tólica aos escravos trazidos da Guiné, em suas próprias línguas. O arcebispo sugeria a nomeação de pessoas com esta habilitação para que “hajam ministros que pela língua mais facilmente os instruem na santa fé católica e se livrem por este meio muitas almas do inferno”²⁷. Esta medida já aparece num parecer dado pelo Conselho Ultramarino, de 1701, que ordena:

[...] que se devam procurar na Bahia alguns negros forros práticos na sua mesma língua achando-os, os quais os frades da Companhia terão cuidado de ensinar e doutrinar para fazerem este ofício de catequistas, e enquanto

25- VIDE, *Notícias ao Arcebispado da Bahia...*, p. 339-340

26-VIDE, *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia...*, nº 86.

27- VIDE, *Notícias ao Arcebispado da Bahia...*, p. 341

não estiverem capazes de instruírem os negros, que por conta da fazenda real se lhe devam dar o sustento necessário... e não havendo negros forros e ladinos, que por conta da fazenda de S. Majestade se comprem alguns escravos para este mesmo emprego... os quais os mesmos religiosos da Companhia ensinarão, e se mandarão sustentar pela Fazenda Real [...]²⁸.

As maiores dificuldades eram encontradas entre os escravos vindos das novas regiões africanas atingidas pelo tráfico para a Bahia, cujos costumes e línguas eram menos conhecidas que as da África central. Fruto de periódicas visitas realizadas às paróquias, as solicitações do arcebispo e seu relato deixam perceber o seu empenho no crescimento do catolicismo na capitania, em especial entre a população escrava. Em sua visão “se omitisse este requerimento, não cumpriria com a obrigação que tenho de vigiar sobre o meu rebanho e procurar desviá-lo dos caminhos do inferno, quando vejo que se podem precipitar n’elle”²⁹.

Na mesma carta, diz o arcebispo que por estarem presentes em todos os lugares, exercendo os mais diferentes ofícios e construindo a riqueza da nação portuguesa, os negros deveriam ser os “dignos de maior atenção”. Acreditamos que estas iniciativas foram importantes para a expansão do catolicismo entre os negros. Em 1712, a situação era deplorável em toda a capitania, com exceção de Salvador, se nos baseamos no relato do Arcebispo. Entretanto, o frei Agostinho de Santa Maria mostrava-se entusiasmado, em 1722, com os relatórios enviados pelos párocos de diferentes paróquias de Salvador e do interior baiano, com o número de devoções e irmandades dedicadas a N. Sra. do Rosário, existentes entre os negros. Eram 22 devoções organizadas por negros dedicadas a N. Sra. do Rosário, sendo 06 em Salvador, 12 no recôncavo e 02 no sul – Ilhéus

28- “Consulta do Conselho Ultramarino ao rei D. Pedro II acerca do recrutamento de catequistas entre os negros forros da Bahia para doutrinar os negros da Costa da Mina”. 1701, Fevereiro, 23, Lisboa. Arquivo Histórico Ultramarino, *Seção Conselho Ultramarino Brasil – Baía*, Caixa 3, doc. 314.

29- VIDE, *Notícias ao Arcebispado da Bahia...*, p. 342.

e Camamú³⁰. Frei Jaboaão também relatou, em 1764, o sucesso de irmandades negras na Igreja do convento de S. Francisco, em Salvador, e o crescimento da devoção a S. Benedito em toda a capitania.

Os resultados observados pelo Frei Agostinho e pelo Frei Jaboaão podem ser reflexos da iniciativa e da administração eclesiástica durante o pastoreio de D. Sebastião, num esforço para estender a fé católica aos escravos. Ligar-se a uma devoção era ligar-se à paróquia e a prática mínima da religião, ao menos recebendo os sacramentos da penitência e eucaristia em tempos de desobriga. No ano de 1775, eram 3.730 almas de pretos forros e 14.695 de escravos, passíveis de receberem o sacramento eucarístico, segundo relatórios fornecidos pelos párocos das freguesias de Salvador³¹. Enfatizamos que este número exclui os menores de 12 e 14 anos, homens e mulheres respectivamente e os escravos que não receberam o batismo.

O entusiasmo observado nos relatos dos dois religiosos acima, sem esquecer que os de Frei Agostinho de Santa Maria são baseados em relatórios a ele enviados por párocos da Bahia, resultam ainda da presença das ordens religiosas, - em especial os jesuítas, expulsos em 1759 - e sua atuação entre os leigos. Uma carta de 1703 enviada ao rei, informa, por exemplo, a respeito da assistência espiritual prestada por padres jesuítas em vários pontos da capitania, por ocasião da realização de missões ambulantes, de caráter transitório e temporário, cujo objetivo era a instrução maciça dos fiéis. Segundo este documento:

30- SANTA MARIA, Agostinho de (frei), *Santuário Mariano e História das Imagens Milagrosas de Nossa Senhora* (1722), vol. 9, Instituto Histórico e Geográfico da Bahia, 1949.

31- "Mapa geral no qual se vêem todas as moradas de casas que há na cidade da Bahia, com a distinção das que tem cada uma das freguesias de que ela se compõe, seus fogos, número de clérigos que tem e dos homens brancos, pardos e pretos, casados, viúvos e solteiros e igualmente todas as mulheres casadas, viúvas e solteiras, com a distinção de suas qualidades e ultimamente o número de escravos que tem esta cidade e o total de todas as almas". Bahia, 20/06/1775, Doc. 8.813. In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro* publicados sob a administração do diretor Dr. Manoel Cícero Peregrino da Silva, 1910, vol. XXXI, Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1914, p. 296-297. Entre os forros tinha-se, entre os homens, 440 casados, 37 viúvos, 963 solteiros; e entre as mulheres, 440 casadas, 156 viúvas e 1694 solteiras. O documento informa o número total de homens e mulheres brancos: 10.720 e de pardos: 4.213.

Nas missões que se costumam fazer aos moradores e escravos, que a [há] nos Engenhos e fazendas do Recôncavo desta cidade e nas villas de Cayru, Boypeba, Camamu, Ilheos e Porto Seguro, e nas novamente erectas, continuão neste santo exercício, os padres da Companhia que sempre são os primeiros para elle, e os de mais diligências desta cidade, com grande zello, do bem espiritual de tantas almas; e nella fazem todos os domingos os dittos relligiozos da Companhia... e doutrinas ao povo della, assim na língua portugueza como nas de Angolla com grande fervor, e zello do serviço de Deos e de S. Majestade³².

É certo também que desde a década de 90 do século XVII, cartas e decretos reais ou ao rei dirigidas tratavam sobre a catequese e doutrinação dos negros. Tais documentos sugerem a presença de um discurso, que posto em prática revela-se ineficiente e progressivamente enfraquecido, mas sempre presente nas atitudes da Coroa Portuguesa no que diz respeito a sua responsabilidade junto a expansão da Cristandade entre os povos “pagãos” sob o seu domínio. Em 1701 uma carta do rei D. João V insistia na necessidade dos senhores de engenho liberarem seus escravos para assistirem a doutrina e as missas dominicais e nos dias santos³³.

A despeito de todos os problemas que envolveram a catequese dos negros, é possível constatar a sua presença no cotidiano religioso católico da capitania. No caso específico de Salvador, vemos que ao comentar a negligência dos senhores na catequese dos seus escravos, D. Sebastião informa em 1712, que isto ocorria com maior

32- “Carta sobre o estado em que encontram as Missões desta capitania, administradas pelos religiosos desta cidade...”, 1703, outubro, 22, Bahia. Arquivo Público do Estado da Bahia, *seção colonial e provincial*, Ordens Régias, vol. 14, doc. 82, Microfilmes, rolo nº 04.

33- “Carta do Rei de Portugal para o Governador do Brasil obrigando os senhores de engenho a darem aos escravos o sustento necessário, ou um dia na semana para o grangearem e ficarem desembaraçados os domingos e dias santos, para assistirem a doutrina cristã e officios divinos”, 1701, janeiro, 01, Lisboa. Arquivo Público do Estado da Bahia, *seção colonial e provincial*, Ordens Régias, vol. 07, doc. 103, Microfilmes, rolo nº 02.

frequência “fora da cidade”. Sem enfrentar os problemas de acesso os habitantes de Salvador observavam com mais frequência as obrigações religiosas levando junto consigo os seus escravos. Documentos do século XVIII pontilham a participação escrava na vida religiosa da cidade, e o estímulo que era dado pelos religiosos para esta participação. No final do século XVIII, Vilhena informa que as senhoras compareciam as procissões acompanhadas de suas escravas e as missas nas igrejas eram assistidas por senhores e “... multidões de negros, e negras de que se enchem os templos”³⁴. Em 1769, o Marquês de Lavradio, então governador, criticou os hábitos da cidade na qual ele encontrou a “ajudar às missas e accender velas no altar pretos nus de pés descalço”³⁵. As festas das inúmeras irmandades de negros, em especial os seus reisados, já causavam problemas para as autoridades civis desde 1728³⁶. Um decreto de 1729, respondendo a consulta feita ao Conselho Ultramarino, acabou por determinar que as irmandades do Rosário deveriam limitar suas festas ao espaço das igrejas³⁷. Em 1760, vemos a narrativa do padre Manuel de Cerqueira Torres sobre a celebração de uma festa à N. Sra. do Rosário, feita pela irmandade de negros, das portas do Carmo:

No Domingo doze [de outubro] ocorreu a festa de Nossa Senhora do Rosário da confraria dos Pretos, na sua igreja sita às portas do Carmo, com majestosa pompa festejavam o sempre vitorioso Rosário de Maria Santíssima, estava a capela ricamente ordenada. Nas festas ainda houve discretas e

34- VILHENA, *A Bahia no Século XVIII...*, p. 55.

35- “Carta do Marquês de Lavradio para o Conde de Oeiras em que lhe dá notícias da sua viagem, da chegada à Bahia, da posse do governo, etc.”. Bahia, 1768, maio, 5. In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 31, Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas da Biblioteca Nacional, 1909, p. 197.

36- “Carta do [vice-rei e capitão-general do estado do Brasil], Conde de Sabugosa, Vasco Fernandes César de Meneses ao rei [D. João V] sobre os abusos do reinado dos negros e seus folguedos”. 1728, setembro, 10, Bahia. Arquivo Histórico Ultramarino, *Seção Conselho Ultramarino, Brasil – Baía*, caixa 32, doc. n.º 2930.

37- “Consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V sobre os abusos do reinado dos negros e seus folguedos”. 1729, janeiro, 25, Lisboa. Arquivo Histórico Ultramarino, *Seção Conselho Ultramarino, Brasil – Baía*, caixa 33, doc. n.º 2978.

divertidas máscaras, que com vários gêneros de figuras fizeram tão jocundas representações que geralmente alegravam a todos³⁸.

Sugerimos que o avanço do catolicismo entre os negros ocorreu principalmente nos centros urbanos e nas comunidades de escravos existentes em áreas mais próximas das paróquias onde a assistência espiritual pôde ser mais sistemática, facilitando-se a criação de irmandades, tanto junto a igrejas conventuais quanto as paroquiais; estas últimas estimulando a criação de irmandades ligadas a devoções a elas filiadas como, por exemplo, a de N. Sra. do Rosário³⁹. Tais irmandades foram criadas dentro de um contexto de reforço da teologia dos santos, assim como as do Santíssimo Sacramento no de reforço da teologia da redenção através do sacrifício do Cristo. As irmandades do Rosário ajudaram na manutenção da crença católica entre as comunidades negras que a ela aderiram, expandindo o catolicismo entre elas ao longo de várias gerações⁴⁰. Nas demais regiões da capitania o catolicismo pouco se expandiu entre os negros, e com o passar do tempo os recém-chegados iam sendo cada vez menos assistidos pelo clero regular, que se extinguiu na colônia, e também pelo clero secular, que já não contava com o apoio do Estado. A partir da segunda metade do século XVIII, sob a influência do Marquês de Pombal, e de sua política ligada a Ilustração, o Estado e a sociedade portuguesa progressivamente laicizavam-se. O Estado dispensa-se do compromisso com a crença. Assim, os investimentos da Coroa Portuguesa na Igreja decresciam e com ela a preocupação com a catequese escrava.

38- REIS, João José, *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 65.

39- Em Portugal também ocorreu um crescimento do catolicismo entre os negros em Portugal através da ação das irmandades. Ver: CALINHO, Daniela Buono, *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*, 2000. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Universidade Federal Fluminense. 2000.

40- O século XVIII foi marcado pela construção ou conclusão de três templos, sob a iniciativa de irmandades do Rosário de negros. Foram estes o do Rosário das Portas do Carmo, o do Rosário da rua João Pereira, na freguesia de São Pedro, e o do Rosário dos Pretos na península de Itapagipe, este demolido em 1928.

A catequese propunha a inserção dos povos gentios da colônia e para cá trazidos num modelo de sociedade proposta pelos ibéricos - uma sociedade cristã e escravista -, aceitando os papéis a eles destinados, que incluía também a sua participação na Cristandade católica. Dentro da perspectiva da salvação da alma dos povos gentios, tão enfatizada pelo arcebispo em sua carta e pelo rei em seus ofícios, a escravidão era apresentada na sociedade colonial como mais um elemento à serviço deste “resgate” de almas.

Os argumentos utilizados para justificar e legitimar a escravidão, encontrados em textos eclesiásticos e civis dos séculos XVII e XVIII, enfatizavam os motivos cristãos dados à escravidão dos povos gentios, ou seja, não cristãos. Vieira já dizia num sermão pregado aos escravos numa festa do Rosário, em 1680, que o cativo temporal era o meio através do qual “... vos estão Deus e sua Santíssima Mãe dispendo e preparando para a segunda transmigração, que é a da liberdade eterna”⁴¹. A escravidão funcionaria como meio de salvação de suas almas. Manoel Ribeiro Rocha, que escreve em 1758, baseou-se no Direito Romano para explicar a escravidão africana na colônia brasileira. Para ele, a mesma funcionava como um meio de resgate de uma escravidão injusta vivida na África, tendo o senhor branco sobre o escravo um direito de penhor. Assim, de acordo com este argumento, após servir a este por um período, o escravo obtinha não apenas a sua liberdade como a salvação da sua alma, após ter sido aqui sustentado, corrigido e instruído na doutrina cristã⁴². Mesmo nesta explicação, que busca argumentos jurídicos, ainda permanece o argumento cristão.

Embora exponham, com lástimas, as condições de trabalho dos escravos da colônia, nem D. Sebastião Monteiro da Vide, nem Antônio Vieira, Jorge Benci ou tantos outros religiosos, questionavam a legitimidade da escravidão. O arcebispo chega a referir-se ao modo como “no que respeita ao temporal geralmente os tratam os senhores com pouca caridade, carregando-os de mais trabalho

41- VIEIRA, Antônio (padre), *Sermão XVII*. In: *Obras Escolhidas*, prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade, vol. XI. Sermões (III), Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1954.

42- ROCHA, Manuel Ribeiro, *O Etíope resgatado, sustentado, corrigido e instruído: discurso sobre a libertação dos escravos no Brasil*, de 1758, Petrópolis: Vozes, 1992, p. 51-52.

do que podem, faltando-lhes com o sustento e vestido precizo, e castigando-os com demazia...”⁴³. Ele solicita um maior empenho do rei no cuidado com a vida espiritual daqueles que geravam as riquezas que formavam os dízimos pagos aos cofres reais. Riquezas estas, que nunca retornavam em forma de benefícios espirituais para os escravos. Antonil também enfatizou a importância dos escravos para a economia da colônia. No entanto, ele lamenta como os senhores cuidavam tão pouco da vida espiritual destes. Para ele, os senhores “sendo cristãos e descuidando-se dos seus escravos, se hão com eles pior do que se fossem infiéis”⁴⁴. A ênfase é na doutrinação dos escravos, para que se tornassem bons cristãos, obedientes a seus senhores. Jorge Benci argumentava que do gentilismo os escravos teriam trazido sua ignorância e rudeza, assim era preciso que “apliquem os párocos e senhores o maior de seus cuidados em dar o pasto espiritual às almas dos Pretos, inculcando-lhes, uma e muitas vezes, a Doutrina Cristã e os mistérios da Fé...”⁴⁵.

A prática da escravidão era vista, não apenas como legítima, mas também como necessária, para ajudar a expurgar as consequências de anos vividos no paganismo. Ao lado das atividades pastorais desenvolvidas pelo clero entre os gentios convertidos, incluía-se a necessidade de mantê-los cativos para exercitar a obediência e submissão. Pretendemos aqui sugerir que tais ideias não nasceram no contexto colonial e da escravidão africana, elas foram frutos de uma reelaboração, feita durante o período medieval, dos textos escritos às primeiras comunidades cristãs. Não nasceram com o cristianismo, mas foram sendo a ele agregadas a medida em que esta religião conquistou maior controle social. Foram largamente aplicadas como justificativas para a escravidão de inúmeros outros povos gentios. Desta forma, acreditamos ser importante recuperar a gênese deste pensamento e sua assimilação entre as sociedades europeias medievais para assim tentar compreender o modo como estas ideias, depois de longo período, acabaram por justificar e for-

43- VIDE, *Notícias ao Arcebispado da Bahia...*, p. 346.

44- ANDREONI, Pe. José Antônio (André João Antonil), *Cultura e Opulência do Brasil* (texto da edição de 1711), São Paulo: Cia Editora Nacional, 1961, p.161.

45- BENCI, Jorge, (Jorge S. J.), *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. (Livro Brasileiro de 1700), São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977, P.98.

talecer as práticas observadas na escravista e cristã sociedade baiana do século XVIII.

CRISTIANISMO E ESCRAVIDÃO

A Igreja cristã surgiu num contexto em que as ideias sobre a escravidão sofriam forte influência grega, e eram largamente aplicadas pelo Império Romano. Segundo Perry Anderson, “o modo de produção escravo foi uma invenção do mundo greco-romano, que constituiu a base definitiva tanto para suas realizações quanto para seu eclipse”. Embora tivesse existido sob várias formas no Oriente Próximo, a escravidão sempre fora uma condição juridicamente impura – servidão por débitos ou trabalho penal. É nas primeiras cidades-estados gregas que a escravidão transforma-se na forma predominante de uso da força de trabalho, e ao atingir o mundo romano ela já havia deixado de ser “mais uma forma de servidão relativa entre muitas”, passando a “uma condição polarizada de perda completa de liberdade, justaposta a uma nova liberdade sem impedimentos”⁴⁶. Os romanos apropriaram-se dos conceitos de livre cidadania e propriedade servil inventados pelos gregos. Nesta segunda categoria foram enquadrados em especial os estrangeiros, capturados nas guerras, que marcaram o caráter colonialista das sociedades gregas e romanas. A escravidão maciça e generalizada ocorreu em Roma especialmente entre os séculos II a.C. e II d.C.

Ideias veiculadas e defendidas por Platão e Aristóteles, filósofos gregos, dentre outros, formaram o fundamento da escravidão na Antiguidade Clássica. Aristóteles considerava que “há na espécie humana indivíduos tão inferiores a outros como o corpo o é em relação à alma, ou a fera ao homem; são os homens nos quais o emprego da força física é o melhor que deles se obtém. Partindo dos nossos princípios, tais indivíduos são destinados, por natureza, à escravidão; porque para eles nada é mais fácil que obedecer...”⁴⁷. Na sua obra

46- ANDERSON, Perry, *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*, São Paulo: Brasiliense, 1998, p. 19-21

47- Apud BALMÉS, Jaime, *A Igreja Católica em face da escravidão*, São Paulo: Centro Brasileiro de Fomento Cultural, 1988, p. 34.

Odisseia, Homero preconizava que Júpiter teria subtraído aos escravos metade da mente; Platão escrevia que “no ânimo dos escravos não existe nada de sadio e íntegro, e que um homem prudente não deve ficar-se nessa casta de criaturas...”⁴⁸. Estas teorias estavam na gênese das leis usadas para sustentar a escravidão romana, sendo baseadas principalmente na justificação da desigualdade entre os homens. Elas ajudaram a produzir uma rígida hierarquização nas sociedades que vivenciaram a escravidão clássica.

Já o Cristianismo surgiu como um movimento marginal na Palestina, mas o seu crescimento ocorreu em maior escala nas principais cidades do leste Romano⁴⁹. As comunidades cristãs reuniram grupos e indivíduos com fraco poder social e status. Foram compostas em sua maioria por libertos marcados por suas origens, mulheres independentes dotadas de riqueza moderada, escravos, judeus com riqueza numa sociedade gentia. A tais comunidades, marcadas pela diversidade social, o apóstolo Paulo – principal divulgador da mensagem cristã -, propõe novas formas de socialização baseadas em ideias como igualdade, unidade e fraternidade. Ao escrever às igrejas cristãs, Paulo e seus colaboradores transmitem as novas ideias. Aos cristãos de Colossos ele diz que a unidade em Cristo produz um novo homem não mais marcado pelas diferenças sociais, “onde não há mais grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro, cita, escravo, livre, mas Cristo é tudo em todos”. (Colossenses 3:11). Em carta aos gálatas Paulo sustenta que “...não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (Gálatas 3:28), reafirmando aos efésios que “... o Senhor deles [escravos] e vosso [senhores] está nos céus e que não faz acepção de pessoas” (Efésios 6:9)⁵⁰.

No primeiro século da era cristã, os cristãos formavam uma comunidade marginal, sem nenhum tipo de representação política e

48- Idem, p. 33.

49- Jerusalém, no território palestino, foi o ponto de partida do cristianismo, mas comunidades cristãs foram criadas em diferentes centros urbanos do Império Romano na Galácia, na Macedônia, na Grécia e na Ásia Menor. Ver: MEEKS, Wayne, A. *Os Primeiros Cristãos Urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 70.

50- Os textos bíblicos citados nesta dissertação foram extraídos da seguinte tradução bíblica: *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 1973.

econômica que os favorecesse. Numa sociedade fortemente escravista, hierarquizada e herdeira de valores morais e religiosos da cultura greco-romana clássica, o cristianismo apresentou-se como um movimento que poderia ser confundido como uma entre as diversas tradições judaicas existentes no período. Suas ideias sobre igualdade e unidade dos homens não poderiam encontrar eco no mundo greco-romano de então, embora Paulo sofresse influências do helenismo⁵¹. Aqui reside a originalidade e o valor da proposta paulina, que somente foi possível devido ao caráter marginal do movimento em seus princípios. Séculos depois estas ideias seriam totalmente modificadas, quando a religião cristã atingisse o seu apogeu.

A intenção social de Paulo era “a transformação de multiplicidade de indivíduos em unidade”⁵². Ele propõe a substituição de papéis e status sociais pela união de irmãos e irmãs num novo ser humano, como vimos nos textos bíblicos acima referidos. Mas, segundo Meeks: “Os tipos de relacionamentos que os membros tiveram anteriormente uns com os outros, e ainda mantinham em certas situações – entre senhor e escravo, rico e pobre, liberto e patrão, homem e mulher, e similares – estavam em tensão com a *communitas* celebrada em rituais de batismo e da Ceia do Senhor”.

Tais formas de socialização, contidas nos escritos de Paulo, opunha-se às estruturas normais da sociedade romana e geravam conflitos no interior do próprio grupo, que não escapavam das estruturas mais antigas por estarem com elas convivendo cotidianamente nas cidades. Eles acabam por conservar práticas características da rigidez social verificada tanto nas sociedades greco-romanas, quanto nas judaicas. Verificamos assim que, nos textos escritos aos colossenses e aos efésios a proposta de unidade e igualdade apresenta-se ao lado de recomendações sobre o comportamento adequado em papéis hierarquicamente estruturados: marido/ mulher, pais/ filhos, senhores/ escravos⁵³. Assim, aos escravos, Paulo pede que obedeçam aos seus senhores “... com reverência e solicitude, na sinceridade do vosso coração, como a Cristo, não os servindo só sob suas vistas, apenas para agradar aos homens, mas como ser-

51- MEEKS, p. 56-68. Remete ao judaísmo urbano e ao cristianismo paulino, e as influências do helenismo sobre este.

52- Idem, p. 237.

53- Idem, p. 234.

vos de Cristo fazendo de coração a vontade de Deus, servindo-os de boa mente, como se servissem o Senhor e não os homens, sabendo que cada um receberá do Senhor a paga do bem que tiver feito, quer seja escravo ou livre...”. (Efésios 6: 5-9) E na carta escrita para Timóteo, recomenda-se que “Todos os que estão sob o jugo da escravidão devem considerar os seus próprios senhores como dignos de todo respeito; para que o nome de Deus e a doutrina não sejam blasfemados.” (I Timóteo. 6:1). Entretanto, ao comparar tais comunidades cristãs, suas práticas e doutrinas, com o modelo greco-romano e o judaico, percebemos estar diante de algo novo, onde a mobilidade social e física verificada no interior do grupo revela a vontade de “romper com as estruturas sociais ordinárias”⁵⁴. A despeito dos conflitos e tensões, enquanto o cristianismo manteve-se um movimento marginal, tais comunidades buscaram aplicar em seu interior os ensinamentos paulinos de unidade e igualdade.

Assimilado pelo poder Imperial no século IV, o cristianismo sofreu mudanças. A Igreja, agora detentora de reconhecimento político e social, transforma os escritos paulinos em regras para manutenção e legitimação da rigidez hierárquica social, característica das antigas estruturas. A igualdade pregada pelo apóstolo, com relação a senhores e escravos, foi transferida para o plano espiritual, segundo o dualismo neoplatônico que orientou a doutrina da Igreja Cristã com a sua institucionalização⁵⁵. A legislação escravista elaborada a partir de seguidos concílios eclesiais visava normatizar a prática escravista dentro de critérios compatíveis com o pensamento cristão.

Um aspecto importante deste pensamento com relação a escravidão diz respeito ao exercício da caridade cristã no tratamento dos escravos. No século IV, dois concílios trazem determinações sobre as relações entre senhores e escravos⁵⁶. O Concílio de Elvira estabelece penitência para os senhores que maltratassem seus escravos e o Concílio de Epaona, determina a punição com a suspen-

54- Idem, p. 276.

55- Sobre a influência do dualismo neoplatônico na doutrina cristã ver: FIGUEIREDO, D. Fernando Antônio, *Curso de Teologia Patrística II: a vida da Igreja primitiva (século III)*, Petrópolis: Vozes, 1984, p. 73-84.

56- As referências aos concílios da Igreja que serão feitas daqui para frente foram extraídas de: BALMES, *A Igreja Católica em face da escravidão...*, p. 39-62.

são por dois anos da comunhão os senhores que, por sua própria autoridade, matassem seus escravos. O Concílio de Orleans, em 549, prescreveu que o escravo que se refugiasse no templo fosse devolvido ao seu senhor com a promessa deste de não o tratar mal. Em 666, o Concílio de Mérida, orienta a conduta do clero em relação aos escravos da Igreja proibindo-os de castigá-los com mutilações de membros, o que parecia ser uma prática muito usual em toda a sociedade do período. Os crimes dos escravos deveriam ser julgados em tribunais cíveis, cabendo aos donos executar a pena. Tais direitos acrescentados ao Direito Romano criam obrigações do senhor para com o escravo, antes inexistentes. Parece haver um interesse da Igreja em “transformar as relações legais entre os senhores e escravos em uma situação moral, e em temperar a dureza da lei romana com a caridade cristã”⁵⁷. Ela não confronta o problema da exploração humana, e por isso permite a continuidade da prática escravista, inclusive criando os elementos que justificariam uma escravidão cristã. Entretanto, consciente das contradições entre a adoção da escravidão e o exercício da mensagem cristã – ligada a idéia de liberdade –, ela busca inserir o escravo na Cristandade enfatizando os seus direitos, enquanto homem cristão, à piedade de seus senhores, em especial ao instituir a possibilidade de alforria.

Já no século V, em 441, o I Concílio de Orange impõe censuras eclesiásticas aos que quisessem submeter à servidão os escravos emancipados pela Igreja. O Concílio de Toledo, em 589, estende esta proteção também aos filhos destes escravos. Entre outras determinações encontra-se a de usar os bens da Igreja para o resgate de cativos, e a de fornecer carta de recomendação aos escravos alforriados através da intervenção da Igreja. Três concílios realizados entre os séculos VII e XII tratam inclusive sobre o tráfico de escravos, condenando a prática, mas revelando, por outro lado, a sua existência⁵⁸.

57- VILELA, Magno, *Uma Questão de Igualdade... Antônio Vieira e a escravidão negra na Bahia do século XVIII*, Rio de Janeiro: Relume Dumerá, 1997, p. 108.

58- Concílio de Reims, realizado em 625, determina a pena da excomunhão para os que perseguissem pessoas livres para convertê-las em escravos. O concílio de Coblença, em 922, declara réu de homicídio quem seduzisse cristão para vendê-lo e o Concílio de Londres, em 1102, coloca-se contra o tráfico de escravos. Balmes, *A Igreja Católica em face da escravidão...*, p. 52.

As sociedades cristãs medievais e modernas buscaram também outras justificativas para a manutenção da escravidão, visto que a ideia de escravidão natural, proposta por Aristóteles, era incompatível com os novos princípios, onde prevalecia o da igualdade entre os homens perante Deus. Em tais sociedades o escravo permaneceu como o estrangeiro, concebido “... como um homem perigoso, sem fé, nem lei, do qual é sempre necessário desconfiar e que se pode, por seu turno, capturar, punir, reduzir à escravidão”⁵⁹.

Os pais do pensamento cristão, conhecidos como padres da Igreja, associaram a escravidão ao pecado original, identificando-a como algo contrário a natureza (divina), onde reinaria o estado de inocência. Ao transgredir este estado, Adão torna a escravidão uma instituição necessária vista como castigo pelo pecado⁶⁰. Assim ela foi empregada contra aqueles identificados ao longo da história medieval e moderna como transgressores dos princípios cristãos, que viviam de forma oposta à vontade divina, em situação de pecado. Foram escravizados povos estrangeiros, entre estes os pagãos, os considerados inimigos da Cristandade – como os mulçumanos -, os cristãos europeus “culpados de graves ações contra a cristandade” por se rebelarem contra os dogmas da Igreja e os cristãos heréticos e cismáticos. Através da punição infligida com a escravidão, os cristãos rebeldes seriam purificados de seus pecados. Entre os pagãos, a escravidão atuaria como instrumento de redenção do pecado e promoção da igualdade espiritual através do batismo cristão.

Os búlgaros, cristãos acusados de heresia, foram condenados e perseguidos pela Igreja do Oriente, e vendidos aos italianos, formando entre os séculos XIII e XIV uma parte não desprezível da população servil europeia⁶¹. Também os judeus foram escravizados,

59- HEERS, Jacques, *Escravos e Domésticos na Idade Média*. São Paulo: DIFEL, 1983, p. 42. Esta imagem foi construída a partir das relações estabelecidas com os povos insulares da Europa - Sardenha, Córsega ou Grécia – que foram constantemente escravizados pelo continente. Perdigão Malheiros confirma esta visão a respeito do escravo, tanto no Império Romano, quanto em relação aos escravos africanos no Brasil. Ver: MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão, *A Escravidão no Brasil*, Parte I, Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1866, p. 32.

60- VAINFAS. Ronaldo, *Ideologia e Escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*, Vozes: Petrópolis, 1986, p.95.

61- HEERS, *Escravos e Domésticos na Idade Média...*, p. 61.

porém em menor número, em especial, os que não conseguiram fugir a perseguição espanhola em 1481 após a sua expulsão da região⁶². A Coroa de Aragão justificou a sua ação contra os habitantes das ilhas da Córsega e da Sardenha, no século XIV, como uma ‘guerra justa’, por serem tais populações insulares consideradas ‘selvagens e ferozes’. Os capturados foram usados como escravos no cultivo de terras dos grandes mosteiros ou vendidos em outras províncias da Coroa⁶³.

No século XI, os gregos - cristãos cismáticos -, foram capturados e submetidos a escravidão pelos latinos, sendo acusados de compactarem com os muçumanos, inimigos da Cristandade. A partir de 1450-1460, uma importante justificativa foi usada para o tráfico e a escravidão dos gregos: estes eram cristãos cismáticos, e o avanço turco no Oriente mediterrânico ameaçava mais ainda sua frágil conversão. Além dos gregos, foram escravizados outros povos cristãos cismáticos do Leste Europeu, apesar da oposição de algumas autoridades civis e religiosas. Os eslavos foram capturados em grande quantidade nas campanhas do século X pelos reis saxônicos.

Entre os pagãos escravizados neste período encontramos um grande número trazido pelos venezianos e genoveses, após o controle do tráfico do Mar Negro, a partir dos anos de 1270. Foram tártaros, caucassianos, abkazes, mingrelienses, e também os russos não batizados. Os italianos estabelecem pontos de tráfico nos portos de Caffa, e em La Tana, na costa do Cáucasso. Do ponto de vista religioso não havia problema na escravização destes povos. Nas margens do Mar Negro, o porto de Tana constituiu-se em importante ponto de partida para a região do Cáspio, para a Ásia Mongol e para Pequim onde trocava-se homens por produtos transportados pelo mar, sem que se desenvolvesse, no entanto, uma economia monetária em torno do tráfico. No século XV o avanço turco frustrou os projetos italianos na costa do Mar Negro e a união entre as duas Igrejas, do Oriente e do Ocidente, em 1442, gerou uma corrente de opinião em favor dos cristãos do Oriente, que “acaba por enfraquecer e extinguir a escravidão destes...”⁶⁴. Ao serem levados para as cidades europeias os escravos pagãos eram batizados e in-

62- Idem, p. 64.

63- Idem, p. 41.

64- Idem, p. 73.

trovezidos à doutrina cristã, em especial a da obediência. Os pagãos foram considerados por muitas autoridades eclesiásticas como mais aptos que os muçulmanos e os cristãos cismáticos a professar de um modo mais sólido a fé católica e romana⁶⁵.

Entre os compradores de escravos através do tráfico no Oriente, predominou a ideia de que “o escravo assim conduzido de regiões bem distantes é um pagão ou um herético; a servidão integra-o pelo batismo, na comunidade dos verdadeiros cristãos...”⁶⁶. Tal atitude psicológica favoreceu e justificou moralmente a escravidão, e foi também empregada mais tarde em relação ao tráfico no Atlântico a partir do século XV. Vamos encontrar esta mesma mentalidade refletida no texto das Bulas Papais que autorizam a escravidão e o tráfico do gentio africano e nos decretos dos reis portugueses. Conforme informa o Bispo de Pernambuco, Azeredo Coutinho, em 1796:

Este comércio foi aprovado por bulas do Papa Nicolau V, de 6 de janeiro de 1454; de Calixto III, de 3 de março de 1455; de Xisto IV, de 21 de junho de 1481; e de Leão X, de 3 de novembro de 1514, por se achar ser este comércio o meio de introduzir a nossa santa religião entre àquelas nações bárbaras ou, ao menos, salvar muitas almas que, aliás, seriam perdidas no centro do gentilismo⁶⁷.

Justificava-se a escravidão de povos pagãos pelo desejo de pôr fim ao mal causado pelo “pecado” na vida de homens que, como os europeus, também estariam sujeitos da mensagem cristã e, portanto, dignos de fazerem parte da Cristandade. Entretanto, marcados pelo “pecado de serem pagãos”, tinham na escravidão um modo de expurgar as consequências dos anos vividos no paganismo. Assim

65- Idem, p. 86.

66- Idem, p. 58. Não podemos deixar de lembrar aqui a forma como os textos paulinos foram reinterpretados, e como a inserção do gentio na Cristandade ocorre a partir da sua escravização.

67- COUTINHO, D. José, da Cunha de Azeredo, *Concordância das Leis de Portugal e das Bulas Pontificias das quais umas permitem a escravidão dos pretos da África e outras proíbem a escravidão dos índios do Brasil*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional/ Ministério da Justiça, 1988, p. 20-21.

recorre-se a prática da obediência e da humildade como forma de exercício da fé cristã entre os pagãos convertidos e escravizados. A intenção seria, não apenas acomodar o escravo e fazer dele um servo produtivo, mas transformá-lo em um bom cristão digno da distinção a ele feita por Deus ao perdoar seus pecados e lhe conferir igualdade espiritual em relação a todos os outros cristãos.

As reflexões sobre o cristianismo medieval e a escravidão, nos levam a pensar a atuação do clero colonial no sistema escravista português. Afinal, os depoimentos de Antônio Vieira, Jorge Benci, Antonil, D. Sebastião Monteiro da Vide e outros religiosos lembravam os cuidados espirituais e físicos que o senhor deveria ter com os seus escravos. Mas, nenhum depoimento questionava a legitimidade do sistema escravista. Ao calarem-se sobre a escravidão africana, estes sacerdotes seguem um pensamento que tem raízes bem profundas na tradição cristã ocidental. Como diferentes outros povos, os africanos viram-se reduzidos a uma escravidão que era justificada pela necessidade de expurgar os efeitos do paganismo, tornando-se cristãos. Ao acrescentar à escravidão medieval novos interesses mercantis – exploração da mão-de-obra e seu comércio -, a Idade Moderna não eliminou as justificativas cristãs para a escravidão. Estas justificativas foram importantes instrumentos de legitimação deste sistema. Embora a experiência primeira do cristianismo tivesse sido marcada pelos ideais de igualdade e unidade, estes princípios somente sobreviveram enquanto o cristianismo foi marginal. Assim, a escravidão foi um elemento sempre presente na história do cristianismo medieval e moderno, usado como recurso na catequese de povos ditos pagãos e não apenas dos africanos.

ANCESTRALIDADE CRISTÃ E CULTO AOS SANTOS NEGROS

A IMAGEM E A PASTORAL CATÓLICA

As descrições da Bahia colonial revelam uma sociedade marcada pelo forte apelo religioso, nela destacando-se a exuberância do culto aos santos católicos. Tais manifestações iam desde as procissões e missas para santos intercessores, aos oratórios públicos e particulares presentes nos diferentes espaços da cidade. As imagens dos santos e os objetos necessários à devoção, como rosários, escapulários, bentinhos e outros eram os elementos principais deste culto religioso.

Alguns dos viajantes estrangeiros que visitaram Salvador, em especial os ingleses, constataram as manifestações de fé católica observada entre os leigos desta cidade colonial. Para Thomas Lindley era "... impressionante ver a veneração que essas imagens criam entre o povo, que realmente as adora tão devota e abjetamente como se contivessem a essência da própria Divindade, baixada nesta ocasião in propria persona [...]"¹. Este mesmo viajante observou, em 1802, "... a profusão de bandeiras, cruzes prateadas, imagens e ornamentos ..." presentes na procissão em homenagem a N. Sra. da Conceição da Praia². O relato de François Froger, em 1696, revela a sua indignação ao observar o comportamento dos fiéis durante a procissão do Santíssimo Sacramento que, segundo ele "apresenta uma quantidade prodigiosa de cruzes, de ricos ornamentos, de tropas sob armas, de corpos de ofícios, de confrarias, e de religiosos que ridicularizados por tropas de máscaras, de instrumentos e de

1- Apud REIS, João José, *A Morte é uma Festa...*, p. 59.

2- Idem, p. 69.

danças que, por suas posturas lascivas, perturbam a ordem dessa santa cerimônia”³. Mrs. Kindersley, em 1764, “fez referências aos panos dourados utilizados nas procissões e aos adornos em ouro e prata, assinalando também a sinceridade religiosa, sobretudo dos escravos”⁴. Viajantes como Lindley, Froger e Kindersley, impressionaram-se com as manifestações observadas na Bahia, por estarem influenciados pelos ideais iconoclastas da Reforma Protestante, ocorrida no século XVI. Suas práticas religiosas protestantes estavam esvaziadas do esplendor da arte cristã e da pedagogia visual característica da Igreja Católica Latina. Esta arte foi utilizada como recurso para expansão da Igreja Católica no Ocidente, associada a ritos e práticas capazes de exercer um forte apelo visual entre leigos e pagãos. A imagem foi utilizada pelo Clero Católico como recurso para a devoção, em especial para a devoção popular.

No Ocidente, a imagem foi um recurso utilizado principalmente na catequese de povos gentios. No ano 600, o Papa Gregório Magno, em uma carta ao Bispo Serenus, de Marselha, que havia destruído todas as imagens existentes na sua sede episcopal condenou a sua atitude e recomendou o uso desta. Segundo o Papa "... as pinturas são a leitura daqueles que não sabem ler de modo que funcionam como um livro, sobretudo entre os pagãos". Através de uma imagem que remetia a história cristã, os pagãos aprenderiam a somente adorar ao Deus cristão, a se "transportar na adoração de Deus e mais nada"⁵. Havia no discurso de Gregório Magno uma preocupação pastoral e pedagógica. A preocupação do papa era especialmente com os pagãos, - ou gentios - para os quais a mensagem cristã também estava destinada, sendo necessário facilitar-lhes o acesso a ela através de recursos mais eficientes. Não somente o

3- Apud FLEXOR, Maria Helena Ochi, *A religiosidade popular e a imaginária na Bahia do século XVIII*. Comunicação apresentada no: III Colóquio Luso Brasileiro de História da Arte, Universidade de Évora, Portugal, 1995, p. 10.

4- Idem, p. 10.

5- BENSANÇON, Alain, *A Imagem Proibida: uma história intelectual da iconoclastia*, Rio de Janeiro: Baertrand Brasil, 1997, p. 243.

papa Gregório também as autoridades civis medievais estavam imbuídas de uma mentalidade universalista que caracterizou a religião cristã desde sua origem. Desde as comunidades cristãs primitivas e passando pela tradição patrística, a Igreja enfatizou a universalidade da mensagem cristã e a necessidade desta colocar-se ao alcance de todos os povos, por serem todos igualmente herdeiros da promessa de salvação. Já no século III, Eusébio de Cesaréia escreveu:

Así, indudablemente, por una fuerza y una asistencia de arriba, la doctrina salvadora, como rayo de sol, iluminó de golpe a toda la tierra habitada. Al punto, conforme a la divina Escrituras, la voz de sus evangelista inspirados y de sus apóstoles resonó en toda la tierra, y sus palabras en el confin del mundo.

[...]

Los que por sucesión ancestral y por un antiguo error tenían sus almas presas del antiguo morbo de la superstición idólatrica, por el poder de Cristo... se apartaron de los ídolos como de amos espantosos y escupieron todo politeísmo demoníaco y confesaron que no hay más que un solo Dios [...]⁶.

Sugerimos que a necessidade de alcançar os gentios e os leigos para o seio da Cristandade levará a Igreja a buscar recursos mais eficientes para alcançá-los, como o foi a imagem, objeto extraído da cultura greco-romana e assimilado pelo Cristianismo. Carlos Magno, no século VIII, mesmo não considerando a imagem como objeto sagrado e digno de culto, acreditava que esta “conduz ao verdadeiro e ao bem aquele que, por suas próprias forças não teria atingido nem um nem o outro”⁷. Outros importantes personagens da Igreja

6- CESARÉIA, Eusébio, *História Eclesiástica*, vol. I: texto, version espanola, introducción y notas por Argemiro Velasco Delgado, O. P., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1973, p. 69.

7- BENSANÇON, *A Imagem Proibida...*, p. 248.

enfatazaram a importância do uso da imagem como recurso para a teologia da imagem desenvolvida por S. Boaventura além de justificar e estimular o uso desta como recurso pastoral e pedagógico, legitimou o seu culto, já amplamente expandido na Europa Ocidental. A arte sacra atuou como mais um instrumento de afirmação do caráter universalista da Igreja Latina, sendo dirigida a conversão dos leigos e dos povos gentios. A imagem sacra foi colocada como um forte aliado da teologia, e mais poderoso que este, no processo de conversão, em princípio dos povos bárbaros europeus e depois dos infiéis muçulmanos, dos africanos e ameríndios.

Entretanto, ao utilizar o recurso iconográfico para estimular a devoção dos leigos, a Igreja expõe-se a um grave risco: o da idolatria. A Igreja Latina sempre procurou atribuir a imagem sacra um valor menor do que o concedido pela Igreja Oriental aos seus ícones. A distinção dos cultos permitidos aos diferentes tipos de imagens, feita por S. Boaventura e adotada pelo Clero, foi um indício deste cuidado de reduzir ao máximo a caráter sagrado da imagem. No entanto, sendo instrumento de persuasão dos pagãos a entrarem na fé cristã, elas passaram a receber destes o culto que outrora era devido aos seus deuses. Assim é que, não se verifica na devoção popular nenhuma distinção entre adoração e veneração (latria e prokineses). Um excessivo valor é dado ao seu caráter sagrado e ao poder taumatúrgico que dela emana, recebendo esta – a matéria –, um culto somente devido ao Deus transcendente do qual ela é apenas uma representação. A imagem que deveria ser um objeto de veneração e homenagens ao personagem nela representado – Cristo, Maria ou os santos –, passa a ter um sentido por si, tal qual os deuses pagãos ou os ícones orientais. Para este problema a Igreja do Ocidente também buscou solução, e a sua atitude pode surpreender pela flexibilidade adotada no trato desta questão.

Mobilizada por críticas internas, que resultaram na Reforma Protestante, e pela perda de fiéis, a Igreja Católica Latina do século

XVI realizou o Concílio de Trento, que buscou normatizar o uso das imagens sacras sem condenar o seu culto, que deveria ser prestado dentro das regras propostas por S. Boaventura, no século XIII. O decreto dirigido aos bispos, resultado de uma sessão realizada em 03 de dezembro de 1562, determinava que “é bom rezar aos santos para obter sua intercessão junto a Deus por seu Filho... É bom venerar seus santos corpos e suas relíquias”. Entretanto, “não quer isto dizer que se creia haver nelas algo de divino ou alguma virtude, mas por que a honra que se lhes presta remonta aos modelos originais”. Tal decreto determinava também que ao clero caberia disciplinar o uso das imagens para impedir superstições a partir do seu culto e a elaboração de pinturas desonestas por parte dos artistas. Embora o texto do Concílio de Trento revele o triunfo intelectual do argumento iconoclasta – que condena a atribuição de um caráter sagrado à imagem -, a devoção popular revelará que a sua absorção “está bem distante da realidade da prática cultural”⁸. O Clero católico não foi ignorante a este respeito, ao contrário, ele foi o principal promotor do intenso uso da imagem dos santos após o concílio.

A Igreja Latina assumiu uma atitude de defesa das imagens, sagradas, mitológicas, profanas, desde que preservadas certas regras disciplinadoras do seu uso. A imagem não era um sacramento e o artista poderia exercer seu ofício com liberdade, sem nenhum tipo de preparação espiritual específica – como ocorria no Oriente na criação dos ícones. Dele exigia-se apenas que respeitasse os ensinamentos religiosos que deveriam estar presentes na imagem para que ela pudesse exercer o seu papel pedagógico e pastoral entre os leigos. Segundo Bensançon, o texto do Concílio de Trento revela que Roma preferiu manter-se à distância de qualquer discussão teológica acerca da validade da representação divina. Seu interesse era numa expansão da pastoral pela imagem, mantendo-a livre do jugo da teologia. Ela permitiu que a imagem sacra mantivesse “seu nome de

8- Idem, p.209.

‘imagem de Deus’, sob a condição de não o tomar no sentido próprio, nem literalmente demais”⁹. Tal atitude estimulou um crescimento prodigioso da produção de imagens no mundo católico latino. Outro elemento, também apontado por Bensançon, deve ser aqui destacado. Os rumos tomados pela Igreja Católica Romana no movimento da Contra Reforma revelam que esta rejeitou a atitude protestante que buscou anular toda a herança da sabedoria e das práticas antigas de dentro da Igreja cristã, concentrando-se apenas no conteúdo das Escrituras. Em seu interior a Igreja Latina produziu um conteúdo que resultou da “junção em seu seio daquilo que vem dos judeus e daquilo que vem dos gentios, para formar um só povo”¹⁰.

A atitude dos viajantes estrangeiros protestantes na Bahia colonial remete a sobrevivência do ideal de “pureza” presente entre as religiões reformadas. Enquanto os modelos calvinistas e luteranos aos quais pertenciam remetiam a este ideal, as manifestações católicas observadas na Bahia eram um exemplo típico do modelo cristão que resultou na Contra Reforma católica, e da flexibilidade adotada pela Igreja quanto ao culto a imagem. A consciência do caráter universal de sua mensagem pode ter influenciado a atitude flexível adotada pela Igreja, no que diz respeito ao culto aos santos e ao seu uso pastoral.

A principal virtude do uso da imagem entre os leigos e gentios foi a sua transformação numa fonte fundamental para inspiração de uma fé cristã entre estes. À massa popular atingida pela mensagem cristã teria sido dada a possibilidade de construir uma concepção de Deus e de conceber uma experiência religiosa cristã, nem sempre condizente com os cânones romanos, mas, nem por isto rejeitada por este. O Concílio de Trento consistiu numa sistematização feita pela Igreja de elementos que permitiram uma ampla liberdade de uso da imagem na devoção popular. Em tempos de expansão e acesso a povos gentios – africanos e ameríndios -, a imagem apresentou-

9- Idem, p. 289.

10- Idem, p.294.

-se como um eficaz recurso para a conversão destes ao Cristianismo. O contexto foi propício, pois o culto a imagem já se encontrava sedimentado entre os leigos dos países mediterrâneos, em especial os ibéricos, responsáveis pela exploração da África e América.

É importante notar o esforço pastoral da Igreja Católica para alcançar os gentios, que a levou inclusive a relegar a segundo plano aspectos importantes da teologia da imagem. Visando atrair todos os povos para a Cristandade por acreditar serem todos eles sujeitos da mensagem cristã, a Igreja Latina comportou-se de modo mais flexível que a Igreja Ortodoxa do Oriente. O culto a imagens foi o veículo principal para expansão desta mensagem, em especial durante as idades Média e Moderna, não somente pela flexibilidade adotada quanto à natureza da veneração devida aos santos, mas também pela diversidade destes, muitos dos quais pertencentes a diferentes povos e culturas. Encontramos na Bahia colonial, santos negros como S. Elesbão e S. Ifigênia – gentios pertencentes a nobreza etíope, alcançados pela mensagem cristã. As origens dos seus cultos remontam à Idade Média, num período anterior à expansão portuguesa. Aqui encontramos também santos como S. Benedito e S. Antônio de Categeró, pertencentes a um período posterior a esta expansão. A presença destes santos revela o esforço da Igreja Católica Latina não apenas no sentido de expandir a devoção aos santos, como de atrair ao seu seio os povos gentios com os quais entrou em contato, por acreditar serem também eles os destinatários da sua mensagem.

OS SANTOS NEGROS NA COLÔNIA

O uso da imagem como instrumento para conversão dos negros no Brasil colonial apoiou-se nesta tradição cristã ocidental, já utilizada para atingir inúmeros outros povos “pagãos” e atraí-los a fé católica.



1. Altar de S. Benedito do Convento de S. Francisco, em Salvador.
Foto: Lázaro Menezes (SSA / 2000).

Ao descrever os retábulos da Igreja do Convento de S. Francisco, em 1762, Frei Jaboatão, revela que dois santos negros ocupavam os seus altares laterais de entrada: ao lado esquerdo era possível divisar o altar de S. Ifigênia e à direita o de S. Benedito. Tais santos eram oragos de duas irmandades formadas pelos escravos do convento e de fora, e por negros libertos. É possível que estas imagens tivessem ocupado tais altares desde a fundação do segundo templo, em 1713. S. Benedito ainda permanece em seu altar até

os nossos dias. S. Ifigênia, infelizmente, foi removida do seu, por frades alemães no início do século XX, dando lugar a Santa Luzia que ocupava outro altar. Como bem diz frei Jaboatão "... neste mundo até os santos ao menos nas suas Imagens se não isentam de subir, e descer pelas ideias, e máximas dos homens"¹¹.

A devoção à S. Ifigênia, do Convento de S. Francisco, em Salvador, foi a mais antiga dedicada a santa que pudemos atestar, não somente a mais antiga como umas das irmandades de negros que se manteve mais regular ao longo de sua história. Segundo Frei Jaboatão todos os santos encontrados nos altares da igreja do convento tinham festa nos seus dias, "... com sermão e Senhor exposto". Aos dois santos pretos faziam festa "... a gente de sua cor, e tem suas confrarias com missa, sufrágios, e sepulturas"¹². Estas informações são confirmadas pelo livro de receitas e despesas do convento, de 1790 a 1825¹³. Durante todo este período encontramos a festa à santa sendo realizada regularmente, no mês de setembro. Além das esmolas para a festa – 30\$000 até 1795 e 32\$000 a partir do ano seguinte, que eram também os valores das esmolas dadas para a festa de Santa Luzia, de São Pedro de Alcântara, e de São Joaquim, também com altares e devoções estabelecidas no convento -, constam despesas com sepulturas, cera, dobres para o funeral dos membros da irmandade e responso pelas suas almas, no mês de outubro.

11- JABOATÃO, Antônio de Santa Maria (frei), *Novo Orbe Seráfico Brasilico ou Chronica dos Frades Menores da Província do Brasil*. Impressa em Lisboa em 1761, e reimpressa por ordem do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Parte Segunda (inédita), vol I, Rio de Janeiro: Typografia Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1859, p. 265.

12- Idem, p. 266.

13- *Livro de Contas da Receita e Despesa deste Convento de Nosso Santo Padre Francisco da cidade da Bahia*, Casa Capitular desta Província Franciscana do Brasil. Desde 1790 até 1825 em que se concluiu e fundou. Arquivo Histórico do Convento de São Francisco, em Salvador. As informações contidas no livro atestam a regularidade da festa da Irmandade que ocorria no mês de setembro. Agradeço ao Frei Ugo Fragoso que permitiu a consulta deste livro, que se encontra sob a guarda deste convento.

As esmolas para as festas em homenagem a Santa Ifigênia eram inferiores as dadas pela irmandade de São Benedito, mostrando que a festa não possuía o mesmo destaque. Algumas festas eram patrocinadas exclusivamente pelo convento, como a de Santo Antônio, e os gastos registrados no livro de despesas eram com sermão, música de organista, Zabumbas e Te Deum, doces para a festa, além de foguetes e procissão com exposição do Santíssimo à tarde. A festa a Santa Ifigênia não deveria ser composta de todos estes elementos, provavelmente deveria limitar-se a missa com sermão, a posse dos irmãos da irmandade, e as confraternizações após as celebrações. Em 1821 foi registrado no livro a entrega da esmola de 50\$000 “que deram os irmãos de Santa Ifigênia para a festa com Te Deum”¹⁴. Em 1824, registrou a entrega de 25\$600 pelos irmãos de Santa Ifigênia para a sua festa “descontando o sermão que pregou o padre Manoel Bastos”¹⁵. Se não em todos os anos pelo menos em alguns, a irmandade teve em caixa dinheiro suficiente para realizar uma festividade ao nível das grandes celebrações realizadas no convento. A festa a Santa Ifigênia no convento de São Francisco estava integrada ao calendário eclesiástico de Salvador, revelando que a celebração a santa permaneceu ao longo de três séculos. Em 1784, encontramos a santa sendo celebrada em 21 de setembro¹⁶. Suas celebrações eram realizadas no mesmo dia dedicado ao apóstolo São Mateus, mas no Brasil ela parece ter ultrapassado o apóstolo em popularidade festiva. Os calendários de 1830 e 1831 também informam sobre a festa dedicada a santa no convento¹⁷.

14- Idem, folha 284v.

15- Idem, folha 312.

16- *Diário Eclesiástico para o Arcebispado da Bahia, principalmente para a cidade da Bahia, para o ano de 1784*. Bissexto, ordenado pela Congregação do Oratório de Lisboa. Lisboa na Régia Oficina Typográfica [1783].

17- *Diário Eclesiástico, e Civil do ano de 1830, segundo depois do bissexto para o Arcebispado da Bahia principalmente para a cidade de Salvador, Bahia: Tipografia do Baiano, 1829 e Diário Eclesiástico, e Civil do ano de 1831, terceiro depois do bissexto: para o Arcebispado da Bahia principalmente para a cidade de Salvador, Bahia: Tipografia de S. P. Franco Lima, 1830.*

S. Benedito possuía várias irmandades a ele dedicadas em Salvador – na Conceição da Praia, nas igrejas do Rosário dos Pretos das Portas do Carmo e de Itapagipe -, mas a do Convento de S. Francisco foi uma das mais ricas e a que mais tempo subsistiu. Suas festas eram realizadas todos os anos, em abril, e as esmolas dadas ao convento estavam entre as maiores, dentre as irmandades que nele funcionavam. Consta no livro de despesas a entrega de esmola no valor de 56\$400, em 1790, pelos membros da irmandade, além dos gastos com a festa. A partir de 1792, o valor da esmola alterna entre 50\$000 e 60\$000, encontrando-se 1798 o valor de 85\$000, e em 1809 o de 70\$000. Em abril de 1794, o livro de despesas do convento registra pagamento ao organista que tocou na festa de S. Benedito. É possível que tal festa tivesse não apenas música durante as celebrações culturais, como também as de portas, tocadas por bandas chamadas então Zabumbas, e mais tarde discriminadas no livro de despesas como de Barbeiro.

Realizadas no mesmo mês em que se finaliza a Quaresma, e ocorrem a Semana Santa e Páscoa, as festas para S. Benedito, devem ter sido contaminadas pelo clima festivo, mas também ligado ao ciclo de cumprimento das principais obrigações cristãs, que incluía a observação de mandamentos e cumprimento de penitências, era tempo da desobriga. Durante a festa em louvor ao santo ocorria a posse da nova diretoria da irmandade. Os festejos eram compostos de missa, sermão e procissão, com exposição do Santíssimo à tarde, além das confraternizações após as celebrações. Al-



2. Imagem de S. Ifigênia do Convento de S. Francisco, em Salvador. Foto: Lázaro Menezes (SSA / 2000).

gumas vezes aparecem registros de missas encomendadas ao santo em outros meses do ano. Em 1803, foram onze solicitadas entre fevereiro e maio, e uma esmola de 25\$600 para uma festa, que aparece junto ao registro dos 50\$000 pagos para a realização da festa oficial da irmandade. Em 1809 são registradas esmolas para missas ao santo entre julho e dezembro. Tais números atestam a popularidade do santo nesta comunidade. Há registro, em 1804 e em anos posteriores, de esmolas pagas para as missas dominicais realizadas para o santo, isto revelando uma irmandade em plena atividade e cumpridora dos deveres espirituais assumidos em seu compromisso. O primeiro compromisso data de 1730, mas a devoção já existia desde o século XVII, quando a imagem estava colocada no altar de S. Antônio¹⁸. Em 1736 a irmandade recebeu autorização do rei português para possuir esquiife próprio, o que indica a sua autonomia e estabilidade desde este período.

Se, tentarmos imaginar os dois santos, S. Ifigênia e S. Benedito, colocados paralelamente em seus respectivos altares laterais, poderemos projetar em suas imagens e culto dois aspectos importantes que acompanharam a catequese dos negros no Brasil. Usando-os como ilustrativos do que queremos explicitar, e apoiando-nos na popularidade que alcançaram, teremos: à esquerda, uma princesa núbia, pertencente a uma linhagem real africana, atraída ao cristianismo por um apóstolo, S. Mateus, tornando-se ela mártir cultuada em todo o Ocidente cristão e símbolo da inserção negra na cristandade, desde os tempos apostólicos. À direita, divisamos um negro que viveu em tempos pós-expansão portuguesa. Um escravo, cuja humildade e obediência foram os principais elementos que o tornaram o primeiro negro beatificado oficialmente no Ocidente, em 1763¹⁹. Uma linha une nestes dois personagens as diferentes perspectivas que acompanharam a inserção negra no cristianismo,

18- JABOATÃO, *Novo Orbe Seráfico Brasilico ou Chronica dos Frades Menores da Província do Brasil...*, p. 91.

19- Arquivo Histórico do Convento de São Francisco, em Salvador. Manuscritos de Frei Ugo Fragoso (OFM).

no Brasil colonial: de um lado, a certeza de serem todos gentios sujeitos da mensagem cristã, inclusive os negros para aqui trazidos.

De outro, busca-se justificativas para a condição para a qual eles foram relegados na sociedade escravista moderna, - enquanto objetos da exploração humana nas novas terras conquistadas - e não se encontra melhor modelo do que a resignação e submissão exemplar de S. Benedito, expostas em sua legenda.

O ideal da gentilidade acessível à fé cristã foi representado, na colônia, no culto aos santos negros, quer pertencessem a linhagens reais africanas - como S. Elesbão e S. Ifigênia -, ou lendárias - como o Rei mago negro Baltazar -, ou fossem escravos como S. Benedito e S. Antônio de Categeró. Não apenas o culto, mas lendas que circulavam na colônia e várias pinturas nos templos indicavam que aqui o ideal da Cristandade foi projetado sobre as relações sociais estabelecidas pelos portugueses com índios e negros. Em contato permanente com os negros na colônia, o Clero Católico trouxe para esta um imaginário construído em período anterior a expansão portuguesa e que remetia a uma ancestralidade negra cristã. Tal imaginário percorreu a Europa desde a Idade Média e foi aqui lembrado para enfatizar o direito do negro, enquanto gentio, à evangelização e à salvação cristã.

Os portugueses buscaram na colônia não apenas concretizar o projeto de ampliação dos seus domínios ultramarinos, mas também realizar o ideal da Cristandade Latina de conversão de todos os povos gentios ao cristianismo. Encontramos em diferentes igrejas, representações que remetem a fixação deste imaginário na mentalidade portuguesa. Na entrada da igreja da Palma, em Salvador, abaixo do coro, vemos no teto uma pintura que destaca os quatro continentes do mundo, conhecidos até então, - Ásia, África, Europa e América - representados respectivamente por um índio, um asi-

ático, um negro e um branco. Eles encontram-se distribuídos nas extremidades de uma pintura que traz ao centro um medalhão que contém a imagem da Virgem. O mesmo tema está representado no teto da nave central da igreja matriz de Santo Amaro da Purificação. Tais pinturas, datadas do período colonial, atestam a certeza dos cristãos quanto a universalidade de sua mensagem e a urgência de inserir a gentilidade no projeto de salvação. São igrejas construídas por integrantes de diferentes extratos sociais e mesmo que a pintura tenha sido escolhida pelos capelães das igrejas, elas remetem a sobrevivência de uma mentalidade que permeou as sociedades cristãs, inclusive a colonial, a despeito do seu caráter escravista.

O mais importante para este estudo foi encontrar uma iconografia remetendo ao tema da salvação da gentilidade no teto da capela mor da Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Representações de quatro figuras femininas simbolizando os quatros continentes – Ásia, América, Europa e África, colocam-se dispostas ao redor de um medalhão que representa a N. Senhora do Rosário diante de São Domingos e de Santa Catarina de Sena, santos ligados à expansão da devoção do Rosário. Para não deixar dúvidas os azulejos da capela mor trazem representações de dois importantes episódios bíblicos ligados à questão da propagação da mensagem cristã entre os homens: a parábola dos pescadores e a entrega da chave da Igreja a Pedro. A representação do teto da capela mor pretende associar a devoção ao rosário como instrumento fundamental da propagação do evangelho entre os diferentes povos. Esta pintura data do final do século XVIII, atestando a sobrevivência desta mentalidade mesmo neste período²⁰. A representação

20- *Inventário de Bens Móveis e Integrados: Igreja N. Sra. do Rosário dos Pretos*, Salvador: IPAC - BA (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia), 1988.



3. Detalhe do teto da Igreja de N. Sra. da Palma, em Salvador; revela a presença africana no projeto universalista do cristianismo na Bahia colonial. Foto: Lázaro Menezes (SSA / 2000).

deste ideal numa importante igreja de negros sugere uma ênfase no sucesso do projeto universalista, que teria sido capaz de atrair ao Cristianismo inúmeros negros escravizados.

Na Igreja do Rosário dos Pretos do Pelourinho encontra-se também representado um tema muito importante dentro do contexto da “salvação dos povos gentios”: a adoração dos magos ao messias cristão, por ocasião do seu nascimento²¹. Vindos de diferentes pontos do Oriente, estes magos seriam símbolos da inserção da gentilidade no projeto cristão. A representação da Adoração encontra-se num dos azulejos da entrada do templo. Ele parece reproduzir uma pintura de Vasco Fernandez – português -, numa cena da Adoração pintada para os retábulos da Sé de Viseu, durante o apogeu do Império português, entre 1503? - 1505. A mesma cena

21- Mateus 2: 1-12.

pode ser observada num dos azulejos da Matriz de Nossa Senhora do Rosário de Cachoeira. Ambos fazem parte de um conjunto de azulejos produzidos na última década do século XVIII, na fábrica do Rato em Portugal, o que explica a presença do rei indígena numa referência as conquistas portuguesas.

Ao contrário do rei mago indígena, ausente do altar católico, na Bahia, o negro Baltazar ganhará destaque entre os negros. A festa aos reis magos - da Epifania, em 06 de janeiro -, ocorria dentro de um importante ciclo de festas católicas, no período de Natal. Na capitania este período era marcado por um intenso calendário de festas religiosas que coincidia com um precioso momento do ciclo colonial, tempo de colheita e de estio, o que intensificava a participação dos negros nas celebrações festivas, mais liberados do trabalho e da vigilância ostensiva dos seus senhores, muitas vezes até com o estímulo destes. Ainda em território colonial, em Recife, em 1757, D. Domingos Loreto Couto, refere-se a existência de uma imagem do rei Baltazar na Igreja de N. Sra. do Rosário dos Pretos, parte de um conjunto de várias imagens de santos negros cultuados neste templo²². Uma imagem do rei Baltazar pode ser ainda hoje observada na Igreja do Rosário dos Pretos do Pelourinho, em Salvador. Com traços barrocos, e identificada como do final do século XVIII, ela pertence ao acervo da Ordem Terceira do Rosário dos Pretos juntamente com as de outros santos negros como S. Ifigênia, S. Benedito e S. Antônio de Categeró. Segundo Mello Moraes Filho, negros do Rio de Janeiro possuíam uma irmandade dedicada ao Rei Baltazar que funcionava na capela de N. Sra. da Lampadosa. Em 1748, os irmãos desta irmandade solicitaram ao Desembargador Ouvidor Geral do Crime a autorização para “tirar suas esmolas por meio de danças e brinquedos...” que seriam aplicadas “com o necessário às festividades do Santo Rei”. Neste mesmo documento

22- COUTO, D. Domingos Loreto, *Desagravos do Brasil e glória de Pernambuco*, Recife: Fundação de Cultura de Recife, 1981, p. 158. Obra concluída em 1757, publicada em 1904 nos volumes 24 e 25 dos Anais da Biblioteca Nacional.

pedem autorização para coroar “para rei da nação Rebolo a Antônio...”, pretendendo sair com “seus instrumentos e danças da mesma nação”²³. Junto ao trono construído para a coroação do rei e rainha da irmandade era colocada, em um altar especialmente armado para os festejos, a imagem do Rei Mago negro. Assim, o Dia de Reis transformava-se num encontro de realezas negras.

O culto aos santos negros nas irmandades foi o espaço fundamental de concretização do ideal da gentilidade ao alcance do cristianismo. Através deste culto, cuja disseminação ocorre no século XVIII, momento de expansão das irmandades negras na colônia, o negro teve acesso a este ideal. Acreditamos que a devoção católica entre os negros na colônia apresentou dois momentos importantes: um primeiro que ocorreu paralelamente a expansão das paróquias e conventos nos centros urbanos. Neste momento, século XVII e início do XVIII, a devoção a N. Sra. do Rosário e ao Santíssimo Sacramento difundem-se na maioria das igrejas paroquiais da colônia, a primeira quase sempre, mais não exclusivamente, associada aos negros. No decorrer do século XVIII, observamos um segundo momento onde, irmandades de negros, fundamentalmente as do Rosário, fundam os seus templos próprios e promovem neles o culto a diferentes santos de sua cor. As tabelas 1 e 2 indicam a difusão do culto a dois importantes santos negros: S. Ifigênia e S. Elesbão. Através delas podemos observar o que aqui apontamos. O século XVIII foi marcado pelo surgimento de altares laterais para estes santos nas irmandades do Rosário. Neste período, os grupos de negros que aderiram ao cristianismo na colônia, já teriam assimilado a proposta cristã de inserção negra na Cristandade. Tal certeza da presença negra no mundo cristão, agora reconhecido não apenas como europeu, mas também como africano, e com o qual ele identifica-se, o levará a promover o culto aos santos símbolos desta presença negra na história do cristianismo.

As irmandades puseram seus membros em contato com o

23- Mello Moraes Filho, *Festas e Tradições Populares do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: Edusp, 1979, p. 225.

hagiológico negro construído no Ocidente. Desvinculadas das matrizes, onde funcionavam em altares laterais e com sedes próprias, muitas irmandades dedicadas a N. Sra. do Rosário tornaram-se espaços importantes para este contato, em especial as localizadas nos grandes centros urbanos e que dispunham de capital para adquirir tais imagens e prestar-lhes as homenagens devidas em suas datas festivas. Elas puderam pagar por sermões que reforçavam o conhecimento das legendas de tais santos – pois estes eram temas correntes dos sermões realizados nos dias a eles dedicados -, ampliando assim o seu culto.

O culto a santos pertencentes a linhagens reais africanas – como Baltasar e Ifigênia – resultaram de um imaginário construído pelos europeus após o contato com a África cristã, nos séculos XIV ao XVI. Destacamos aqui a sua presença e o seu culto entre os negros no Brasil colonial, enfatizando a necessidade dos portugueses de propor aos seus escravos tal imaginário. Entre os santos negros pertencentes a uma “nobreza africana” lembramos também S. Elesbão. Este santo, também um rei, teve seu culto iniciado na Europa em período anterior à expansão portuguesa, tal qual S. Ifigênia. Na Bahia uma imagem sua encontra-se atualmente na Igreja de São Lourenço, na ilha de Itaparica, mas ela faz parte do acervo da igreja matriz da ilha e data provavelmente do século XVIII. A existência da iconografia atesta que houve uma devoção a este santo, naquela localidade, embora não tenhamos localizado nenhum documento escrito que comprove se esta foi realizada de modo informal ou se foi institucionalizada. Uma das irmandades do Rosário dos Pretos citada pelo Frei Agostinho de Santa Maria teria funcionado na matriz de Itaparica. É possível que a imagem de S. Elesbão tenha pertencido a esta irmandade, recebendo nela culto especial. A imagem tridimensional, como já vimos, tem sempre uma ligação com o culto, sendo impossível pensá-la no período colonial em termos somente estéticos e decorativos. Embora não haja referências a sua legenda no *Flos Sanctorum*, e não tenhamos encontrado evidências de celebrações em sua homenagem, Santo Elesbão é um dos santos

lembrados pelo calendário eclesiástico baiano de 1784, além dos de 1830 e 1831. O santo aparece nos calendários no dia 27 de outubro, dia de jejum, também dedicado aos mártires da Europa.



4. Na capela de S. Lourenço, na Ilha de Itaparica, destaca-se a imagem de S. Elesbão. Foto: Sandra Pinto (Ilha de Itaparica / 2000).

O culto a S. Ifigênia esteve presente entre os negros de várias capitanias da colônia, porque a intenção era atrair todos os negros ao cristianismo utilizando estes santos como exemplos. Observando o mapa que construímos, a partir do limitado levantamento iconográfico que pudemos desenvolver, temos uma ideia da difusão do culto a santa na colônia. Tal mapa indica uma difusão do culto de caráter urbano, em áreas onde ocorreram uma maior concentração de paróquias e conventos que contribuíram para a formação das irmandades negras. O culto esteve presente nas principais cidades coloniais, as mais representativas do Nordeste – Recife e Salvador -, e as da região central da colônia, que alcançaram o seu apogeu no século XVIII. Em Ouro Preto, encontramos uma irmandade dedicada a santa cujo primeiro compromisso data de 1717, sendo enviada

para aprovação régia em 1733, embora esta só tenha saído em 1785²⁴. Devido à mineração a então Vila Rica, recebeu um grande fluxo de negros que, devido a riqueza ali concentrada, cedo puderam

24- SILVA, Lázaro Francisco da, “Conjuração Negra em Minas Gerais”, *Revista do IFAC*, Instituto de Filosofia, Artes e Cultura, Universidade de Ouro Preto, nº 2, dez. 1995, p. 72.

construir a igreja sede da irmandade: a igreja de N. Sra. do Rosário e S. Ifigênia. Sua imagem também foi digna de culto entre os negros da Irmandade de N. Sra. do Rosário desta vila. Em 1790 os membros da irmandade decidiram construir altares não apenas para S. Ifigênia, como também para S. Elesbão, ampliando assim o número de santos negros aos quais renderiam louvores e homenagens.

A proposta era expandir o culto a santos negros entre os escravos da colônia, acompanhando o próprio desenvolvimento e ocupação desta. Em capitâneas como São Paulo e Rio de Janeiro, S. Ifigênia apresentou-se ao lado de S. Elesbão, como oragos de importantes irmandades religiosas, e nelas receberam um culto conjunto. Em São Paulo encontramos uma irmandade que se intitulava “Irmandade de Santo Elesbão e Santa Ifigênia”. Além de mencionar a festa de S. Elesbão o compromisso de 1813 refere-se a missas em benefícios dos benfeitores da instituição, realizadas nos dias dedicados aos dois santos etíopes²⁵. A irmandade paulista foi fundada na igreja do Rosário dos Pretos, em 1758, sendo transferida para sede própria sob a invocação de N. Sra. da Conceição em 1805. Para a festa do santo, o Imperador e Imperatriz da Irmandade deveriam dar de joia 4\$800 réis cada um, em caso de não quererem fazer a festa eram obrigados a contribuir com 8\$000 cada²⁶. A Irmandade dos Santos Elesbão e S. Ifigênia, do Rio de Janeiro, funcionou na igreja de São Domingos, e o seu primeiro compromisso data de 1767. Os dois santos oragos da irmandade eram festejados num mesmo dia, 28 de outubro²⁷.

Nas cidades do Recife e Salvador, os negros precisaram de algum tempo para possuir os seus templos. Embora envolvidos por uma catequese sistemática promovida desde o século XVII, por reli-

25- “Compromisso da Irmandade de S. Elesbão e S. Ifigênia”, 1813, Capítulo 3º, Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, doc. nº 42. O compromisso foi aprovado pelo príncipe regente D. João VI em 1820.

26- Idem, Capítulo 4º.

27-QUINTÃO, Antônia Aparecida. *La vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco* (séc. XVIII). Tese de Doutorado em História, USP, 1997, p. 133.

giosos seculares e regulares, somente no século XVIII suas irmandades puderam possuir suas próprias igrejas, colocando nestes altares dedicados aos santos de sua cor. Data de 1757 as informações do autor de *Desagravos do Brasil* a respeito do culto aos santos negros promovidos pela Irmandade do Rosário dos Pretos, de Recife. Os membros desta irmandade mantinham altares laterais em sua igreja dedicados a vários santos negros: S. Ifigênia, S. Elesbão, rei Baltazar, Moisés – pela sua ligação com o Egito –, S. Benedito, e S. Antônio de Categeró. Segundo D. Domingos Loreto Couto todos eles eram festejados “com a solenidade de Senhor exposto, missa cantada e sermão, precedendo a estas festividades novenas, que fazem com muita devoção e grande concurso”²⁸.

O culto a S. Elesbão, embora apresente-se com menor intensidade, aparece nas mesmas áreas em que encontramos o culto a S. Ifigênia, como observamos no mapa da sua difusão. O culto aos santos negros, aparece isolado em alguns lugares - em altares laterais de igrejas conventuais, como foi o caso de S. Ifigênia e S. Benedito na igreja de S. Francisco na Bahia -, mas, no geral, está ligado as irmandades do Rosário. Na Igreja do Rosário dos Pretos do Pelourinho, em Salvador, S. Ifigênia possuiu inclusive uma irmandade sob a sua invocação. A documentação ainda existente, encontrada no Arquivo da Ordem Terceira do Rosário, é do século XIX, embora uma imagem da santa, colocada num dos altares laterais, date do século XVIII. O documento mais antigo que encontramos no arquivo data de 1836. É um convite aos irmãos da Irmandade do Rosário para que participassem da festa que marcaria o restabelecimento dos festejos da santa²⁹. Em 1848, já em funcionamento, a irmandade convida novamente os irmãos do Rosário para a festa de Sta. Ifigênia, em 29 de outubro³⁰.

28- COUTO, D. Domingos Loreto. *Desagravos no Brasil...*, p. 159.

29- Arquivo da Ordem Terceira do Rosário do Carmo, Caixa 18, Doc. n.º 1 - A.

30- “A Irmandade de Sta. Ifigênia convida a Irmandade do Rosário para a festa da dita santa”, Arquivo da Ordem Terceira do Rosário do Pelourinho, Caixa 18, Doc. 1-E.

Uma outra forma de expansão do culto a esta santa, em áreas rurais, pode estar associada ao trabalho das missões franciscanas e jesuíticas. No Recôncavo baiano foi possível localizar uma imagem de S. Ifigênia, que pertenceu à capela de N. Senhora de Guadalupe, do Engenho de Campina, no município de Cachoeira e distrito de Santiago do Iguape. Esta capela é de meados do século XVII e a imagem de S. Ifigênia encontra-se atualmente na sede do engenho³¹. Tal imagem pertenceu provavelmente a alguma devoção à santa, existente entre os escravos deste engenho.

Para além do Brasil colônia, é possível perceber o esforço em expandir o culto aos santos negros em outros pontos do Império Português, onde o negro está presente. No reino de Angola, na África, o brigadeiro Cunha Matos, oficial português que serviu a Coroa durante 19 anos em território africano, 1797 a 1816, cita a existência de uma igreja dedicada a Santa Ifigênia na cidade de Luanda. A igreja estava localizada em uma praça. A informação do brigadeiro é de 1825, período em que este já encontrava-se no Brasil e redigiu o seu relatório sobre as localidades onde atuou no continente africano³². Luanda foi uma importante cidade do Império Atlântico português durante os séculos XVI e XVII, e o modelo de sociedade ali implantado pelos portugueses assemelha-se ao que encontramos em Salvador. Tanto a administração, como a organização do espaço da cidade – em freguesias -, e os costumes morais e religiosos ali estabelecidos confirmam esta informação. Parece ser sugestivo o fato de encontramos nesta cidade africana uma igreja dedicada a uma santa negra, revelando como Santa Ifigênia teria sido incluída

31- AZEVEDO, Paulo Ormino, *Inventário de Proteção do Acervo Cultural da Bahia*, IPAC, Bahia, vol. III, Recôncavo, Parte II, 1982, p. 129-132.

32- MATOS, R. J. da Cunha (Brigadeiro), *Compêndio Histórico das Possessões de Portugal na África*, Ministério da Justiça e Negócios Interiores: Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, 1963, p. 315, 346. Seu compêndio, como ele o chama, traz importantes informações sobre a administração, rotina militar, aspectos da religião e dos costumes implantados pelos portugueses nas ilhas de S. Tomé e Príncipe, Angola, Benguela, Congo e Moçambique, narrando ainda fatos relacionados à conquista e colonização portuguesa destes territórios.

dentro do projeto de conquista do negro para o cristianismo, nos territórios em que este estivesse presente dentro dos seus domínios.



5. Imagem do Rei Mago Baltazar, da Igreja de N. Sra. do Rosário dos Pretos do Pelourinho, em Salvador. Foto: Lázaro Menezes (SSA / 2000).

Personagens como os santos etíopes e o rei mago Baltazar apresentam-se na iconografia e no culto católico à medida que aumenta o contato com a “gentilidade” e amplia-se o projeto de expansão do cristianismo. Acreditamos que a presença destes santos em altares católicos constituiu-se para os negros não apenas em motivo de orgulho, mas no reconhecimento da presença negra na Cristandade, representada na figura de uma nobreza etíope cristã, pertencente a uma tradição africana da qual até então, desconheciam a existência. A África do Norte destaca-se pela sua gênese racial diferenciada do resto do continente devido ao contato com os povos semíticos da Ásia. Porém foi ela a escolhida para representar o contingente da população africana no imaginário cristão europeu, devido às referências sobre ela encontradas no texto bíblico, e assim os “morenos” etíopes foram totalmente enegrecidos na sua representação iconográfica, a exemplo dos nobres S. Ifigênia e S. Elesbão e do próprio S. Benedito, descendente de escravos vindos do norte da África. O rei Baltazar é um outro caso e encontramos, um personagem em princípio branco e depois mouro, enegrecido na iconogra-

fia e no imaginário devoto.

Os santos negros da Antiguidade foram apresentados pela Cristandade Latina aos negros do Novo Mundo, dentro da sua perspectiva de universalidade do projeto cristão, capaz de alcançar todos os povos. Antes de serem cultuados pelos negros africanos o foram pelos brancos europeus. No Brasil colonial, estes santos foram incorporados ao cotidiano dos negros, nas irmandades por eles fundadas. O Rei Mago celebrado durante a festa da Epifania, em 06 de janeiro, a Santa Ifigênia no mês de setembro pelas irmandades de sua invocação. O Imperador Elesbão lembrado em sua data, 27 de outubro, e tornado orago de irmandades negras em Pernambuco, Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo e de uma devoção em Itaparica. O culto a tais santos projeta a ideia de que, a despeito da condição escrava dos negros trazidos para o Brasil, estes eram igualmente sujeitos da evangelização e salvação proporcionada pela religião cristã. Para além das razões econômicas que moveram o projeto de cristianização dos escravos, podemos identificar as de caráter missionário e apostólico. Para a colônia foi trazido um hagiológico e imaginário construído ao longo de séculos de história cristã europeia e de contatos com o continente africano.

PRESTE JOÃO E A ÁFRICA CRISTÃ

Entre a inserção do negro no projeto da Cristandade Ocidental e o culto de santos negros no Brasil colonial um longo caminho foi percorrido. Este caminho passa pelo encontro dos europeus com povos do norte da África, em especial com a Etiópia, reino cristão

até então desconhecido pelos primeiros. Os europeus acabaram por estabelecer uma ligação entre o rei cristão etíope e a lenda do Preste João, que já circulava em território europeu desde a Baixa Idade Média. A lenda do Preste João nasceu num momento de retorno das antigas profecias apocalípticas, estimuladas pela aparição e expansão do Islã. Em aproximadamente 1145, num período já marcado pelas cruzadas contra os mouros infiéis, um bispo da Terra Santa conta que um rei cristão vindo do Oriente vencera o rei dos Medas e dos Persas. Segundo ele, este rei seria descendente dos reis magos e chamava-se Preste João. As notícias sobre o reino do Preste João corriam pela Europa desde o século XII. Este seria “um rei cristão riquíssimo, que se adornava de ouro, prata e rubis e governava um piedoso reino adornado de metais preciosos”³³. Marco Polo recupera a lenda, em seu Livro das Maravilhas, onde narra seus contatos no Oriente entre 1260 e 1295. Ela é aqui associada aos soberanos de povos turco-mongóis cristãos, de tradição nestoriana, que auxiliaram o Ocidente na sua luta contra o Islã³⁴.

Os monarcas de reinos cristãos não europeus foram sendo sucessivamente identificados com o Preste João, e o mesmo ocorreu com os imperadores da Etiópia, terra africana onde o cristianismo já existia desde o século III, e com a qual os europeus fazem contato no século XIV. Escrevendo em Portugal, em 1722, um relatório sobre as devoções marianas existentes no território do Império Português, o Frei Agostinho de Santa Maria faz a seguinte afirmação, quando está tratando sobre uma irmandade de negros dedicada ao Rosário, existente no interior baiano:

Notável é a estimação que Deus faz dos pretos;

33-FIGUEREDO, Luiz Carlos e AMADO, Janaína, *A Formação do Império Português (1415-1580)*, São Paulo: Atual, 1999, p. 69.

34-STÉPHANE, Yerasimos. Sob os Olhos do Ocidente in: Marco Polo. *O Livro das Maravilhas: a descrição do mundo*, Porto Alegre: L & PM, 1999, p. 11-41 (Introdução). A obra de Marco Polo tem uma importante função em seu contexto histórico, pois além de revelar ao mundo da época os tesouros do Oriente que serviram de impulso para as conquistas do século XV, será o último exemplar de uma literatura voltada para a descrição do maravilhoso enquanto elemento da realidade.

todos estes são descendentes do Rei da Etiópia; porque a Etiópia é a principal Monarquia da África: e assim dos etíopes procedem os mais pretos de toda aquela grande parte do mundo; e assim digo que estima Deus tanto aos pretos que mil anos antes de tomar o nosso sangue, deu aos pretos o seu.³⁵

Esta afirmação do padre remete a associação estabelecida, muito antes, entre a lenda do Preste João e os reis etíopes. Após referir-se ao Preste João, o frei Santa Maria passa a narrar a história do filho que o rei Salomão teria tido com a rainha de Sabá o qual tornou-se grande Imperador da Etiópia, o primeiro Preste João³⁶. O Preste João etíope seria descendente do filho da rainha de Sabá, rainha etíope conforme narrativa bíblica, com o rei Salomão. Este texto revela a sobrevivência, no mundo ibérico, de antigas crenças medievais e a transformação destas crenças no contexto expansionista iniciado no final do século XIV, que puseram Portugal em contato com os povos do norte da África. Importante é lembrar que durante muito tempo, o termo Etiópia designou larga faixa da África, ao sul do Saara, do Atlântico ao Índico, chegando a ser usado para todo o continente africano³⁷. Assim o frei não estaria exagerando ao enfatizar a importância desta descendência que ligava os negros ao rei Davi, de cuja linhagem teria vindo o Messias, e que tornava especial a condição deste povo africano do qual “todos os demais seriam descendentes”. Vieira lembra esta mesma descendência num sermão pregado aos irmãos pretos do Rosário, em 1680.

A associação da lenda do Preste João, aos reis etíopes e à trajetória dos portugueses, ocorre com a busca marítima para as Índias, que foi impulsionada pelos últimos. A confusão entre o lendário Preste João, das Índias, e os monarcas cristãos etíopes ocorre

35-SANTA MARIA, *Santuário Mariano e História das Imagens Milagrosas de Nossa Senhora*, Tomo 9., p. 85.

36- A narrativa do encontro entre o rei Salomão com a rainha de Sabá encontra-se no livro de II Crônicas 9: 1-12, na Bíblia, mas não se refere ao nascimento de um filho.

37- FIGUEREDO e AMADO. *A Formação do Império Português...*, p. 69.

entre o final do século XIV e o início do século XV, a partir do contato entre europeus, da região da Germânia, e peregrinos etíopes que se estabeleceram em pequenas comunidades na Terra Santa. Eles ocorrem num contexto em que os reis etíopes começam a adotar uma política mais agressiva em relação ao Egito, que estava pretendendo cortar a comunicação entre a Etiópia e a Europa³⁸.

A mudança de enfoque dos turcos e mongóis para os etíopes reforça por um lado, a ideia da apropriação da lenda segundo os interesses expansionistas dos Estados europeus, agora livres da ameaça islâmica em seu território e por outro a forte consciência da universalidade do cristianismo que dominou as sociedades europeias. Movida pela sua natureza apostólica e universal, a Igreja revelou-se interessada em incorporar novos povos ao seu rebanho, e para isso aliou-se aos emergentes Estados europeus. Quando os reis portugueses penetraram o norte da África já era corrente na Europa a certeza da existência deste rei cristão africano. Apropriada pelos portugueses, esta lenda adquiriu um significado ainda mais especial, pois estes, influenciados pelo sebastianismo, acreditavam ser o povo predestinado a reconquistar a terra santa, Jerusalém, e que fariam isto com a ajuda deste grande rei cristão, neste momento já identificado como o rei da Etiópia. Assim, embora não tivesse partido deles o movimento de transformação da lenda do Preste João os portugueses dela apropriaram-se. Além disto a busca do reino do Preste João ocorreu num momento de expansão comercial e marítima portuguesa, que necessitava, portanto, de novos aliados.

Oficiais portugueses teriam sido enviados a África, para recolher informações sobre a Abissínia, antigo nome dado a esta região, e a rota da Índia³⁹. Um deles, Pero de Covilhã, estabeleceu o primeiro contato com a comunidade etíope em 1490. Após primeiros

38- TAMRAT, Tadesse, *O Chifre da África: os salomônidas na Etiópia e os Estados do Chifre da África* in: D. T. Niame, *História Geral da África do século XII ao séc. XVI*, São Paulo: Ática/Unesco, 1988, p. 464.

39- MAURO, Frédéric, *A Expansão Europeia*, Lisboa: Editorial Estampa, 1988, p. 51.

contatos, duas comitivas foram enviadas pelo rei português a Etiópia, com o conhecimento do papa; a primeira chefiada pôr Duarte Galvão fracassa, a segunda, acompanhada do embaixador armênio, foi enviada em 1520 por D. Manoel, rei de Portugal, e chefiada pôr D. Rodrigo de Lima. Os contatos estabelecidos entre os etíopes e esta comitiva são narrados pelo padre Francisco Alvares, que dela participou. Durante este período era rei da Etiópia, Lebna Dengel Dawit, também conhecido como David.

A Etiópia (de aethiops: face queimada) situava-se no nordeste da África, e o cristianismo teria sido ali introduzido pelos copitas do Egito, tornando-se religião predominante desde o século IV. Esta região manteve-se isolada dos dois principais centros cristãos do mundo, Roma e Constantinopla, devido às conquistas árabes na Ásia e norte da África, entre os séculos VII e XVII⁴⁰.

Desde o século XIII o território etíope compunha-se de uma “confederação de grande número de principados, diferentes no plano religioso, étnico e lingüístico cuja coesão dependia principalmente da supremacia do poder central”⁴¹. O padre Alvares citará as seguintes localidades pôr ele visitado: Oija, Xoa, Gojame, Bagamidu, Amara, Angoir, Tigrei, Trigremahom e Barnagais. Estas localidades são cristãs, entretanto destacamos outras que são mulçumanas como Awfat, Dawaro, Sharkra, Bali, tendo todas elas se estabelecido ao longo da costa etíope. Os reinos cristãos de Xoa e Amara funcionavam como intermediários do comércio feito pelos mulçumanos da costa, também se destacavam como centro do império.

O rei etíope mantinha uma corte móvel de modo a exercer um controle mais direto sobre todo o território e os principados eram tributários deste rei⁴². O rei mantinha um exército permanente, já que o seu poder se estabelecia sobre bases frágeis, tendo que administrar diferentes interesses econômicos, religiosos e culturais. Verifica-se também a ausência de um centro urbano, além disto à

40- FIGUEREDO e AMADO, *A Formação do Império Português...*, p. 69.

41- Idem, p. 449.

42- Idem, p. 448.

corde compõe-se de um grande número de funcionários, incluindo aqui os padres “especialmente designados... para officiar o serviço religioso nas numerosas capelas imperiais e assistir as necessidades espirituais do rei e dos que o cercavam”⁴³. Todas estas informações podem ser confirmadas, com riqueza de detalhes, através da leitura da obra do padre Alvares, embora este exclua do domínio do rei etíope, os reinos mulçumanos⁴⁴.

Para os europeus, a confirmação da singularidade do povo etíope dentro do mundo cristão teria sido a conversão de sua rainha Candace ao Cristianismo – após contato entre um eunuco de sua corte com o apóstolo Felipe⁴⁵-, tornando a África a primeira região gentílica a ser atingida pelo Cristianismo. Esta comunidade seria descendente desta rainha, e as suas origens cristãs datariam, segundo eles, do século I d.C.

Ao seguirem em busca da confirmação da lenda do Preste João, os portugueses acabaram mantendo contato com uma antiga comunidade cristã que sobreviveu no norte da África por longo período a despeito das fortes ameaças muçulmanas no século VII, e também da própria cultura “pagã” dos povos africanos ao seu redor. O isolamento desta área - ao norte do continente africano -, envolvida por um cinturão muçulmano permitiu-lhe, por outro lado, manter-se afastada das influências do cristianismo ocidental, preservando as tradições recebidas de Alexandria, como veremos abaixo.

A tradição cristã existente na Etiópia difere em muitos aspectos da tradição cristã romana. A trajetória de ambas somente viria a convergir em 1741, quando Atanásio, o bispo copta se tornou um católico romano. Influenciados pelo monofisismo⁴⁶ a primeira é her-

43- Idem, p. 450.

44- ALVARES, Francisco (padre). *Verdadeiras Informações das Terras do Preste João das Índias*, Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1974. (Obra de 1540).

45- Texto bíblico: Atos 8: 26-40.

46- Segundo o Monofisismo, Cristo teria uma única natureza. A divergência em torno desta doutrina teria sido umas das causas do Cisma que originou a Igreja do Oriente e a do Ocidente, durante o Concílio da Calcedônia em 451.

deira da Igreja de Alexandria e dos ritos litúrgicos da antiga religião egípcia. O termo copta é originário da língua e ritual do Egito antigo que somente sobreviveu dentro do cristianismo desta tradição. O Cóptico, um idioma de Hamito-Semítico, foi proibido oficialmente pelos árabes em 997 e só sobrevive hoje na liturgia copta. O canto cóptico teria sido uma música litúrgica dos descendentes de egípcios antigos que se converteram ao Cristianismo, em período anterior a conquista Islâmica no século VII. A Igreja Copta foi tributária da Igreja Cristã Oriental e embora apresentasse importantes diferenças doutrinárias que feriam os dogmas da Igreja do Ocidente, a narrativa do padre Alvares somente enfatizaria as similaridades, que viriam a confirmar, para os portugueses, a verdade contida na fé cristã Ocidental.

Um elemento importante que podemos destacar na narrativa do padre Alvares é que, embora devedora da Igreja cristã grega, a Igreja etíope é caracteristicamente africana em suas práticas, rituais e costumes. O padre Alvares revela a força da música e do uso de tambores entre os etíopes, que aparece em vários trechos de sua narrativa, e inclusive entre o clero desta Igreja que em uma das celebrações pôr ele observada “... não faziam senão cantar e bailar e saltar, seja, pulos para cima.”⁴⁷ Em outro trecho ele descreve que em uma procissão cantavam “... como ladainhas e tangendo muitos tabuques [espécie de tambor] e pandeiros, assim como os tangem quando fazem procissão ante a imagem de Nossa Senhora em os domingos e festas e cantam e festejam e, assim quando dão comunhão nas festas”⁴⁸. As poucas vestes que cobriam a maioria da população foi motivo de muitas críticas do padre, que mostrou-se particularmente indignado com os poucos trajes que vestiam, na cerimônia de ordenação, os 2.357 novos clérigos “...vindos de todos os reinos e senhorios do Preste...”⁴⁹. Com menos poderes do que

47- Alvares, *Verdadeiras Informações das Terras do Preste João das Índias...*, p. 273.

48- Idem, p. 69.

49- Idem, p. 260.

julgavam os representantes portugueses o rei etíope, o modelo de organização política deste reino, sem ser tribal, remete, entretanto a tradições políticas fortemente observadas em outras regiões da África. Mas a tentativa de aproximar tal comunidade cristã copta do Cristianismo latino leva primeiramente os portugueses a desconsiderarem a influência da cultura local nesta forma de vivência do cristianismo e, em segundo lugar, a buscarem evidências que confirmassem a sua existência enquanto instrumento que atestará o triunfo dos cristãos europeus. O padre Alvares faz referência a lenda do madeiro e afirma ter encontrado na igreja de Aquaxumo⁵⁰ uma crônica escrita na língua da terra que a narra, juntamente com a do nascimento de primeiro Preste João.

Em 1540, tropas portuguesas foram enviadas em auxílio ao rei da Etiópia que estava sofrendo sistemáticos ataques dos reis mouros. Miguel de Castanhoso foi o espanhol encarregado de narrar esta empreitada⁵¹. Os contatos para envio destas tropas foram estabelecidos pelo governador das Índias revelando o interesse português nestas vitórias em território africano. Revela pôr outro lado como era forte em Portugal a crença no prestígio do Preste João no norte da África, e de que uma aliança com este facilitaria a concretização dos interesses religiosos e comerciais de Portugal no Oriente. Com o fracasso nas lutas, o enfraquecimento dos reis etíopes após 1540, e a conseqüente frustração dos projetos portugueses, este reino cristão permaneceu no imaginário europeu alimentado a relação que se estabelecerá com os negros originários de outros pontos da África⁵². Com um Cristianismo que precede inclusive ao europeu,

50- Cidade da Etiópia que, segundo o padre Alvares, teria sido câmara e estância da rainha de Sabá quando levou os camelos carregados de ouro ao rei Salomão. Ver: Alvares, *Verdadeiras Informações das Terras do Preste João das Índias...*, p. 87.

51- CASTANHOSO, Miguel de. *História das Cousas que o mui esforçado capitão D. Cristovão da Gama fez nos reinos do Preste João com 400 portugueses que consigo levou*, Portugal: Publicações Europa-América, 1988, p. 51.

52- Segundo Janaína Amado e Luiz Carlos Figueiredo a presença lusitana na Etiópia declinou rapidamente a partir de 1630, quando os missionários estrangeiros foram expulsos do país devido a desentendimentos.

a Etiópia cristã vem ao encontro dos relatos dos apóstolos e primeiros Padres da Igreja, a respeito da expansão da mensagem cristã entre todos os povos. Os europeus modernos viam-se como guardiães desta mensagem, destinada a todos os homens, e agentes do anúncio desta fé, também destinada aos negros. A expansão da mensagem cristã entre os negros ocorrerá, entretanto, projetando a cultura e os valores europeus. Os europeus tendem a identificar como modelo perfeito de vivência do Cristianismo a tradição cristã ocidental, negando qualquer outra tradição cristã, aqui incluída a copta. Assim é que uma ancestralidade negra cristã será construída e compreendida dentro de um modelo cultural ocidental.

Como observamos no relato do padre Alvares, o único modelo de Cristianismo admitido pelos europeus foi o Ocidental que foi projetado, não apenas para o reino etíope, mas também para todas as novas sociedades africanas com as quais os portugueses manteriam contato. No caso do relato do padre Alvares negou-se inclusive a natureza copta do modelo cristão observado na Etiópia, e a singularidade das tradições genuinamente africanas preservadas em seus rituais litúrgicos. Os povos africanos trazidos para o Brasil foram postos em contato com um rico imaginário construído em torno de uma ancestralidade negra cristã. Entretanto, embora a fonte deste imaginário tenha sido o próprio continente africano, seus referenciais foram adaptados a um modelo afinado com a ortodoxia romana, dele extraindo os elementos não identificados com o Cristianismo Latino. O rei cristão etíope foi transformado no lendário Preste João, destinado a aliar-se com o Ocidente na conquista da terra santa. No projeto e imaginário europeu o reino etíope existiu em função das conquistas europeias e para reafirmar a soberanias dos reis católicos europeus sobre os demais povos e do próprio Cristianismo sobre as demais religiões. Da associação da África cristã com a lenda do Preste João, e da ênfase da Igreja no seu ideal salvacionista resultaram os elementos que permitiram a construção e divulgação de uma ancestralidade negra cristã no Ocidente europeu, que foi elemento fundamental da catequese dos negros escravos na colônia portuguesa.

SANTOS NEGROS NA EUROPA

Segundo Vovelle: “A dialética que associa, em uma relação complexa, o surgimento de temas e noções novas entre as elites espirituais, e a sua difusão junto ao povo cristão, não pode ser percebidas, nem em seus avanços, nem em suas inércias, senão através da comprovação prática”⁵³. Ideias, sobre uma ancestralidade negra cristã, nasceram entre a elite espiritual europeia a partir dos primeiros contatos com os povos africanos, e cristalizou-se no discurso religioso a partir da intensificação do tráfico, reforçando a necessidade de conteúdos que produzissem uma aproximação entre os negros e o catolicismo. Antes, porém, a aceitação destas novas ideias, nascidas principalmente no seio da Igreja Ocidental, deveria acontecer entre a população europeia.

A inserção de santos negros no culto cristão está relacionada à construção de um imaginário que insere personagens negros na narrativa bíblica e na história da Igreja. Este imaginário confirmava a crença na universalidade da mensagem cristã, revelada pela presença de outros povos na história do cristianismo. Personagens bíblicos como a Rainha de Sabá, o Eunuco etíope que se encontrou com o apóstolo Felipe tiveram suas origens etíopes destacadas. O contato estabelecido, no século XIV, com o reino cristão etíope, fez destacar a existência e relevância destes personagens bíblicos no imaginário europeu. Lendas construídas em torno do encontro da rainha de Sabá com o Rei Salomão eram representadas em pinturas europeias. Piero della Francesca, pintor italiano, cuja obra é analisada pôr Carlo Ginzburg, produziu uma representação plástica de uma lenda que circulava na Europa a respeito do Santo Lenho, do qual seria feita a cruz de Cristo. Segundo a lenda:

Quando Adão estava morrendo, ele se recorda de que lhe foi prometido pelo Arcanjo Miguel um óleo milagroso que lhe salvaria a vida. O

53- VOVELLE, Michel, *Ideologia e Mentalidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p.45-46.

filho Seth, enviado para buscar o óleo às portas do paraíso, obtém, do anjo, ao contrário, um ramo do qual escorrerá o óleo da salvação, mas não antes de cinco mil e quinhentos anos. Seth retorna para junto do pai e o encontra morto: então planta o ramo sobre sua tumba. Do ramo nasce uma árvore, que Salomão tenta empregar na construção do templo: inutilmente, porque toda vez que o lenho é talhado, resultam pedaços ou muito grandes ou muito pequenos. O tronco foi, então colocado sobre o rio Siloé à guisa de ponte. A rainha de Sabá, vindo visitar Salomão, vê o lenho e tem uma premonição: em vez de pisar nele, ajoelha-se para venerá-lo. Diz profeticamente a Salomão que daquele lenho virá o fim dos hebreus. Para anular a profecia Salomão faz com que o lenho seja enterrado na piscina probática. Mas ele vem a tona, e é empregado para construir a cruz na qual Jesus Cristo seria crucificado [...]”⁵⁴.

A difusão do imaginário relativo a uma ancestralidade negra cristã, pode ser observada a partir da disseminação da presença africana nas iconografias europeias. Embora a lenda do Santo Lenho esteja presente na *Legenda Áurea*, texto relativo aos santos datado de 1264, as primeiras representações de personagens com traços negros datam do século XIV. Num ciclo de afrescos pintados pôr Piero della Francesca, na capela de São Francisco em Florença a partir de 1452, a Rainha de Sabá e um seu serviçal aparecem com cabelos em carapinha, o que remete a sua origem africana, embora os traços do rosto continuem característicos de um branco europeu. As cenas pintadas pôr Piero e pôr outros artistas do século XIV, teriam sido inspiradas pela versão da lenda exposta pôr Jacopo da Varazze na sua *Legenda Áurea*⁵⁵. Acreditamos que ao enfatizarem as características negróides da rainha de Sabá, tais artistas

54- GINZBURG, Carlo, *Indagações sobre Piero: o Batismo, o Ciclo de Arezzo, a Flagelação*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p. 65.

55- Idem, p. 65.

inspiravam-se no imaginário criado em torno do reino cristão etíope recém descoberto pelos europeus. Para os europeus, a rainha de Sabá seria uma ancestral dos etíopes, mãe do primeiro imperador cristão deste reino. Embora esta lenda não apareça no *Flos Sanctorum*, correspondente português da *Legenda Áurea*, a rainha de Sabá sobreviveu no imaginário português de um modo singular pôr descender dela o Preste João, que os reis portugueses do século XV e XVI tanto almejaram encontrar.

Observamos na iconografia europeia modificações que dão conta desta associação entre certas narrativas bíblicas e os negros, enriquecendo o hagiológico a este relacionado. Singular é o caso do rei mago Baltazar, cuja africanização ocorre à medida que aumenta o contato com os povos deste continente. A iconografia refletiu as mudanças no imaginário cristão, verificando-se um enegrecimento do rei mago - anteriormente identificado nas lendas medievais como asiático -, à medida que cresce o contato com a África, e fixa-se a associação entre o Preste João, descendente do rei mago, e os reis etíopes. A pintura anterior ao século XIV, na maior parte da Europa, não parece fazer esta associação entre negros e o rei mago, que também não existiria no imaginário coletivo. O candidato a primeira pintura que traz um rei mago negro data de 1355, encontra-se no Portal de Thann, na Alemanha. Da Alemanha esta tradição segue para Flandres e para a França, aparecendo na Bretanha antes do século XVII. A Itália é o local que apresenta maior resistência. Vemos, pôr exemplo, uma obra de Gentile da Fabriano (1370-1427), encontrada sob o pórtico de um palácio em Florença, onde nenhum dos três reis magos é negro. Na Itália o negro aparecia na cena da Adoração dos Magos como serviçal no cortejo, e não como rei⁵⁶. Em Portugal encontramos duas representações pintadas por Gregório Lopes, ambas da primeira metade do século XVI. Na cena da Adoração do Retábulo do Paraíso, os traços do Rei Mago aparecem fortemente negroides, resultado talvez, de um imaginário já esta-

56- s/a/d, *Curiosités de l'Iconographie Religieuse: Un Faux Nègle, Ecclesia*, nº 81, Dez/1955, p. 150.

belecido e da intensificação do contato com o continente africano através do tráfico. Ignacy Sachs demonstra como se intensifica uma transformação geral na iconografia da Adoração dos Magos no século XIV, onde um dos reis aparecerá negro nas representações, na maior parte da Europa. Sachs confirma o início desta transformação, na Alemanha, em Cologne, onde o culto aos reis magos era mais intenso. Segundo este autor, alguns textos da segunda metade do século XIV referem-se aos três Reis Magos como senhores de três Impérios - o norte da África, a Pérsia e a Arábia. Sachs sugere que ao mesmo tempo em que o reino do Preste João se transfere da Ásia para a África, um dos reis magos muda de cor e torna-se negro. Assim o negro teria sido canonizado na cultura europeia antes mesmo do primeiro contato com o "índio selvagem"⁵⁷.

Ao associar a importante narrativa bíblica que busca relacionar o nascimento do Messias também aos povos gentios, simbolizados pelos reis magos, que teriam seguido a estrela guia em direção a manjedoura onde estava o menino Jesus, fortalecia-se no imaginário coletivo europeu a ideia de uma ancestralidade negra cristã, que funcionaria, inclusive, como uma estratégia de aproximação dentro do projeto de evangelização destes. A "salvação" também era destinada aos negros. As representações que associavam outros povos ao relato bíblico do nascimento de Cristo e da visita dos Magos, confirmam a sobrevivência de uma mentalidade que destaca a Adoração dos Magos, como representativa do ideal de acesso da gentilidade ao Cristianismo, já preconizado por Santo Agostinho, no século IV. Durante a festa da Epifania, em um dos seus sermões, Santo Agostinho apresenta argumentos que confirmariam a ideia de uma gentilidade compreendida nos Reis Magos. A epifania é descrita por S. Agostinho da seguinte forma: "... decorrido 12 dias após o Natal do Senhor vieram os Magos, primícias da Gentilidade, para ver e adorar a Cristo, merecendo não só receber a própria salvação, mas

57- SACHS, Ignacy, *Art et Société: L'image du Noir dans l'art européen, Annales*, 24^o année, juillet - août, n^o 4, 1969, p. 887.

prefigurar a de todas as nações”. O significado da presença de pastores judeus e reis gentios na epifania de Cristo era o da união “de dois muros de pontos diversos... a fim de formar em si mesmo dos dois um só homem novo, estabelecendo a paz”. Os magos seriam “as primícias dos gentios”, reis que simbolizavam os povos pagãos e “dados a superstições”, “... onerados por muitos pecados”, a serem conquistados pelo Cristianismo⁵⁸. A ideia de Crisandade foi concebida nos primeiros séculos do Cristianismo e acompanhou a Igreja Ocidental e as sociedades europeias ao longo de toda a sua trajetória posterior, no que diz respeito ao tipo de relações estabelecidas com outros povos. As representações que circularam na Europa, a partir do século XIV, apresentando um dos reis magos como um negro, revelaram o reconhecimento destes povos gentios africanos como destinatários da mensagem cristã.

DO MARTÍRIO AO CULTO CRISTÃO

Até agora temos falado de reis e rainhas africanos presentes no imaginário cristão europeu. Todos estes personagens apresentam-se no imaginário cristão europeu em período anterior à expansão portuguesa na costa atlântica da África, e escravidão dos negros desta região. Todos os personagens e santos negros presentes no imaginário cristão pré-expansão portuguesa estão de algum modo ligados ao reino cristão etíope. Para os europeus a existência deste reino cristianizado, em época tão remota, era a prova contundente da necessidade de expansão da mensagem cristã a todos os povos. Sua existência confirmava a força desta mensagem destinada a todos os gentios, além de impulsionar novos contatos no continente africano, visando expandir a influência do Cristianismo nele. Assim é

58- Agostinho, Bispo de Hipona *Sermões de Natal e Epifania*, São Paulo: Paulinas, 1959, p. 100-107. Segundo S. Agostinho, epifania é uma palavra grega que significa manifestação. Na tradição cristã ela é usada para identificar a manifestação do Cristo nascido, ocorrendo 13 dias depois do Natal.

que, não apenas autores patrísticos, como Eusébio de Cesaréia, no século III e Santo Agostinho, no IV, mas também padres portugueses como Frei Agostinho de Santa Maria, Manoel Ribeiro Rocha, no século XVIII, e Antônio Vieira, no XVII, remeteram em seus sermões e escritos à Etiópia cristã e a conversão dos negros ao Cristianismo.

Um verdadeiro conjunto de representantes de linhagens reais etíopes, lendárias ou históricas, vão estar na origem do culto a santos africanos. Como a Rainha de Sabá, o Rei Mago Baltazar e o Presbitero João vemos também a o Imperador Elesbão e a Princesa Ifigênia, que ascenderam aos altares europeus, sendo nele cultuados. Assim como o Rei Mago Baltazar, estes dois santos negros receberam culto nas igrejas europeias, datando este culto já da Idade Média. Ambos aparecem na Legenda Áurea, onde suas trajetórias de mártir cristã e rei cristão que luta contra os mouros são narradas. O primeiro teria sido um rei cristão etíope, festejado pela Igreja em 27 de outubro, personagem da resistência aos judeus. Santa Ifigênia teria sido uma princesa etíope mártir do Cristianismo, em período mais remoto.

Conforme narra a sua legenda, Elesbão, contemporâneo do Imperador Justiniano (séc. IV d.C.) e descendente da rainha de Sabá, possuía domínios no Oriente, tendo por súditos os etíopes axumíticos, que formavam uma grande nação situada a oeste do Mar Vermelho. Na vizinhança do seu reino morava a tribo dos Hameritas, chefiada por Dunaan, judeu, que não perdia ocasião de maltratar os cristãos. Embora alertado por Elesbão este líder judeu teria continuado a perseguição aos cristãos, fazendo muitos mártires entre estes. Isto teria obrigado Elesbão a intervir declarando guerra contra Dunaan. Após vencer a batalha, Elesbão teria renunciado a coroa, recolhendo-se no Mosteiro de Abbá Panteleão, para receber o hábito carmelita⁵⁹. Em Portugal, a primeira imagem deste santo foi

59- SANTANA, José Pereira (frei), *Os Dois Atlantes de Etiópia; S. Elesbão e S. Ifigênia, Vida e Obra dos Santos, 1734*. O primeiro volume desta obra, localizada na Biblioteca Nacional, em Lisboa, é um verdadeiro tratado sobre a vida deste santo.

introduzida, juntamente com a de S. Ifigênia, na igreja do Convento do Carmo, em Lisboa, em 1735, a partir de cópias trazidas de um convento na Andaluzia, tornando-se alvo da devoção de inúmeros portugueses leigos⁶⁰. Numa grande ironia do destino o santo era considerado “advogado dos perigos do mar” e também das “boas viagens, pelas que teve felizes em suas expedições”, sendo invocado com frequência pelos portugueses que realizavam a travessia do Atlântico e de outros mares em suas conquistas. S. Elesbão foi para os portugueses a representação de um grande rei, tal qual o Preste João, lembrado pelo sua adesão ao Cristianismo, e como um exemplo do sucesso da Cristandade, que desde os princípios desta religião confirma o cumprimento do seu ideal universalista⁶¹.

No caso de Santa Ifigênia temos algo singular. A sua conversão se dá através do contato como o apóstolo S. Mateus, sendo este o motivo de sua festa ocorrer em setembro, mês em que o apóstolo é cultuado. Era corrente na Europa a ideia de que “onde vivia o homem, aí foi ouvida a palavra dos apóstolos para selar o destino da missão”⁶². Em sua tradução da obra de Eusébio de Cesaréia, autor cristão do século III, Rufino informa que S. Mateus teria seguido para a Etiópia⁶³. Na versão portuguesa da *Legenda Áurea*, o *Flos Sanctorum*, o apóstolo S. Mateus fora recebido em terras etíopes pelo eunuco da rainha Candace. Santa Ifigênia teria sido uma princesa etíope, filha primogênita do rei Egippto, convertida pelo apóstolo S. Mateus, após presenciar o milagre da ressurreição de seu irmão realizado pôr este apóstolo. Recusando-se a casar com um prínci-

60- Idem, p. 317-337.

61- Idem, p. 333.

62- Um exemplo da extensão de tal afirmação dos padres dos primeiros séculos foi a crença de que no Brasil teria estado o apóstolo S. Tomé, cujas pegadas encontradas pelos jesuítas em Itapuã e Paripe confirmariam o contato entre este e os indígenas. Cândido da Costa e Silva, “A Religiosidade do Baiano”. In: *Jornal A Tarde*, Caderno 5, 29.03.1999, p.10.

63- CESARÉIA, *História Eclesiástica*, vol. I..., p. 119, nota 1.

pe pagão, sucessor de seu pai, esta princesa foi morta pôr este⁶⁴. A sua iconografia a apresenta vestida como uma religiosa, tal qual as ordens que passariam a existir na Europa na baixa Idade Média. Mesmo vindos de uma tradição copta nada impediu os europeus de construírem uma iconografia que remete ao modelo cristão latino, incluindo-se aqui as vestes medievais da princesa.

Além de enfatizar o ideal da gentilidade acessível ao cristianismo, o culto a estes santos negros também se caracterizou pelo seu aspecto apostólico de ligação com o Cristo, inspirado por uma fé que o torna mártir. Cultuada na Europa como mártir cristã, e a iconografia de S. Ifigênia na Bahia traz entre seus atributos a palma, símbolo do martírio sofrido⁶⁵. Em suas lendas, S. Ifigênia e S. Elesbão apresentam-se como reis e princesas de linhagens africanas, porém profundamente comprometidos com a causa cristã após terem sido alcançados por ela. Assim escravos ou senhores, aos negros era garantido o acesso ao Deus cristão.

As relações estabelecidas entre os portugueses e os povos africanos explorados a partir do século XV, foram construídas utilizando como base às referências religiosas medievais, de um imaginário europeu que remetia a África cristã etíope. Com base em tais comunidades foram construídos os referenciais que justificariam a busca de uma evangelização do negro no Ocidente latino e o culto a santos negros desenvolvido entre estes. Para cristianizar tais grupos explorados nas colônias portuguesas, foi preciso fornecer a estes uma identidade cristã. Ou seja, elementos que pudessem estabelecer a aproximação e o sentimento de pertencimento em relação a

64- SACRAMENTO, Francisco de Jesus Maria (frei). *Flos Sanctorum ou Santuário Doutrinal que comprehende o extrato, e relação dos Mystérios, e festas, e das Vidas, e obras dos Principaes Santos Martyres, Confessores e Virgens, que annualmente se celebrão na santa Igreja Catholica*, Tomo II, Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, Anno M. DCCC. XVIII, p. 503-4. Tal texto é uma versão portuguesa da Legenda Áurea, importante obra sobre a legenda dos santos que circulou ao longo da Idade Média, na Europa.

65- A palma “prefigura a ressurreição para além da paixão e da morte”, ela remete a “cristãos que, morrendo confiantemente, obtêm a vitória da fé”. Ver: HEINZ-MOHR, Gerd, *Dicionário dos símbolos: imagens e sinais da arte cristã*, São Paulo: Paulus, 1994, p. 270.

instituição religiosa na qual estavam sendo integrados. A experiência religiosa genuína, como foi a vivida nas irmandades negras, não poderia ser fruto de simples imposição, pois ela somente concretiza-se quando o fiel se reconhece como parte do sistema religioso ao qual passa a pertencer. O culto aos santos negros e o contato com as lendas sobre ancestrais negros cristãos cumpriram a função de estimular esta identificação. A preocupação do Clero Católico com a introdução do cristianismo entre os negros deveu-se, por outro lado, não apenas ao interesse de domesticá-lo através da religião, mas à certeza de sua condição de enquanto gentio que era, ser também sujeito da mensagem cristã, a despeito de sua condição escrava.

OS SANTOS NEGROS E A ESCRAVIDÃO AFRICANA

Várias normas encontradas nos escritos de religiosos da expansão e colonização portuguesa, que tratam tanto da obediência escrava quanto da piedade exigida dos senhores, foram heranças do pensamento cristão referente à escravidão, construído no período medieval. A aplicação e disseminação destas ideias entre as sociedades cristãs europeias ocorreram devido aos inúmeros concílios organizados pela Igreja visando a normatização das relações escravistas nestas sociedades. Com a expansão portuguesa, novos textos vão associar a escravidão africana praticada pelos europeus ao pensamento cristão sobre a escravidão. Tratava-se de uma tentativa de impregnar a escravidão moderna de valores construídos no período medieval ou assimilados do Direito Romano. Tais obras ajudaram também a legitimar a prática escravista na sociedade colonial, buscando justificá-la a partir dos textos de concílios e de doutores da Igreja.

As ideias cristãs sobre a escravidão aparecem nas discussões em torno da legitimidade da escravidão e do tráfico Atlântico, desenvolvidas entre o Clero Católico. Assim é que, no Brasil colonial, os padres Antônio Vieira, Jorge Benci e Antonil apontavam a necessidade do trabalho na vida do escravo, acrescentado à obrigação

moral do senhor para com o sustento espiritual e físico dos servos, além da ação punitiva - o castigo -, normatizado desde o Direito Romano e aperfeiçoado nos concílios eclesiais, visto como meio de impor a disciplina. Estas ideias estiveram presentes no discurso destes diferentes religiosos, revelando a mentalidade que predominou entre o Clero Católico.

As influências do pensamento cristão sobre a escravidão podem ser projetadas também através do incentivo ao culto a dois santos negros pertencentes à modernidade: S. Benedito e S. Antônio de Categeró, ambos com trajetórias de vida marcadas pela escravidão e pelo exercício da obediência e caridade cristã. Numa sociedade cristã que busca justificar a sua prática escravista, estes santos são apresentados para os escravos como modelos ideais da resignação e humildade deles esperada pelos seus senhores e pela Igreja. Segundo Stuart: "Na Bahia do século XVIII observamos tanto uma discordância quanto uma acomodação entre os dois [idioma da escravidão e idioma das relações espirituais]. O idioma da escravidão foi dominante, mas o idioma das relações espirituais tinha a sua influência"⁶⁶. Acreditamos que muitas vezes ocorreu uma interpenetração entre ambos, como pode ter ocorrido no culto a estes santos.

O culto à S. Antônio de Categeró e à S. Benedito destacou-se no Brasil colonial, em especial o do último, que atingiu uma imensa popularidade. Destacamos aqui estes dois que se unem por um passado comum com lendas marcadas pela escravidão, e pelo fato de tornarem-se dignos do culto católico por representarem o ideal de obediência, humildade e renúncia que se esperava de pagãos convertidos ao cristianismo. Segundo sua lenda, S. Benedito nasceu numa aldeia perto de Messina, na Sicília, sendo filho de pais escravos africanos convertidos ao cristianismo. O santo teria nascido liberto devido a uma promessa feita aos seus pais, de liberdade para o seu

66- SCHAWRTZ, Stuart, *Purgando o Pecado Original*, in João José Reis (org.). *Escravidão e Invenção da Liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 59. Neste artigo o autor analisa as relações de compadrio no Recôncavo baiano.

filho mais velho. Aos 21 anos S. Benedito tornou-se eremita, e aos 38 anos ingressou na ordem dos Frades Menores de Observância, franciscana, seguindo a determinação do Papa Pio IV que obrigou os eremitas a dispersarem-se ou ingressarem em ordens religiosas. Na ordem ele foi recebido como irmão leigo, exercendo a função de cozinheiro, depois guardião do convento de S. Maria, em Palermo, além de vigário do convento e mestre dos noviços, retornando novamente a função de cozinheiro. Em vida, diz a lenda, o santo era assediado devido aos inúmeros milagres a ele atribuídos. Morreu aos 63 anos, em 1589, sendo canonizado somente em 1807⁶⁷.

Santo Antônio de Categeró conheceu ele mesmo, ao contrário de S. Benedito, a escravidão. Ele teria nascido em Barca, na Cirenaica, norte da África, pelo ano de 1490, sendo educado como muçulmano. Aprisionado, foi levado para a cidade de Ávola, na Sicília, onde passou a servir como escravo doméstico. Os testemunhos recolhidos em seu processo, necessário para a sua canonização, enfatizam a sua condição de escravo obediente, convertido ao cristianismo, tendo sido catequizado pelo seu próprio senhor, proprietário de terras em Ávola. Aos 38 anos, dado como parte do dote de uma das sobrinhas de seu dono, S. Antônio segue para Noto, vivendo como pastor de ovelhas. Ali, recebendo a liberdade, o santo teria continuado a servir voluntariamente ainda por mais quatro anos, partindo então para tornar-se terceiro franciscano e eremita leigo, morrendo em 14 de março de 1550⁶⁸.

67- *Vida dos Santos de Butler*, vol IV, Petrópolis: Vozes, 1984, p. 48-49. Esta obra foi publicada pela primeira vez em 1756-59, foi revista em 1926-38 por Herbert J. Thurston, S. J. e em 1956 por Herbert Thurston e por Donald Attwater.

68- GUASTELLA, Salvatore, *Santo Antônio de Categeró: sinal profético do empenho pelos pobres*, São Paulo: Paulus, 1986. Embora esta seja uma obra de caráter confessional o autor remete a documentação guardada em arquivos italianos, que refere-se a vida do santo. Utiliza como referência principal a obra *Vida y milagros del hermano Antônio de Calatagerona, santo negro de la Tercera Orden, colegida de tres procesos autenticos, y de noventa testigos jurados*", escrita por Antônio Daça, em 1610, in Marco de Lisboa, "Cronica Geral de Nuestro Padre S. Francisco y su Apostolico Orden", parte IV, livro 3º, 155-168. Impressa em Valladolid (Espanha), em 1611.

Embora não fosse escravo, S. Benedito teria assumido uma condição servil ao longo de toda a sua vida. S. Antônio havia sido libertado para seguir a sua vocação religiosa. Obediente, foi defensor intransigente de seus donos, permanecendo ao lado destes, mesmo após a libertação. Ambos permanecem religiosos leigos, e tal qual outros santos latinos, teriam se destacado pela humildade e dedicação aos oprimidos. Não são doutores, são servos. Cultuados na colônia, tais santos tiveram estas virtudes destacadas, por certo, em muitos sermões pregados aos pretos devotos destes santos na colônia, admoestados a seguir o exemplo de seus santos patronos, tornando-se servos leais e obedientes. O culto a S. Benedito e a S. Antônio de Categeró, santos negros da modernidade, remete a escravidão africana, em tal período já em plena ascensão - século XVI⁶⁹. O culto a S. Ifigênia, S. Elesbão e ao rei Baltazar, embora remetesse ao ideal salvacionista cristão estendendo-o aos negros, estaria longe de ser modelo de inspiração da resignação e submissão escrava. Tais modelos, todos de origem nobre, foram retirados da Antiguidade cristã e assimilados ao culto europeu durante o final da Idade Média tempo em que os portugueses ainda não haviam iniciado o tráfico no Atlântico.

Entre os princípios que orientaram a doutrina da Igreja com relação à escravidão estão: o da caridade cristã que propõe a moderação no tratamento dos escravos, e a da obediência escrava. Tais princípios foram disseminados de diferentes formas através da ca-

69- Outros escravos vindos do continente africano nos séculos posteriores teriam entrado para ordens religiosas. Temos o exemplo da princesa africana Teresa Tshikaba, originária da Costa do Ouro, no Golfo de Guiné. Segundo sua biografia teria nascido em 1676, sendo capturada e levada para a Espanha, ainda jovem, onde permaneceu escrava dos marqueses de Mancera que cuidaram da sua doutrinação cristã. Em novembro de 1703 teria recebido o hábito de terceira dominicana no convento de Sta Maria Madalena da Penitência, em Salamanca, passando a chamar-se Sórora Teresa Juliana de Santo Domingo, vindo a falecer em dezembro de 1748. A primeira edição de sua biografia data de 1752, e a segunda de 1764, sendo escrita pelo seu confessor D. Juan Carlos Pan y Agua. Ver: Soror Maria Eugenia Maeso (dominica), *Tshikaba, La Princesa Núbia*. Salamanca: Dominicas Duenas, 1985.

tequese dos escravos, e o culto a estes dois santos negros refletiu aspectos da doutrina escravista cristã. São Benedito e Santo Antônio de Categeró reforçam a ideia da obediência cristã dos escravos, e vêm para enfatizar o papel do negro integrado a Cristandade que consiste no de servo obediente.

A condição da escravidão deve ser entendida no contexto de uma teologia que remete ao exercício do livre arbítrio humano e da soberania da vontade divina. Para os cristãos o exercício do livre arbítrio consistia numa abdicação desta liberdade finita por obediência aos desígnios do Deus cristão, de quem provinha a liberdade infinita⁷⁰. Aplicando esta doutrina à questão da escravidão africana, verificamos que o Clero colonial insistia em ser esta, fruto de uma vontade divina estabelecida para a vida do escravo. Como nos lembra Felipe de Alencastro, os jesuítas acreditavam que, “nas esferas do mercado Atlântico, a mão invisível de Deus conduzia o africano para o resgate eterno no Brasil”⁷¹. Pela escravidão, estes adquiriam a liberdade do pecado, ou seja, do seu paganismo, para exercitar a obediência ao Deus Supremo. Pois, “nenhuma liberdade finita pode ser mais livre de restrições que o consentimento para que seja exercida a infinita liberdade”⁷².

No Sermão XIV, pregado aos pretos de uma Irmandade do Rosário, em 1633, Antônio Vieira faz um lamento em favor da escravidão: “Oh, se a gente preta tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem quanto deve a Deus, e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativo e desgraça, e não

70- PELIKAN, Jaroslav, *Maria através dos séculos: seu papel na história da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p.123. A obra de Pelikan consiste num estudo sobre a continuidade e o desenvolvimento do culto a Maria em várias culturas, na perspectiva da longa duração. Citando Von Balthasar, Pelikan lembra que, na doutrina católica sobre a obediência, Maria foi considerada “o supremo exemplo de ‘liberdade finita’... permitindo que a ‘liberdade infinita’ de Deus fosse exercitada na Anunciação”.

71- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Videntes: formação do Brasil no Atlântico Sul – séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 183.

72- PELIKAN, *Maria através dos séculos...*, p. 123.

é senão milagre, e grande milagre!”⁷³. Como um voto de gratidão, o escravo era “persuadido”, não coagido, a “optar” pela obediência, aceitando o seu destino de cativo. Porque a ação da graça de Deus só poderia ser entendida dentro do exercício do livre arbítrio do homem, sendo necessário que houvesse uma voluntária decisão de obedecer. Assim é que muitos jesuítas no Brasil colonial insistiam na necessidade de catequizar os escravos, tornando-os cristãos, para que pudessem exercer a “liberdade de obedecer”. Assim, a estes caberia suportar com paciência sobrenatural sua condição, sem poder aproveitar-se de nenhuma ocasião para recuperar a liberdade.

A obediência “a inquestionável autoridade de Deus, à qual a raça humana e qualquer pessoa deveria ser submissa”,⁷⁴ também deveria estimular os senhores ao exercício da caridade cristã, pois duros castigos e outros instrumentos de coação eram contrários a esta vontade divina. Estes optariam pela liberdade infinita, ao abrir mão do seu direito exclusivo de senhores - que lhe dava plena autonomia no tratamento dos escravos -, em função do exercício da caridade cristã para com estes, reconhecidos como sujeitos da mensagem cristã a quem deviam o respeito como iguais participantes do corpo de Cristo, a Igreja. O princípio de caridade, fundado na mensagem de Cristo, enfatiza a libertação espiritual do homem e fundamenta-se na doutrina de Paulo - na verdade, numa reinterpretação dos textos paulinos, feita pelos pais do pensamento cristão -, a respeito da igualdade, no que toca ao espiritual, do senhor e do escravo batizado e a igual dependência de um e de outro de Deus, que não põe distinção entre eles. Como enfatizava Paulo na sua carta aos gálatas “Pois todos sois filhos de Deus mediante a fé em Cristo Jesus... dessarte, não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto... porque todos vós sois um em Cristo Jesus”⁷⁵. Na Bahia

73- VIERA, Antônio (padre), *Sermão XIV*. In: Obras Escolhidas, prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade, vol. XI. Sermões (II), Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1954, p. 26-27.

74- PELIKAN, *Maria através dos séculos...*, p. 120.

75- Referências bíblicas: Gálatas 3:27-28; Efésios 6:5-9

colonial, Antônio Vieira reitera o ensino paulino, lembrando aos senhores presentes por ocasião da pregação do sermão XIV que “não cuidassem os que são fiéis e senhores que os pretos, por terem sido gentios e serem cativos, são de inferior condição... E como todos os Cristãos, posto que fossem gentios e sejam escravos, pela fé e batismo estão incorporados em Cristo e são membros de Cristo...”⁷⁶.

O Clero colonial buscou, em seus escritos e determinações, normatizar o tratamento dos escravos dentro dos princípios da caridade cristã. Além dos escritos de Antônio Vieira e Jorge Benci, resultados de sermões pregados a senhores e escravos na sociedade colonial, o texto das Constituições Primeiras do Arcebispado, que apresenta 40 títulos referentes ao tratamento dispensados aos escravos, também se apresenta impregnado desta doutrina. Escrevendo em 1711, Antonil também faz dura crítica aos senhores de escravos e recomendações quanto ao cuidado com a doutrinação e bem estar dos escravos⁷⁷.

Em sua obra *O Trato dos Viventes*, Luís Felipe de Alencastro remete-nos para um importante aspecto desta questão. Segundo este autor a atuação dos jesuítas foi fundamental para a inserção de um projeto evangelizador nos domínios coloniais. A participação da Companhia de Jesus teria sido decisiva na disseminação dos argumentos que justificariam a escravidão africana, e principalmente o tráfico Atlântico, como resultados dos desígnios divinos. Os jesuítas sinalizaram para a importância do comércio negreiro como “elo fundamental da inserção da África no mercado mundial”, e sustentáculo do Império Português, através do qual as almas dos negros poderiam ser remidas pela escravidão na América, pois de outra forma “se perderiam no paganismo dos sertões africanos”⁷⁸. Tra-

76- VIEIRA, *Sermão XIV...*, p. 20.

77- Kátia Mattoso também aborda a questão da prática da caridade cristã entre os senhores para estimular a obediência escrava. Ver: MATTOSO, Kátia de Queirós, *Ser Escravo no Brasil*, 3ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 107-117.

78- ALENCASTRO, *O Trato dos Viventes...*, p. 178.

tando da questão da caridade cristã, Alencastro também remete a participação jesuítica na disseminação desta doutrina. Assim: “Definido o fundamento doutrinário do negócio negreiro, cabia explicitar os deveres evangélicos do senhor de escravos, responsáveis pela reinserção social do africano no território cristão ultramarino”⁷⁹. Embora Alencastro não aborde a questão da igualdade entre senhores e escravos diante da Igreja, operada pela inserção destes na comunidade cristã, ela está implícita na doutrina disseminada pelos jesuítas. Vieira, Benci, Antonil e outros encarregaram-se de lembrar aos senhores a doutrina cristã sobre a escravidão. Inclusive entre outras ordens religiosas, também escravocratas.

Mesmo após a expulsão dos jesuítas em 1759, verificamos a permanência desta doutrina entre o clero brasileiro. Em meados do século XVIII, Manoel da Rocha escreve o *Etiópe Resgatado*, obra marcada pela Ilustração, cujas ideias são trazidas ao Brasil pela administração pombalina. No final do século o Bispo de Pernambuco, Azeredo Coutinho, escreve uma obra em defesa do tráfico africano. Em ambas as obras, vão abundar argumentos jurídicos, mas ainda assim elas insistem na ideia de Cristandade que abriga também os negros cristianizados, consistindo num projeto cristão que não anula a escravidão, mas que busca conferir igualdade de direitos, no plano espiritual, ao negro escravo batizado. Tais princípios foram utilizados dentro de um processo de acoplação entre a proposta universalista da Igreja e a proposta expansionista dos Estados nacionais europeus. Citando as Bulas papais do século XV que aprovaram o comércio de escravos africanos, Azeredo Coutinho diz que tais atitudes foram tomadas “por se achar ser este comércio o meio de se introduzir a nossa santa religião entre aquelas nações bárbaras ou, ao menos, salvar muitas almas que, aliás, seriam perdidas no centro do gentilismo”⁸⁰.

79- Idem, p. 185.

80- COUTINHO, D. José Joaquim da Cunha de Azeredo, *Concordância das Leis de Portugal e das Bulas Pontificiais...*, p. 20. Entre as Bulas citadas estão a do papa Nicolau V, de 06/01/1454; de Calixto III, de 03/03/1455; de Xisto IV, de 21/06/1481; e de Leão X, de 03/11/1514.

Uma resposta a este "bombardeio" ideológico pode ser identificada na integração dos negros escravos em uma irmandade católica. Esta atitude pode muitas vezes ser também identificada como um indício da adaptação destes negros às regras desta sociedade colonial e cristã. E a principal regra foi: era possível ser irmão, sem deixar de ser escravo. Durante o período dos levantes ocorridos em Salvador, nas primeiras décadas do século XIX, o Estado Português, aprovou inúmeros compromissos de irmandades negras, ao mesmo tempo em que reprimia duramente os negros revoltosos⁸¹. De um lado temos a repressão aos revoltosos que se recusavam a aceitar a escravidão. Do outro, um estímulo ao crescimento das irmandades, que agremiavam negros que, no geral, buscavam adaptar-se as regras da sociedade cristã colonial. Isto não impediu, porém que os negros buscassem todas as formas possíveis de acesso à liberdade, o que implicou inclusive na reinterpretação das ideologias propostas pela elite escravista. Em 1799, a Rainha de Portugal, D. Maria I, em carta ao Governador da Capitania da Bahia, manda que este remeta ao Administrador Geral da Alfândega a carta em que trata sobre "a facilidade com que os irmãos de S. Benedito defendem perante o mesmo administrador, os pretos e mulatos fugidos de seus senhores para evitar os abusos praticados"⁸².

Várias atitudes adotadas por membros negros de irmandades, levam-nos a sugerir que estes haviam compreendido e aplicado à ideia de igualdade com os seus senhores no plano espiritual, veiculada pela Igreja Católica. Dentre os documentos produzidos por irmandades no século XVIII alguns são requerimentos feitos a

81- Ver documentos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Setor de Manuscritos, todos microfilmados. Dentre eles: Ordem régia, Lisboa, 20/10/1803, Mic. MS 512 (58), Doc. n° 812; Parecer do Conde da Ponte, Bahia, 2/11/1807, Mic. MS 512 (60), Doc. n° 911; Ordem régia, Lisboa, 6/10/1807, Mic. MS 512 (60), Doc. n° 910; Representação a S. A. R, Bahia, 10/04/1814, Mic. MS 512 (62), Doc. n° 1107.

82- Carta de S. M. Rainha de Portugal, ao Governador da Capitania da Bahia, referente a vários assuntos..." Palácio de Queluz, 03/08/1799. APEB (Arquivo Público do Estado da Bahia), *Seção colonial e provincial*, Setor de Microfilmes, vol. 88, doc. 04, [filme 002].

autoridades civis e religiosas, em especial ao rei português. Em tais circunstâncias estes irmãos agem como súditos do rei cristão, convocado para intervir contra as injustiças dos brancos, em especial dos padres. Muitos conflitos foram resolvidos de forma favorável aos negros dentro do espaço religioso, onde teoricamente negros e brancos eram equiparados. Esta igualdade no plano religioso era o argumento usado pelos confrades negros para reivindicar seus direitos, e adquirir autonomia.

Em 1708, os escravos da Irmandade do Rosário da rua João Pereira sentiram-se ofendidos pela não permissão do Reverendo Prior da Santa Sé de procederem ao acompanhamento do esquife do falecido e "amado Gaspar Miz, escravo de Luiz Mendes de Morais", membro da irmandade, juntamente com o reverendo que haviam escolhido. Em tal petição, entregue a Câmara Episcopal, os irmãos exigiram o fim dos poderes do Prior da Sé para nomear os acompanhantes para tais cerimônias, permanecendo o capelão da irmandade com essa função⁸³. Embora aqui esteja em jogo a questão de para quem vai a esmola dada em tais ocasiões - que poderia ser a preocupação do Prior da Sé -, é importante observar que o falecido é um escravo e os irmãos do Rosário exigem para o seu enterro todas as prerrogativas de um cristão comum. A escravidão não era considerada um obstáculo ao tratamento igual no momento da morte. A ideia de igualdade espiritual está presente aqui numa situação que por certo repetiu-se em várias outras ocasiões, extrapolando os limites dos sermões pregados por Jorge Benci e Antônio Vieira. Rotineiramente, os negros batizados e membros de irmandades davam mostras de terem incorporado tal conteúdo.

Os membros de irmandades negras querem para si todas as prerrogativas de uma irmandade comum. É o que solicitam ao rei português, os irmãos de Santa Ifigênia, do convento de São Francisco. Embora sejam:

83- Petição entregue na Câmara Episcopal ao seu escrivão em 13.11.1708, pelos Juizes e mais irmãos da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos pretos desta cidade. Cúria Metropolitana de Salvador, Caixa 161, Doc. 02.

[...] pretos ingênuos, e na parte maior vivem sujeitos a escravidão, e dos mais que dela se ligam... se vendo no fim da vida se acham muitos deles indigentes, e escravos, que não tem com que por morte sejam sepultados com modéstia, e competente decência, e como pede a fé com que devem crer [...] ⁸⁴.

Tais irmãos insistem no seu direito de possuir um ataúde ou esquife perpétuo, necessário ao funeral cristão e decente. Remetendo a concessão de esquife de uso perpétuo feita aos irmãos de São Benedito, do mesmo convento, os de Santa Ifigênia argumentam serem igualmente dignos de tais privilégios espirituais. Mesmo aceitando o papel de escravo, o negro cristão acrescenta também o de irmão, enquanto membro do corpo de Cristo, e da Cristandade católica. Isto o faz reivindicar direitos ligados ao ideal da fraternidade cristã, que o leva inclusive a insistir no tratamento igual em momento importante da vida humana, como o era o da morte, e também aos ligados a prática da religião, na conquista de autonomia em relação à interferência dos brancos.

As tensões não desapareceram na sociedade colonial, e os pretos buscaram sempre o máximo de autonomia possível. Isto é o que verificamos com relação ao episódio narrado durante a reformulação do compromisso da Irmandade de S. Benedito, do convento de S. Francisco. No primeiro compromisso, de 1730, teria ficado determinado que o escrivão e o tesoureiro da irmandade seriam brancos por "não saberem [os pretos] ler, escrever e contar". Entretanto em 1789, os negros pretenderam modificar tal critério, pois segundo eles "a iluminação do século [nos] tem feito inteligentes, da escrituração, e contadoria" não mais justificando a atribuição destas aos brancos principalmente porque estes agiam "revoltando-se contra os pretos, e fazendo-se despóticos no exercício dos seus cargos, e tratando-os com desprezo". Os negros decidem no-

84-"Requerimento do Juiz e Irmãos da Irmandade de Santa Ifigênia dos Homens Pretos da Bahia". s. a., s.d. (séc. XVIII), Biblioteca Nacional, RJ, Manuscritos, cód. 713, II - 33, 24, 38.

meiar para escrivão e tesoureiro “os crioulos e os de mar afora” que se revezariam nestes cargos. A petição dos negros e uma documentação de contestação dos brancos foram dirigidos à rainha de Portugal, Dona Maria, que após consulta aos seus conselheiros e ao governador colonial, dom Fernando José de Portugal, emitiu parecer favorável aos negros⁸⁵.

Ao analisar este documento, João Reis enfatiza os elementos políticos implícitos nesta decisão real, que resultaria da relação soberano/súdito, pois os negros "... eram também vistos como súditos passíveis de serem protegidos pelo Rei..."⁸⁶. Sugerimos que não apenas por serem súditos, mas por fazerem parte da Igreja, da qual o rei de Portugal era o padroeiro nos domínios portugueses, é que os negros alcançaram êxito neste conflito. À frente da Mesa de Consciência e Ordens, instância que tratava dos assuntos religiosos do reino, a rainha Maria decidiu-se em favor dos negros com base em critérios que os tornava - negros e brancos – equiparados no plano religioso, exercendo assim o seu senso de justiça em favor dos últimos. O elemento que orienta esta decisão política foi construído dentro da religião cristã. A condição de súditos advinha da adesão ao cristianismo. Nestas circunstâncias, a comunidade cristã, enquanto comunidade espiritual, sob a guarda do rei português, acabou por ser o espaço onde aconteceram muitas das vitórias dos negros, em busca de mais autonomia na sufocante sociedade escravista em que viviam. Os reis portugueses e o Clero colonial impunham, porém, limites a esta igualdade. Para tal, a aceitação da legitimidade da escravidão era critério fundamental, assim como da alforria como mecanismo único para obter a liberdade.

O episódio da destruição do Quilombo de Palmares, no século anterior, demonstra que os negros obtinham proteção real - simbolizando também a da própria Igreja -, principalmente devido a sua

85-REIS, João José, *Identidade e Diversidade Étnica nas Irmandades Negras no Tempo da Escravidão*, *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 2, nº 3, 1997, p. 23-24.

86- Idem, p. 24.

condição de cristãos escravos. Aos negros que, como os quilombolas de Palmares, optaram pela vivência de um cristianismo fora das regras propostas, foi negado o direito aos sacramentos cristãos. Ronaldo Vainfas lembra uma carta enviada pelo Padre Antônio Vieira, em 1691, para Lisboa. A carta seguia em resposta a uma consulta feita pelo governo colonial que solicitava o seu parecer sobre a sugestão de um religioso italiano de ir a Palmares para catequizar os seus moradores e convencê-los a renderem-se ou fazer nova tentativa de acordo. Segundo Vainfas, o jesuíta parece sugerir a impossibilidade de administração dos sacramentos ou doutrina para rebeldes, revelando que a catequese só faria sentido se fossem escravos⁸⁷. A recusa dos moradores de Palmares em aceitar a condição legal da escravidão levou a Igreja a rejeitar-lhe a assistência espiritual e o rei a autorizar a sua destruição.

A ESCRAVIDÃO E A CATEQUESE VISUAL

Dentro da esfera das irmandades busca-se construir uma identidade católica negra através do estímulo a uma catequese visual que explora a imagem de santos com a mesma cor da epiderme. Nesta identidade católica está incluído o papel servil e submisso atribuído ao negro na sociedade cristã, e escravista, na qual estava sendo inserido, representado na trajetória de santos como S. Benedito e S. Antônio de Categeró.

Segundo Frei Jaboatão o culto a São Benedito já estava bem difundido na colônia desde o século XVII. Ele nos informa que "Não há cidade, vila, paróquia ou lugar aonde esta gente não tenha igreja sua, consagrada à Senhora com o título do Rosário... e que nestas igrejas não dedique altar próprio ao seu São Benedito, com confr-

87- VAINFAS, Ronaldo, "Deus contra Palmares: representações senhoriais e idéias jesuíticas", in João José Reis e Flávio Gomes, *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p.78.

ria e irmandade sua"⁸⁸. A irmandade de São Benedito do convento de São Francisco em Salvador teria sido, tal qual outras existentes nos demais conventos franciscanos da colônia, uma iniciativa dos domésticos e escravos dos mesmos, embora com a concorrência de irmãos e pretos de fora.

Entre os franciscanos, ordem religiosa responsável pela disseminação do culto a S. Benedito na colônia, a escravidão foi uma prática usual. Consta no livro de receitas e despesas a venda de um escravo enviado como esmola para o convento de Salvador pelo rei d'Agomé, através de seus embaixadores que ali estiveram hospedados entre 29 de novembro de 1810 e 31 de janeiro de 1811. Em retribuição ao presente recebido, foi enviada ao rei uma imagem de S. Benedito, juntamente com uma de S. Francisco, fundador da ordem⁸⁹. Os objetivos de tais visitas eram o tráfico de escravos desenvolvido entre este reino africano e a Bahia, sendo significativo que uma imagem do santo escravo tenha sido dada. O convento possuía uma senzala desde o século XVIII e, em 1817, foi construída uma capela para devoção exclusiva dos escravos, sob a invocação de N. Sra. da Conceição, invocação significativa para os franciscanos. Este período coincide com a decadência no número de religiosos - iniciada em 1759, com a interdição no recebimento de noviços -, e a necessidade de introduzir mais escravos no convento para executar as tarefas de manutenção diária do seu espaço físico, antes feitas por irmãos leigos. Em 1792, o convento de Salvador possuía 65 religiosos e 80 escravos⁹⁰.

88- JABOATÃO, *Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Crônica dos Frades Menores da província do Brasil...*, p. 91.

89- "Livro de Contas da Receita e Despesa deste Convento de N. S. Francisco da Cidade da Bahia, Casa Capitular desta Província Franciscana da Brasil. Desde 1790 até 1825 em que se concluiu e findou", fl. 175v- 178v. Arquivo Histórico do Convento de São Francisco.

90- ALMEIDA, Marcos Antônio, *Mudança de Hábito: papel e atuação do Convento de S. Francisco de Salvador (1779-1825)*, Dissertação de Mestrado em Teologia Dogmática, Faculdade de Teologia N. Sra. da Assunção, São Paulo, 1994, p. 154.



6. Capela dos Escravos do Convento de S. Francisco, em Salvador.
Foto: Lázaro Menezes (SSA / 2000).

No tratamento dos escravos os irmãos do Convento de S. Francisco não se descuidaram dos três elementos tão enfatizados pela tradição cristã: pão, doutrina e castigo. Os escravos doentes eram tratados na enfermaria, e o livro de receitas e despesas registra compra periódica de alimentação e vestes para os escravos. Na igreja do convento franciscano de Salvador, funcionou não apenas a

irmandade de S. Benedito, como a de Santa Ifigênia, como já vimos em outros capítulos deste trabalho, mas ele alcançou uma popularidade muito maior que a da santa na colônia.

Santo franciscano, S. Benedito esteve presente em todos os lugares onde a ordem atuou. Entre as alfaias da missão franciscana do Senhor Bom Jesus da Vila de Jacobina, de índios paiaiás, em 1739, consta uma imagem de barro deste santo, revelando o alcance da sua devoção⁹¹. Numa sociedade escravista, é bastante sugestivo que uma ordem religiosa ajudasse a popularizar exatamente um santo de epiderme escura e de trajetória servil. Ele foi à síntese da visão cristã sobre a escravidão e melhor exemplo os franciscanos não poderiam ter usado para ilustrar a sua própria prática escravista e a de toda a sociedade colonial.

Contudo, não se pode desconsiderar a polissemia dos significados atribuídos à devoção. A popularidade conquistada por S. Benedito entre os negros deve-se, acreditamos, a outros fatores, dentre os quais a ênfase já no período colonial no seu poder taumaturgo, em especial em Portugal. Conforme nos informa o frei Ugo Frágoso, as relíquias do santo teriam sido levadas para Portugal em 1606, devido à imensa popularidade alcançada pelo santo naquele país ainda em vida, ficando ali exposta para visitaçãõ da população a ele devota⁹². Encontramos na Bahia um colono português, Luiz Ferreira Pereira, natural do Porto, que em 1623, narra um milagre alcançado através da imagem de S. Benedito da Igreja de S. Francisco, colocada no altar de S. Antônio e que teria sido levada a casa de João de Araújo, onde hospedou-se, ali permanecendo durante uma noite, com autorização do guardião do Convento. Segundo ele sua devoção ao santo iniciou-se ainda em Portugal, onde teria sido mordomo do santo, na cidade do Porto, onde havia "dado a sua imagem para muitas necessidades, e doenças, e havendo-lhe feito muitas festas"⁹³. Pouco a pouco dissociado dos franciscanos, o culto ao santo adquire vida

91- Idem, p. 109-110.

92- Arquivo Histórico do Convento de São Francisco de Salvador, Manuscritos de Frei Ugo Frágoso (OFM).

93- JABOATÃO, *Novo Orbe Seráfico Brasílico...*, p. 91.

independente no imaginário popular. E as irmandades de negros tiveram particular participação neste processo. Dentro da devoção popular do mundo português São Benedito parece ter semeado relativo prestígio devido aos inúmeros pedidos atendidos. Este aspecto da



devoção teria sido capaz de aumentar o prestígio do santo entre os negros, tornando-o motivo de orgulho e veneração. A penetração deste santo no imaginário popular foi intensa conforme atesta a tradição oral recolhida pelos cronistas do século XIX e XX⁹⁴.

Em Salvador, algumas igrejas apresentam altares laterais dedicados a São Benedito. Há altares a ele dedicado, e de especial beleza, na igreja da Conceição da Praia, na de Santana, na do Rosário dos Pretos do Pelourinho e na do Convento de São Francisco.

7. Altar de S. Benedito na Igreja de N. Sra. da Conceição da Praia, em Salvador. Foto: Lázaro Menezes (SSA / 2000).

94- A devoção ao santo aparece em: Mello Moraes Filho, *Festas e Tradições Populares do Brasil*, Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1979 (descreve festa em Lagarto, Sergipe); João da Silva Campos, *Procissões Tradicionais da Bahia*, publicação do Museu da Bahia, número 01, 1941 (descreve festa em Salvador, Bahia). Além disto a devoção e a festa ao santo sobrevive com força em várias cidades do interior baiano até os dias atuais, como exemplo citamos Cairú e Jacobina, ligada a diferentes manifestações culturais populares.

Tais imagens datam provavelmente do século XVIII, mas existem outras que fizeram parte das alfaiais de Irmandades do Rosário dos Pretos. Data de 1730 o primeiro compromisso da Irmandade de S. Benedito do convento de S. Francisco, em Salvador, embora a imagem já existisse e recebesse culto desde pelo menos 1623, quando é citada pelo frei Jaboatão. Esta irmandade parece ter sido bastante importante e isto pode ser verificado pelos seus gastos para a festa anual do santo. Conforme o livro de despesas do convento, entre 1790 e 1825, a irmandade realizou a festa rigorosamente em todos os anos, dando esmolas sempre acima de 50\$000 para a sua realização⁹⁵.

Consta em 1807 a solicitação do parecer do Conde da Ponte, então governador da Bahia, para a aprovação do compromisso da Irmandade de São Benedito, da capela de N. Sra. do Rosário de Itapagipe⁹⁶. Não sabemos se este foi o primeiro compromisso da irmandade, provavelmente não, entretanto, este é indício para a comprovação da existência de mais uma irmandade dedicada ao santo no período colonial em Salvador. Um documento de 1840, encontrado no Arquivo da Ordem Terceira do Rosário dos Pretos, refere-se a existência de uma irmandade de São Benedito naquela igreja, mas não indica quando esta teria sido iniciada⁹⁷.

Na igreja existem imagens de vários santos negros, datadas do século XVIII, e dentre elas uma de São Benedito, como não se sabe se a imagem pertencia às alfaiais da Irmandade do Rosário não

95- "Livro de Contas da Receita e Despesa deste Convento de N. S. Francisco da Cidade da Bahia, Casa Capitular desta Província Franciscana da Brasil. Desde 1790 até 1825...". Arquivo Histórico do Convento de São Francisco de Salvador. As informações encontram-se registradas para cada ano.

96- "Parecer do Conde da Ponte favorável à pretensão da Irmandade de São Benedito ereta na capela de N. Sra. do Rosário de Itapagipe de que seja confirmado o compromisso da dita Irmandade, Bahia, 2/11/1807". Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, *Seção de Manuscritos*, doc. Microfilmes MS 512 (60).

97- Trata-se de um convite para que a Irmandade do Rosário participe de sua festa. Ver: Arquivo da Ordem Terceira do Rosário, cx 18, doc. 1-B.



8. Altar de S. Benedito na Igreja da Ordem Terceira de N. Sra. do Rosário do Pelourinho.
Foto: Lázaro Menezes (SSA / 2000).

há como saber qual o fim que a destinava, mas seguramente homenagens eram rendidas ao santo por ocasião de sua data festiva. Dentre as mais antigas irmandades de S. Benedito em Salvador, destaca-se a da Igreja da Conceição da Praia, cujo compromisso data de 1684, embora a irmandade somente tenha sido confirmada em 1764. A festa ao santo nesta irmandade compunha-se de missa cantada e pregação na véspera, sendo que três ou quatro dias após, deveria ser realizado um ofício acompanhado de oito sacerdotes com procissão pelo adro da igreja⁹⁸. Tais cerimônias revelam o prestígio da irmandade, que funcionou numa das mais importantes

igreja e freguesia da cidade. Um altar dedicado ao santo pode ser observado, ainda hoje, nesta igreja.

Entretanto a característica de santo escravo, atribuída a S. Benedito, parece nunca ter sido esquecida. S. Benedito aparece no cotidiano popular dando vazão a conflitos enfrentados entre a mentalidade puramente escravista e a tentativas de introduzir uma concepção cristã da escravidão entre os colonos, que equiparava os negros aos seus senhores brancos no plano espiritual. Indignado

98- "Compromisso da Irmandade de S. Benedito da Matriz da Praia, Bahia, 1684", APEB, *Seção colonial e Provincial*, doc. nº 614-2.

com as honras prestadas ao santo por ocasião de uma procissão em seu louvor, Alexandre da Fonseca "... deu um tiro de bacamarte na bandeira do santo, dizendo: o que faz este pretinho à vista de Deus e de todo mundo?...". Tal fato ocorreu no ano de 1762, e foi denunciado ao Tribunal da Inquisição de Lisboa. Segundo o denunciante "... tal gesto blasfemo fora perpetrado com desprezo, opróbrio e irreverência."⁹⁹. Alexandre da Fonseca era um lavrador branco, morador em Cairu, na povoação de Aricoaba, no sul da Bahia, onde tudo aconteceu. Outro fato denunciado ao Tribunal da Inquisição ocorreu em Minas Gerais, em 1797. O cirurgião José de Carvalho de Tojal, chamado para cuidar de um preto escravo teria dito que "preto não tem alma", entretanto outros presentes "lhe replicaram que havia São Benedito". Posteriormente, ele tenta negar más intenções nas suas palavras, argumentando que "fora sem refletir que o dissera, tanto que mandara sacramentar o preto..."¹⁰⁰. O santo aparece em ambos os casos como símbolo da participação dos escravos convertidos na comunidade cristã.

Ao aceitar o seu santo católico, os negros de irmandades buscaram pôr em prática as regras cristãs que diziam respeito à sua igualdade com os brancos, no plano religioso, veiculadas através de seu culto. Os dois fatos descritos acima revelam que mesmo esta perspectiva, não tão ameaçadora quanto a que contesta a legitimidade da escravidão expressa na atitude de negros revoltosos e quilombolas, não era aceita facilmente por senhores brancos. A catequese visual a partir do culto a S. Benedito foi um canal que permitiu a sua persistência e penetração na mentalidade popular. Tais ideias proposta pela Igreja e disseminadas entre os negros cristianizados acabavam frustrando as tentativas dos senhores de impor um "cativeiro perfeito"¹⁰¹. Aqui o importante é destacar como os negros

99- ANTT, Caderno do Promotor, nº 125, fl. 513. In: Luís Mott, "A Inquisição em Ilhéus", *Revista FESPI Ilhéus-Bahia*, Ano VI, nº 10, jul-87/dez/88, 1989, p. 79-80.

100- ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, 134, fl. 44. Esta denúncia é parte das coletadas pelo professor Luís Mott que gentilmente permitiu a sua utilização neste trabalho.

101- Esta expressão foi usada por Robert Slenes em: SLENES, Robert, *Na Senzala uma Flor: esperanças e recordações na formação da família escrava -*

às utilizavam em seu favor, sempre a elas recorrendo em momentos de conflitos, não apenas por vê-las como instrumento de mediação em seu favor, mas por crerem na verdade de tais crenças religiosas. Em todos os casos aqui citados observa-se uma clara intenção do grupo de defender sua dignidade humana, apelando para a fé cristã.

A devoção a S. Antônio de Categeró foi restrita em Salvador e não a localizamos no recôncavo baiano. A única irmandade aqui localizada tem compromisso datado de 1699, e funcionou na matriz de São Pedro. Uma Imagem de S. Antônio de Categeró também pode ser observada em um dos altares da igreja da Ordem Terceira de N. Sra. do Rosário, no Pelourinho. Segundo avaliação do IPAC – BA tal imagem data do século XVIII¹⁰². A devoção ao santo nesta igreja acontecia, provavelmente, por iniciativa dos membros da Irmandade de N. Sra. do Rosário. O compromisso da Irmandade que funcionou na matriz de S. Pedro, refere-se à intenção de seus membros, angolas e crioulos, de financiar a alforria de escravos a ela pertencentes. Segundo o texto do capítulo XIII:

Todo homem ou mulher sujeito que se quiser livrar, e ser forro acudirá a isso a Irmandade tendo dinheiro para o dito efeito, e dando fiança se lhe dará para se poder forrar a que o Tesoureiro não porá dúvida alguma¹⁰³.

Entretanto, tal iniciativa foi frustrada pelo Padre Provisor Dr. Sebastião do Vale Pontes, indicado pelo Arcebispo da Bahia, a quem o compromisso foi submetido antes da sua aprovação. Segundo o Provisor "inda que o concorrer para a Liberdade dos Cativos seja obra de Misericórdia, e cousa muito pia e muito santa; todavia

Brasil Sudeste, século XIX, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 17.

102- Inventário dos Bens Móveis e Integrados da Igreja de N. Sra. do Rosário dos Pretos, IPAC, Bahia, 1986.

103- "Compromisso da Irmandade de S. Antônio de Categeró na cita na matriz de S. Pedro desta cidade da Bahia, que seus devotos hão de guardar feito no ano de 1699", in: Manoel da Silveira Cardoso, *As Irmandades da Antiga Bahia, Revista de História*, Publicação Trimestral julho/setembro, vol. XLVII, nº 95, São Paulo, 1973 p. 252-253.

não convém que prefira esta obra a outras de que necessite esta confraria...", o Provisor continua o texto proibindo o empréstimo de dinheiro para alforriar escravos ou qualquer outra coisa sem a aprovação do arcebispo. No que diz respeito à escolha do Tesoureiro da Irmandade, tratada no 2º capítulo, embora os irmãos deixassem claro "que os tesoureiros sejam homens de sã consciência", os mesmos o fazem "sem declarar a condição de pessoa". Para o Padre Provisor, o Tesoureiro deveria "ser pessoa inteligente, segura, e abonada, para que se não desencaminhem os bens da Confraria, o que poucas vezes se achará aos pretos, inda sendo livres...". Assim, "ainda que alguns pretos a possam ter boa [consciência], como



se vê no santo desta confraria", todos, inclusive o santo, eram sujeitos a desconfiança no que diz respeito a sua capacidade de administrar um patrimônio.

O fato acima descrito nos leva novamente a concluir que, embora pudessem ser reconhecidos como bons cristãos, alcançando inclusive o direito de organizarem-se em irmandades religiosas relativamente autônomas, os negros estavam destinados a um papel servil e submisso dentro da Cristandade, assim como o estiveram os demais estrangeiros escravizados pelos europeus nos diferentes momentos de sua história. A posição assumida pela Igreja reafirma a

demais estrangeiros escravizados pelos europeus nos diferentes momentos de sua história. A posição assumida pela Igreja reafirma a

sua postura a favor da manutenção da escravidão. Convencido de que o paganismo gerava inúmeros males ao homem, o clero colonial apostava na eficiência da escravidão para reverter este quadro. Ele não pode ser colocado como aliado dos africanos, em sua busca da liberdade, mas acabou por fornecer um instrumento valioso para os escravos na busca de autonomia e espaços de (re)criação de sua identidade.

SER IRMÃO E SER CRISTÃO

As irmandades de negros floresceram em Salvador durante o período colonial, em especial no século XVIII, confirmando a adesão de parte da população negra a este tipo de instituição religiosa. Optar por (ou ser obrigado a...) ser católico e membro de irmandades, com certeza influenciou no modo como os negros encararam a liberdade, ou no significado que ela teve para eles e no modo como reagiram à escravidão, porque aprenderam a noção de liberdade e a noção de escravidão que a Igreja lhes ensinou. Ao que parece, optaram por outros caminhos de busca da liberdade, aprendidos na dura adaptação à sociedade escravista baiana. Através deles conquistaram: relativa autonomia e mobilidade no hostil espaço escravista, ingresso à "civilização", novos deuses e nova fé.

A liberta Gertrudes Maria do Espírito Santo, natural da Costa, de nação nagô, solteira e sem filhos ou dependentes foi um exemplo da assimilação do ideal de Cristandade pelos negros. Gertrudes redige seu testamento em 1825. Ela teria sido resgatada na África e vendida em Salvador para Silvério da Silva e sua mulher Joana da Silva, de quem comprou a liberdade dando uma morada de casas à rua do Genipapeiro, casa que acabou por retornar para ela por ocasião do falecimento de seus ex-senhores, sem herdeiros. A fórmula usada para iniciar o testamento de Gertrudes reproduz a essência da mensagem cristã pregada aos gentios incorporados à nova religião por meio do batismo. A liberta declara ser Católica Romana,

"e firme na fé que recebi no Batismo", esperando nela morrer e salvar-se. A compra da alforria não extinguiu os seus laços com a escravidão, ela possuía nove escravos por ocasião da redação do testamento, todos chamados de cria, e provavelmente batizados. A quatro destes escravos Gertrudes torna herdeiros dos seus bens, concedendo a liberdade a oito deles por ocasião da sua morte. Os seus ex-senhores não foram esquecidos em suas preces, pois para eles ela solicita quatro missas de esmola de 320 réis. Gertrudes pertencia a cinco irmandades, inclusive a de São Benedito do Convento de São Francisco¹⁰⁴. Gertrudes não é um exemplo isolado. Vários foram os libertos cujos testamentos e inventários encontram-se preservados no Arquivo Público do Estado da Bahia¹⁰⁵.

Francisco Nunes de Moraes fornece em seu testamento informações que nos ajudam a pensar sobre a complexidade das relações estabelecidas cotidianamente, e como, direta ou indiretamente, a religião fortaleceu muitas delas. Francisco era natural da Costa da Mina, escreveu seu testamento em 1811¹⁰⁶. Na primeira versão do testamento, de 13 de janeiro, ele informa que não possuía filhos e morava com sua mulher Efigênia Maria da Trindade, crioula, no Pilar. Ele foi escravo do Capitão Mor Antônio Nunes de Moraes, tendo comprado sua liberdade por ocasião da morte do seu senhor. Francisco era barbeiro, e fazia parte ou mantinha uma destas famosas bandas de barbeiro que tocavam à porta das igrejas por ocasião de solenidades religiosas.

Logo no início do seu testamento, Francisco Nunes remete a dois dos sacramentos da religião católica: o batismo e o casamento.

104- Testamento de Gertrudes Maria do Espírito Santo, APEB, *Seção Judiciária*, doc. 03/1343/1812/62. Embora o seu testamento tenha sido redigido no período imperial, ela foi escrava durante o colonial.

105- Para um estudo deste grupo social ver: MATTOSO, Kátia de Queirós, *Testamentos de Escravos Libertos na Bahia no Século XIX: uma fonte para o estudo de mentalidades*, Publicação da Universidade Federal da Bahia, nº 85, Centro de Estudos Baianos, 1979; OLIVEIRA, Inês, *O Liberto: seu mundo e os outros (SSA, 1790/1890)*, Dissertação Mestrado em Ciências Sociais, UFBA, 1979.

106- Testamento de Francisco Nunes Moraes, APEB, *Seção Judiciária*, Livro de registro de testamentos, nº 3, fls. 34-39. Está transcrito integralmente em: Mattoso, *Ser Escravo no Brasil...*, p. 242-249.

Ele lembra que foi batizado "no Grêmio da Igreja como verdadeiro cristão", logo em seguida informa ser casado com Efigênia. Seria Francisco um piedoso católico? Ao narrar como compadeceu-se de uma crioula, libertando-a e criando-a como filha, Francisco diz tê-la beneficiado "por amor de Deos". Entre os seus vários escravos, cita uma que era sua comadre, a preta Anna do Gentio da Costa, o que revela estar ele ciente das suas obrigações espirituais como senhor ao batizar os escravos e seus filhos. Para alguns escravos homens, ensinou o ofício de barbeiro e de tocador. Francisco fazia parte da Irmandade do Rosário da Baixa dos Sapateiros, para a qual deixou 25 mil réis. Ao final da primeira versão pede que celebre missa para o seu senhor, para sua alma, também pelas almas dos seus escravos falecidos e daquelas que se encontravam no purgatório. Na segunda versão, feita em 24 de janeiro, não pede missa pelo senhor, nem pelos escravos falecidos, mas pela esposa, pelos escravos e pelas almas do purgatório, enfatizando que estas "não tem quem dellas se condoa...". De fato, Francisco revelava-se um bom cristão no testamento, mas também um legítimo representante da sociedade escravocrata ao ameaçar punir seus escravos com a suspensão da liberdade, prometida após sua morte, caso não se comportassem. Para os seus escravos Francisco repassava todas as lições que teria aprendido durante seu próprio cativeiro: obediência e fidelidade eram deveres primordiais dos servos, aceitar a escravidão como instituição legítima também. Sua preocupação com as almas do purgatório e com a salvação dos seus escravos também foi uma herança de uma sociedade impregnada de valores cristãos. E Francisco ditou seu testamento em 1811... !

Os conteúdos fornecidos pela Igreja, se por um lado, foram úteis aos escravos na sua busca de novos espaços, por outro ajudaram a fortalecer a ideia da legitimidade da escravidão. Reconhecemos as causas econômicas que acabaram por reforçar a prática escravista, mas acreditamos que o conteúdo extraído da mensagem pregada pelos religiosos coloniais foi usado para reforçar a legitimidade desta prática. A visão universalista da Igreja explica, dentre outros fatores, algumas práticas sociais verificadas entre senhores e escravos, como o hábito dos libertos de legarem missas pelas almas

dos seus antigos senhores e também a atitude de alguns senhores de fazerem o mesmo por seus escravos. Constam no Livro de Despesas do Convento de S. Francisco inúmeros pagamentos de missas rezadas pelas almas de escravos, feitos por seus senhores. Alguns senhores preocuparam-se com a instrução espiritual de seus escravos e chegaram a financiar a festas de suas irmandades, tornando-se patronos delas. Entre os negros, Inês Oliveira informa que, das 147 libertas e 112 libertos que fazem testamentos entre 1790 e 1830, 71 mulheres e 41 homens declaram seus ex-senhores como já falecidos. Destes, 53 mulheres e 29 homens pedem sufrágios por suas almas¹⁰⁷. A ideia de "igualdade no plano espiritual" era, por certo, um dos elementos que orientava tais atitudes. Os negros membros de irmandades não se sentiam irmãos apenas dos outros membros desta, mas parte do corpo maior de Cristo, composto também pelo seus senhores e ex-senhores. Acreditamos que os conteúdos associados ao culto de santos negros - tanto o do reconhecimento de uma ancestralidade negra cristã, quanto o da obediência escrava -, contribuíram para a construção destas novas identidades.

Sabemos que este capítulo pareceu ter caminhado por uma via de mão dupla em todo o tempo, e sim, foi esta a nossa intenção. Forças que se opunham a todo o tempo foram uma constante desta sociedade escravista. Num estudo sobre as relações numa sociedade escravista, Robert Slenes afirma ser essencial a percepção da "luta entre senhores e escravos para definir o grau de dependência ou autonomia destes - uma luta em que as relações entre as duas partes e portanto as próprias formas de reprodução ou não do 'sistema' estavam constantemente sujeitas à redefinição"¹⁰⁸. Se por um lado as ideias sobre a igualdade, no plano espiritual, entre senhores e escravos enfraquecem o sistema por contribuírem para uma identidade negra autônoma, por outro, o fortalecem na medida em que comprometem a formação de uma consciência e luta escrava em torno da legitimidade do sistema escravista.

107- OLIVEIRA, *O Libertos: seu mundo e os outros...*, p. 177

108- SLENES, *Na Senzala uma Flor...*, p. 199.

O CULTO AOS SANTOS TAUMATURGOS

A catequese católica tinha como principal objetivo divulgar e expandir o conteúdo sacramental da religião cristã, onde residiam os fundamentos da sua prática. Um dos objetivos da Igreja era a “salvação da alma” dos seus fiéis e a participação nos sacramentos era elemento fundamental para garantir o perdão das culpas causadas pelos pecados e a morada no paraíso celestial após a morte. Na doutrina católica eles recebiam atenção especial. A sua administração era considerada elemento fundamental da doutrina da justificação dos pecados humanos¹.

As justificativas expostas acima estavam entre as que inspiraram a construção do culto aos santos negros, quer sejam os “santos nobres” como Sta. Ifigênia e Sto. Elesbão, através do qual se pretendia revelar a universalidade da Igreja cristã e incluir os negros entre o número dos sujeitos desta mensagem de salvação, como também por meio do culto aos “santos escravos”, S. Benedito e Sto. Antônio de Categeró, onde se colocava a escravidão como elemento fundamental neste processo de salvação, como instrumento eficiente para expurgar os pecados transmitidos pelo paganismo. Entretanto, o que observamos na prática religiosa popular da sociedade colonial é uma ênfase em elementos considerados secundários pela teologia cristã para a salvação da alma, como foi o culto aos santos taumaturgos, cujo sucesso deveu-se principalmente as suas intervenções miraculosas, capazes de trazer respostas eficazes para os problemas cotidianos.

Enquanto as missas, em 1712, nas igrejas matrizes e suas filiais eram assistidas regularmente por apenas 10% da população da Bahia, procissões, ladainhas, novenas e trezenas dedicadas aos san-

1- DENZINGER, Enrique. *El Magistério de la Iglesia: manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Barcelona: Editorial Herder, 1955, p. 227-263

tos proliferavam na capitania. O século XVIII caracterizou-se pelo crescimento do número de irmandades responsáveis por estas devoções. A prática sacramental perdia terreno num território cada vez mais dominado pelo culto aos santos, numa transposição para a colônia de uma realidade já observada desde a Idade Média nas sociedades europeias². Aqui, tais práticas atingiam todos os grupos sociais. Em 1756, Salvador, negro mina, morador em Caité Mirim, em Santa Rita, Bahia “... dizia que não era preciso se confessar para a salvação” não dispensando porém a reza cotidiana da oração dos pastores e da ladainha de Nossa Senhora, que eram feitas de “ joelhos com uma conta e um cilício na mão”³. O sacramento não era necessário, mas a oração aos santos sim. Não que os sacramentos tenham perdido a sua importância no cotidiano religioso popular. O batismo, por exemplo, era compreendido como uma forma de esconjuro do mal e os não batizados eram vistos como expostos a todo tipo de maldição. Mas a prática dos sacramentos reiterativos - a confissão e a comunhão -, ocorria com muita dificuldade.

Entre pretos e brancos proliferava-se na colônia o uso de objetos e orações ligados aos santos, que incluía rosários, bentinhos, escapulários e outros. Os próprios objetos ligados ao culto do Santíssimo Sacramento, a eucaristia, haviam sido convertidos em elementos capazes de trazer a cura e a proteção para o corpo de quem os trouxesse junto a si. Pedras d'aras, sanguinhos e pedaços do pão eucarístico (hóstia) eram constantemente furtados com este fim. Estes costumes já eram antigos entre os ibéricos. Segundo Oliveira Marques, no século XV, as Constituições do Arcebispado de Lisboa protestavam contra o uso da hóstia consagrada e dos santos óleos do crisma para preparação de feitiços⁴. Na Bahia, encontramos dife-

2- Sobre o aumento da popularidade do culto aos santos na Idade Média ver: VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental séculos VIII a XIII*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1995.

3- ANTT (Arquivo Nacional da Torre do Tombo / Lisboa), Caderno do Promotor, 121, folha 72. In: Luiz Mott. *Religiões Africanas no Brasil colonial* (no prelo).

4- Idem, p.171.

rentes episódios protagonizados tanto por negros como pelos seus senhores, sendo um dos mais famosos o de quatro negros, moradores em Jacobina, denunciados ao Tribunal da Inquisição em 1745⁵.

Ex-votos, relatos de milagres registrados por membros do clero, uso de relíquias, proliferação de oratórios públicos e particulares são evidências do crescimento destes cultos. Em muitos inventários de negros libertos, em Salvador, encontramos oratórios de santos listados entre os seus bens e em seus testamentos fazem referência ao papel protetor de muitos deles. Neste contexto marcado pelo apelo aos intermediários divinos, diretamente ligados aos aspectos mais terrenos da vida humana, a prática sacramental não conseguia impor-se entre os negros. Por outro lado, a prática de suas religiões ancestrais também permanecia. Em 1738, Frei Calixto de São Caetano, prior do Convento de São Bento, relata que os negros “não obstante serem logo catequizados, reduzidos a fé e batismo (...) não deixam contudo as superstições com que foram criados nas suas terras, juntando-se em congressos (se bem que ocultamente) para fazerem os seus calundus, danças profanas e outras funções”⁶.

Este capítulo pretende discutir outros aspectos ligados a questão dos poucos avanços da catequese católica, proposta pelo Clero colonial, que estariam ligados a sobrevivência de práticas pré-cristãs entre os colonos e a heranças religiosas ancestrais entre os africanos. Marcados pela presença dos elementos cósmicos em suas concepções religiosas, colonos e africanos, cada um destes grupos - construindo esta cosmovisão a partir de referenciais históricos e culturais distintos -, fizeram prevalecer uma experiência religiosa que colocava à margem o sacrifício do Cristo e o seu significado para

5- Ver: MOTT, Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu...; KARASCH, Mary, *Slave Life in Rio de Janeiro (1808-1850)*, New Jersey, Princeton University Press, 1987; REIS, *A Morte é uma Festa...*; SOUSA, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz...*, entre outros. O caso de Jacobina encontra-se descrito em: MOTT, Luiz, “Quatro Mandigueiros de Jacobina na Inquisição de Lisboa”, *Afro-Ásia*, 16 (1995), 148-160.

6- Apud VIANA FILHO, Luís, *O Negro na Bahia*, Rio de Janeiro, 1946, p. 108.

a redenção dos homens e de suas culpas, conteúdo básico transmitido através da doutrina e dos ritos instituídos pela Igreja católica. Em posição secundária, era colocado o Deus transcendente, razão de todo o culto cristão, mas distante demais da vivência religiosa popular, que priorizou a relação com os elementos da natureza. Inúmeros relatos de cronistas, missionários e viajantes, além dos documentos de irmandades religiosas, quer sejam escritos ou iconográficos, atestam a experiência cristã vivida por um grande número de negros na colônia. Nossa pergunta é: como o negro tornou-se cristão e que tipo de cristianismo experimentou?

Os choques entre o cristianismo institucional e as diferentes tradições religiosas africanas ocorrem não apenas devido às razões apresentadas por D. Sebastião Monteiro da Vide, como a falta de recursos humanos e financeiros, que possibilitassem um acompanhamento permanente da prática católica. Acreditamos que tenha ocorrido principalmente devido a uma irreconciliável divergência entre estas tradições religiosas: a judaico-cristã, do Clero Católico, baseada no controle do universo por um Deus transcendente e acima da realidade histórica, ao qual todos os seres estão submetidos, e à cósmica, do mundo africano, baseada na concepção de que é possível aos homens estabelecer comunicação direta com as diferentes forças que controlam o mundo natural, tanto em vida quanto após a morte, cabendo a ele buscar os meios para estabelecê-la.

Neste estudo, partimos de um princípio que aplica o conceito de religião cósmica para as diferentes tradições religiosas africanas que foram trazidas para o Brasil, durante o tráfico de escravos. Ao fazermos isto, fomos levados muitas vezes a ponderar os riscos que envolviam tal leitura aparentemente “homogênea” do contexto religioso africano. A África é um continente que abriga grandes blocos culturais e religiosos. Aqui, nosso olhar recai sobre as religiões nativas africanas - elas mesmas, frutos de contatos e assimilações -, trazidas para o Brasil por representantes de diferentes grupos étnicos, através do tráfico de escravos. Dos grupos trazidos para o Brasil, para a Bahia em especial, podemos destacar que foram provenien-

tes do Oeste e da África Central⁷. Estas tradições religiosas apresentam importantes diferenças em seus conteúdos e rituais litúrgicos, demonstradas por estudiosos das culturas africanas. Por outro lado, todas apresentam um princípio que prioriza a relação com o cosmos e integra os diferentes elementos da natureza em seu culto⁸. Seus cultos seguem um modelo cósmico de visão do mundo. Ao afirmar isto não estamos insistindo numa pretensa “homogeneidade” religiosa entre estes grupos, indica apenas que pretendemos trabalhar com as zonas de convergências existentes entre suas crenças e valores. Assim, construiremos nosso texto, tomando como referencial não as especificidades destes cultos religiosos ancestrais, mas os seus elementos convergentes.

Longe de desconhecermos as complexidades que envolvem a dinâmica religiosa dos grupos africanos transportados para o Brasil, que inclui mudanças produzidas em seus conteúdos culturais ao longo de vários séculos na África, produzidas por migrações, contatos inter-étnicos, imposição de tradições e deuses resultadas de guerras e conflitos entre linhagens, enfatizamos, porém, a existência de grupos de valores e crenças comuns que orientam a construção dos

7- Pierre Verger divide o tráfico para a Bahia em quatro fases: o ciclo da Guiné (segunda metade do século XVI), o ciclo de Angola (século XVII), o ciclo da Costa da Mina (nos três primeiros quartos do século XVIII) e o da baía do Benin (entre 1770 e 1850). VERGER, Pierre, *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*, Salvador: Corrupio/ Brasília: Ministério da Cultura, 1987, p. 7. Lembramos aqui Inês Oliveira, que informa serem os negros embarcados na terceira e quarta fase acima especialmente jejes (daomeanos) e nagôs (iorubas) e outros de algumas nações cujos cativos eram embarcados na Costa do Leste ou Costa a Sotavento do castelo de São Jorge da Mina. OLIVEIRA, Maria Inês Côrtes. “Quem eram os ‘Negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia”, *Afro-Ásia*, 19-20 (1997), p. 58.

8- Alguns autores lidos destacam esta característica das religiões africanas. Ver: ELBEN, Juana, *Os Nagôs e a Morte: Pàdê, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia*, Petrópolis: Vozes, 1986; ELIADE, Mircea e COULIANO, Ioan P. *Dicionário das Religiões*, São Paulo: Martins Fontes, 1999; THOURTON, John, *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1680*, Cambridge University Press, 1992; VERGER, Pierre, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*, São Paulo: Edusp, 1999.

seus sistemas religiosos. O conhecimento sobre os sistemas religiosos africanos no período moderno tomou como referência não apenas a tradição oral, mas também relatos de missionários, viajantes e cientistas que estiveram no continente africano no período colonial. Apesar do caráter negativo destas narrativas, que ora demonizam e ora barbarizam estas tradições culturais, elas são fontes que confirmam a antiguidade destas crenças ancestrais e da sua transposição para a colônia.

Alguns autores têm reafirmado a necessidade de construir novos modelos para o estudo da realidade africana e da sua herança cultural na América. Na obra *Na Senzala uma Flor*, Robert Slenes remete a novas diretrizes que orientam os estudos sobre religião e família na África Central. Segundo ele, tais estudos refletem uma nova concepção de cultura que:

[...] ao invés de agrupar os povos da África Central, como antes, em várias 'áreas culturais', definidas principalmente a partir de considerações sobre a vida material e intrincados sistemas de parentesco, estes novos estudos identificam 'paradigmas', ou pressupostos básicos, que subjazem à ideias e práticas nas esferas da religião e da família⁹.

Slenes também cita Willy de Craemer, Jan Vansina e Renée C. Fox que argumentavam, em 1976, que "embora as diferenças entre as religiões da África Central sejam marcantes, certas constelações [ou conjunto de valores] são comuns a todas elas"¹⁰.

Para Sidney Mintz e Richard Price, o estudo da herança cultural africana no Novo Mundo deve tomar como referência os elementos comuns entre os vários sistemas culturais do Oeste e da África Central. Tais elementos devem ser buscados não em suas estruturas materiais, mas nos princípios de sabedoria e atitudes psicológicas que

9- SLENES. *Na Senzala uma Flor...*, p. 143.

10- Idem, p. 148.

orientavam a vida em sociedade. Afinal, ao ser transportado para o Novo Mundo, o escravo vem desassociado de seu grupo étnico e deixa para trás instituições sociais, que não poderão ser reconstituídas de modo intacto no ambiente escravista. Assim, crenças e valores serão elementos fundamentais para a reorganização cultural dos africanos na América. Na Bahia, entretanto, a concentração de africanos provenientes da região Yorubá permitiu uma reconstituição muito próxima do seu modelo institucional religioso, que resultou nos candomblés de tradição nagô. Por outro lado, a assimilação de outros grupos étnicos nesta prática religiosa, somente foi possível pelas convergências entre seus princípios, crenças e valores. Segundo Sidney Mintz e Richard Price, as religiões do Oeste e da África Central parecem ter compartilhado a crença: de que todos os fenômenos têm uma causa específica; também na habilidade para adivinhar e revelar tais causas; no papel ativo dos mortos na vida dos vivos; na responsabilidade das entidades divinizadas sobre as ações humanas; na relação entre enfermidades, conflitos ou infortúnios sociais¹¹.

Pierre Verger nos fornece um elemento de convergência que será muito importante em nosso estudo. Segundo ele, nas religiões da Nigéria (região yorubá) e do Daomé (grupo djèdjè) existe o conceito de que “as forças da natureza podem ser apaziguadas, recorrendo a associações, correspondências, afinidades e ligações entre certos elementos...”. Estes cultos “dirigem-se em princípio, às forças da natureza, através dos ancestrais divinizados, e constituem um vasto sistema que une os mortos e os vivos em um todo familiar, contínuo e solidário. (...)”¹². Esta relação com o sagrado parte de um princípio de totalidade que integra não apenas a comunidade humana, mas a flora, a fauna, e o além, e em torno dela se constrói ainda hoje o culto promovido por diferentes grupos étnicos habitantes da África e por seus descendentes no Brasil.

11- MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard, *The Birth of African-American culture na anthropological perspective*, Boston, Beacon Press, p. 45.

12- VERGER, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns...*, p 16.

O UNIVERSO RELIGIOSO CATÓLICO

As características convergentes nos diferentes sistemas religiosos africanos listadas acima remetem a uma visão cósmica da realidade humana. Segundo Eliade, a origem desta divinização do cosmos está nos tempos arcaicos, quando o homem já divinizava as regiões celestes devido a sua transcendência, e todos os elementos a ela relacionados – os astros, o trovão, o vento, dentre outros. A natureza era também divinizada na medida em que ela própria constituía-se em instrumento de manifestação deste sagrado¹³. Já no mundo Antigo, as religiões remetiam a existência de dois mundos: um, sensível aos sentidos humanos, habitado pelos elementos do mundo material; e um invisível, habitado por deuses, espíritos e pelos mortos. Os seres do mundo invisível se manifestam no visível por meio de revelações, com o objetivo de intervir no destino dos homens (sonhos, adivinhações, milagres, augúrios, etc). Os seres do mundo invisível podem se comunicar tanto através de uma possessão (num animal ou ser humano) ou pela manipulação de um sacerdote que conhece seus poderes (ervas curativas, rituais diversos, patuás, orações). Os elementos do cosmos eram divinizados na medida em que se constituíam instrumentos de manifestação do sagrado, que lhes conferia uma personalidade própria, pois suas ações resultavam dos desejos dos deuses ou seres que os habitavam definitiva ou momentaneamente. Assim temos árvores, fontes, rios, pedras sagradas. O homem, nas diferentes tradições religiosas, buscava o conhecimento que lhe permitisse manter sob o seu controle a ação destas forças, daí a necessidade constante de diferentes rituais, oferendas e sacrifícios. Na concepção yorubá, por exemplo, há uma troca permanente de energia vital entre os homens e as divindades, e os rituais são os mecanismos através do qual elas se

13- Ver: ELIADE, Micea, *Tratado de História das Religiões*, São Paulo: Martins Fontes, 1998.

processam¹⁴. Assim, como diz Eliade, “el mundo, la vida, la materia viviente adquieren dimensiones religiosas”¹⁵.

O Cristianismo, porém, apoiou-se de modo fundamental, na concepção de mundo judaica. Os judeus, ao contrário dos outros povos da Antiguidade não aceitavam a divinização dos elementos da natureza, insistiam, ao contrário, na existência de um Deus transcendente. Um Deus que não habitava o universo cósmico, que o transcendia, era o Outro. Criador do mundo sensível, ou natural, mantinha-o submetido à sua vontade. Habitava o mundo invisível, transcendente, do qual o homem tinha conhecimento por meio da palavra revelada – a Torá, que transmitia a história desta interferência divina no cotidiano do povo judeu. A Igreja cristã apoiou-se dogmaticamente nesta fé revelada historicamente, centrando-a na figura de Cristo, encarnação de Deus, e de sua própria história. Dentro desta compreensão do sagrado não era possível uma divinização dos elementos cósmicos, tudo ocorrendo por intervenção de Deus ou do diabo – ser que habitava o mundo espiritual e agia em oposição a vontade de Deus. Os sermões de S. Agostinho são exemplos desta teologia. Num Sermão da Epifania, tratando sobre a estrela que teria guiado os magos do Oriente até o Messias cristão, S. Agostinho enfatiza a condição de Cristo como “Senhor desta estrela, não a elas sujeito”¹⁶. Mas, se insistisse nesta teologia apenas, marcada por uma dessacralização ou desencantamento da natureza, o cristianismo dificilmente teria se tornado religião hegemônica no Ocidente. A dinâmica que orientou o seu crescimento foi uma “permissividade” em relação as reinterpretações do seu conteúdo teológico, processada pelas sociedades pagãs cristianizadas, em especial no que diz respeito a construção da liturgia cristã. A tensão entre estas duas formas de compreensão do sagrado tem sido uma constante na história do cristianismo. Uma foi adotada oficialmente, a outra foi constantemente alimentada pela tradição popular,

14- ELBEN, *Os Nagôs e a Morte...*, p. 39-52.

15- Apud MALDONADO, *Religiosidade Popular: nostalgia de lo mágico...*, p. 92.

16- Agostinho, *Sermões de Natal e Epifania...*, p. 85.

onde reside o substrato das religiões pré-cristãs, e estas construções foram absorvidas tanto pela hagiografia quanto pela liturgia católica, expressando cada vez mais um caráter cósmico.

Este intercâmbio entre o cristianismo e os elementos religiosos presentes em outras culturas com as quais ele interagiu permaneceu ocorrendo, dando origem a experiências cristãs que foram denominadas de diferentes formas por historiadores da cultura ou da religião. Segundo Vauchez o cristianismo popular dos séculos XII e XIV consistia n“um conjunto de práticas comuns a muitas outras religiões e que se encontram em todas as civilizações tradicionais”. A respeito destas práticas, Jean Delumeau diz que eram resultados de estruturas mentais pré-coloniais, ou pré-industriais; Eliade o chamou de cristianismo cósmico; Luis Maldonado e também A. Gieysztor de cristianismo mágico. Na África, John Thornton o denominou de cristianismo africano. Os historiadores brasileiros o chamam de cristianismo popular ou “sincrético”. Tais experiências cristãs, com especificidades determinadas pelas culturas e períodos em que foram vividas, tiveram em comum a concepção cósmica da realidade.

Dentro de uma concepção de harmonia cósmica encontra-se, por exemplo, a crença na influência dos ritmos astrais sobre o destino dos homens e dos outros elementos do cosmos. Daí a necessidade de conjugar não apenas as celebrações humanas aos ritmos astrais, como de utilizar-se da influência do sol, lua e estrelas nas práticas curativas, divinatórias, amatórias e outras¹⁷. Até o Concílio de Trento estas práticas foram assimiladas ao cristianismo, embora elas já fossem condenadas pelos primeiros doutores da Igreja. No sermão da Epifania citado acima, S. Agostinho condena veementemente a crença na influência dos astros sobre o destino humano.

17- As principais festas religiosas sempre estão definidas, que no calendário cristão quer no das religiões ditas pagãs, dentro do tempo dos quatro momentos cardinais da rotação da terra ao redor do sol: os sostícios de verão (finais de junho) e de inverno (finais de dezembro) e os equinócios de primavera (finais de março) e de outono (finais de setembro), quando dia e noite têm uma duração equivalente. Ver: MALDONADO, *Religiosidade Popular: nostalgia de lo magico...*, p. 326.

Sobre as práticas ditas pagãs ligadas a tal crença, ele diz que “os costumes depravados que os tornam detestáveis aos homens na terra, eles ousam atribuí-los ao céu e inventar que provêm da influência dos astros”¹⁸. Os homens precisavam deixar de crer que seus rituais poderiam influenciar o movimento dos astros, pois isto somente o Deus cristão poderia fazer. Os ataques sistemáticos ao longo da história do cristianismo não impediram, porém, a sobrevivência de tais crenças em grande parte das sociedades cristãs. Redigido no século XIV, em Portugal, o Penitencial de Martim Pérez condenava a crença em estrelas e signos. Em 1707, as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* condenavam os que:

[...] advinharem cousas secretas, e casos futuros, ainda que se faça juizo, e levantem figuras pelos movimentos do Sol, da Lua, Estrellas, e quaesquer outras cousas, salvo se forem aquellas, que pendem do movimento dos Ceos, e suas influências, força dos elementos, e efficacia das cousas naturaes, como são bom, ou mau tempo para as sementeiras, fructos, navegações, saude, doenças, e outros efeitos semelhantes, sem que se intromettão nos sucessos que dependem do livre alvedrio, e consequencias deles [...]¹⁹

Invocações ou cultos ao sol, a lua, as pedras e a água, à terra e a outros elementos da natureza eram interpretadas pela Igreja como superstições e supunham “...comércio, familiaridade e pacto com o demônio”²⁰. A preocupação do clero colonial crescia na medida em que novos povos gentios eram introduzidos na capitania, podendo aumentar ainda mais a recorrência a tais práticas.

Segundo Oliveira Marques, a religião desempenhava destacado papel na sociedade ibérica. Pois “toda a vida quotidiana, do nas-

18- Agostinho, *Sermões de Natal e Epifania...*, p. 85.

19-VIDE, *Constituições Primeiras da Arcebispado da Bahia feitas e ordenadas pelo Arcebispo...*, nº. 900, 901.

20- Idem, nº 900.

cimento ao túmulo, se desenrolava sob o seu signo”²¹. Os sacramentos eram os principais ritos da vida social portuguesa, mas eles não se descuidavam da doutrinação cristã. Entretanto, esta doutrinação consistia muito mais numa fixação das orações e de algumas doutrinas básicas da Igreja, como os 10 Mandamentos, do que de um aprendizado e compreensão da teologia cristã. Assimilado dentro de um contexto religioso que priorizava as relações com o cosmos, tal saber foi utilizado como mais um elemento de manipulação desta realidade. Não é de admirar que raros foram os denunciados a Inquisição Portuguesa que, entre os séculos XVI e XVIII, não sabiam recitar tais orações junto ao Santo Ofício²². Oliveira Marques informa que desde a Idade Média “o Padre Nosso, o Credo, os Salmos, os próprios Evangelhos serviam para interpretações cabalísticas”²³. As orações – dos mais diferentes tipos - revestidas de caráter sagrado, eram vistas como muito úteis no estabelecimento do contato com o mundo espiritual e com as forças do mundo natural. A despeito das tentativas do Clero de “purificar” a prática da religião cristã na sociedade ibérica, pouco mudou na vivência desta religião.

Na Bahia colonial as orações foram utilizadas inúmeras vezes em rituais de cura e adivinhação. Consta na biografia de Soror Maria Victória da Encarnação, Madre do Convento de Santa Clara do Desterro, que ali viveu entre 1686 e 1715, que esta curava os enfermos “mais com orações do que com outros remédios”²⁴. Entre

21- OLIVEIRA MARQUES, *A Sociedade Medieval Portuguesa: aspectos da vida cotidiana...*, p. 151.

22- Luiz Mott informa que “ao serem inquiridos nos cárceres secretos do Santo Ofício, um dos primeiros ‘exames’ a que se submetiam todos os presidiários era recitar as citadas orações [ave-maria, pai-nosso, credo, salve rainha], acrescida dos dez mandamentos da Lei de Deus e dos cinco preceitos da Lei da Igreja”. Segundo ele, “a quase totalidade dos colonos do Brasil presos pela Inquisição de Lisboa desincumbiram-se perfeitamente de tal prova...”. MOTT, *Cotidiano e Vivência Religiosa: entre a capela e o calundu...*, p. 164-165.

23- OLIVEIRA MARQUES, *A Sociedade Medieval Portuguesa: aspectos da vida cotidiana...*, p. 171.

24- JABOATÃO, *Novo Orbe Seráfico Brasilico ou Crônica dos Frades Menores da província do Brasil...*, p. 729.

os denunciados a Inquisição estava Inácio Pereira, escravo, que, em 1761, curava seus animais com orações. As benzeduras de quebranto e fascinação, causas muito comuns de denúncias ao Tribunal da Inquisição, incluíam a recitação do Pai Nosso, da Ave Maria, e do Credo e também os atos de contrição. Quem delas se utilizava, por exemplo, era Lourença Sousa Campos, preta, viúva, moradora na freguesia de São Pedro, denunciada ao Tribunal da Inquisição de Lisboa, em 1761²⁵. Nos casos aqui citados, todos recorriam aos elementos mágicos que acreditavam estar presentes em tais orações. A biografia de Madre Victória foi escrita por D. Sebastião Monteiro da Vide, cujo exercício do pastorado na Bahia consistiu numa intensa divulgação das determinações de Trento²⁶. Embora condenasse o uso de objetos e palavras sagradas em rituais mágicos o arcebispo dá na biografia, especial destaque às experiências vivenciadas pela freira que apresentam elementos comuns a estes rituais, na medida em que remetem a uma manipulação mágica da realidade. A mesma madre que “quando Madre das Confissões persuadia... a muitas servas, e escravas do Convento para que, precedendo perfeita confissão, dispozessem suas almas, e chegassem dignamente à mesa da Sagrada Comunhão”²⁷, além de curá-las de bexiga somente com o auxílio de orações, frequentemente as ajudava a localizar objetos perdidos utilizando como recurso as suas visões. Assim, “doutrinadores e doutrinados estabeleceram preferências e destacaram temas e aspectos da crença, de modo a comprometer o conjunto e a ortodoxia da fé. Tanto o clero como o povo incidiram em manipula-

25- ANTT, Caderno do Promotor, 125, folha 112. In: Mott, Luiz. *As Religiões Africanas no Brasil* (no prelo).

26- Utilizamos a transcrição desta bibliografia feita pelo Frei Jaboatão. Segundo o Frei Jaboatão, a bibliografia foi escrita pelo arcebispo, em 1720, tomando ele apenas o trabalho de a transladar. JABOATÃO, *Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Crônica dos Frades Menores da província do Brasil...*, p. 684-685..

27- JABOATÃO, *Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Crônica dos Frades Menores da província do Brasil...*, p. 707. O termo Madre das Confissões aplica-se à religiosa responsável em preparar a comunidade para confessar-se.

ções mágicas”²⁸.

Outro aspecto importante da visão cósmica de mundo diz respeito ao papel ativo dos mortos entre os vivos. Este elemento esteve muito presente no catolicismo e pode ser considerado um importante elemento de convergência com as tradições religiosas africanas. Segundo Schmitt, os mortos assumiram um papel tão especial entre os vivos na cultura cristã medieval que, em 1030, foi instituída a Comemoração dos Mortos, fixada em 2 de novembro. Foi a Ordem de Cluny, de São Bernardo, a responsável pela divulgação deste culto. A liturgia da comemoração dos defuntos tinha como objetivo a ênfase nos esforços para tirar as almas penadas de seus tormentos no além, reafirmando a relação entre vivos e mortos²⁹. Mas não foi sempre assim. Na Antiguidade cristã, o clero procurava negar qualquer possibilidade de comunicação entre vivos e mortos. Em seus escritos, S. Agostinho negava que “os próprios mortos possam, em espírito, deslocar-se e intervir realmente no espírito dos vivos.” Para Agostinho, os “anjos, sujeitos à vontade divina, fazem os homens conhecer o que eles sabem, por meio de imagens espirituais. (...) essa aparição não tem relação com o corpo real do morto, cujo lugar de sepultura não tem nenhuma importância, nem com a alma do morto, que tampouco tem a preocupação de aparecer”³⁰.

Entre as concepções de S. Agostinho e a instituição da liturgia dos mortos no século XI, profundas mudanças operaram-se no pensamento cristão sobre os mortos, indicando uma forte influência das culturas ditas pagãs sobre ele. Na Idade Média as imagens dos mortos, não apenas ganharam corporeidade, como moviam-se por si próprias, dispensando a mediação dos anjos e intervindo no cotidiano dos vivos. Em 1137, irmãos da abadia beneditina de Marmoutier, perto de Tours - na França - foram alertados “contra qual-

28- SILVA, Cândido da Costa e, *Roteiro da Vida e da Morte – um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. Dissertação Mestrado em Ciências Humanas. UFBA, 1977, p. 88.

29- SCHMITT, Jean-Claude, *Os Vivos e os mortos na sociedade medieval*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 93

30- Idem, p. 43

quer negligência nos serviços espirituais que devem a seus irmãos defuntos, sob pena de expor-se à vingança destes últimos”³¹.

João Reis destaca as convergências entre as tradições religiosas africanas e a portuguesa na questão da preparação para a morte. Segundo ele “em ambos os lugares encontramos a ideia de que o indivíduo devia preparar-se para a morte, arrumando bem sua vida, cuidando de seus santos de devoção ou fazendo sacrifícios a seus deuses e ancestrais.” Em ambas as concepções de mundo vivos e mortos poderiam interagir, e os primeiros muito poderiam fazer para que os seus mortos tivessem uma segura passagem para o além, “defendendo-se de serem atormentados por suas almas penadas”³². Segundo Robert Slenes nas sociedades centro-africanas, “era importante que qualquer morto se sentisse bem despachado para o além”. Estas sociedades: “Solidarizavam-se com aquele que ia embora, desejando-lhe uma boa travessia. Mais do que isso, no entanto, procuravam garantir a sorte da própria comunidade. Pois para o sossego dos vivos, o *bom fim* daquela viagem havia de ser assegurado”³³. Na Bahia, Sebastião Barreto, um lavrador de cana português, denuncia ao Santo Ofício, em 1618, que “os negros que vêm da Guiné fazem ao tempo que tiram o doo [luto] por alguma morte uma superstição matando alguns animais e untando-se com o sangue deles e dizendo que então sobe a alma ao céu...”³⁴. Os povos yorubás acreditam que “na morte, os componentes do ser humano retornam para os orixás que as redistribuem através dos recém-nascidos”. Os componentes imortais porém, o espírito, podem voltar para a terra, são os Eguns³⁵.

Entre os negros cristianizados a preocupação com os mortos

31- Idem, p. 86-87.

32- REIS, *A Morte é uma festa...*, p. 90.

33- SLENES, *Na Senzala uma Flor...*, p. 251.

34- Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil – Denúncias da Bahia (1618 – Marcos Teixeira), introd. Rodolfo Garcia. In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 49, 1927, p. 178.

35- ELIADE e COULIANO, *Dicionário das Religiões...*, p. 30.

pode ser observada em várias de suas atitudes. Constantemente os libertos solicitavam missas, em seus testamentos, por cônjuges, pais, ex-senhores e escravos falecidos. Alguns solicitavam missas pelas almas do purgatório³⁶. Em 1779, os irmãos da Irmandade de N. Sra. do Rosário dos Pretos da rua João Pereira obtiveram um breve apostólico, do Papa Pio VI, que tornava o altar da Virgem do Rosário perpetuamente privilegiado³⁷. Segundo a doutrina católica, as missas celebradas em altares privilegiados poderiam abreviar o tempo da purgação das almas dos irmãos defuntos, pois através destes altares alcançava-se indulgências, que reduziam os seus dias no purgatório. No ritual católico, os vivos convocam os santos a intercederem pelos mortos. O altar dedicado a Maria transmitia grande eficácia na medida em que a Virgem Mãe ocupava lugar privilegiado como intercessora junto ao Cristo, assumindo, mais que qualquer outro santo, o papel de “advogada dos mortos”.

O contato com o “outro mundo” aqui é intermediado por elementos cristãos e ele próprio passa a ser definido por critérios desta religião. É o chamado “mundo espiritual”, habitado por santos, anjos, mortos e demônios e formado por diferentes espaços – inferno, purgatório, limbo, céu. Seus habitantes se comunicam com os do “mundo natural”, mas sob o controle do Deus transcendente. Inspirada numa preocupação com a salvação da alma, estimulando a preparação para o momento da morte, a liturgia dos mortos foi muito mais usada como canal de comunicação com estes. Na tradição popular católica colonial, inclusive, os mortos figuravam “como personagens poderosas, capazes de atormentar ou de ajudar os vivos”³⁸. Os sufrágios – missas, preces e esmolas - permitiriam o descanso do morto, e quando não eram cumpridos, este retornava

36- OLIVEIRA, Inês Côrtes. *O Liberto, seu mundo e os outros* (SSA, 1790/1890). Dissertação Mestrado em Ciências Sociais, UFBA, 1979, p. 177-180.

37- “Breve Apostólico que obtiveram os suplicantes irmãos da Confraria de N. Sra. do Rosário dos Pretos da rua João Pereira para terem um altar privilegiado”. Arquivo da Cúria Metropolitana de Salvador, Caixa 161 – Br 7, Doc. 02.

38- REIS, *A Morte é uma Festa...*, p. 90.

para reclamá-los. No Convento do Desterro, a Madre Victória foi visitada por inúmeras almas que lhes solicitavam missas. Até mesmo uma ex-escrava sua, Luzia da Luz, lhe teria aparecido reclamando missas, que a freira imediatamente mandou celebrar³⁹.

Em seu testamento, Marcelina da Silva, segundo a tradição oral, sacerdotisa Ketu-Nagô, solicitou que no dia da sua morte – que ocorreu em 1885 - fosse celebrada uma missa, dedicada à pureza de Nossa Senhora, e mais sete missas durante os sete primeiros dias, dedicadas à Paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo. Segundo Inês Oliveira, o ritual do axexê perdurava pelos setes primeiros dias a contar do sepultamento. Assim no caso de Marcelina, o ritual cristão e o africano ocorreriam no mesmo período, ambos remetendo a uma preocupação com o destino do morto. Na concepção nagô o rito do axexê é o meio através do qual o morto se liberta, sendo cortados todos os vínculos que o prendem, como existência individualizada, entre os vivos, podendo ingressar completamente no òrun⁴⁰.

Na tradição católica, os mortos para os quais se pediam os sufrágios eram próximos, geralmente familiares, ou irmãos de uma irmandade, pois “a morte de um personagem não põe um termo às relações de parentesco carnal ou espiritual que os vivos mantêm, mas, ao contrário, reativa-as, na lembrança”⁴¹. Assim, a morte, tanto na tradição católica quanto na africana, tornava-se um forte meio de aproximação entre os membros de uma família, quer fosse ela espiritual ou carnal, na medida em que os vivos mais próximos eram os encarregados de preparar a passagem do morto para o além, assim a “presença” do morto era periodicamente sentida pelos que ficavam.

Retornando a Marcelina, esta recorre à Maria Santíssima, mediadora por excelência dos mortos no além, a ela encomendando a sua alma, missa que deve ser celebrada pela intervenção da sua

39- JABOATÃO, *Novo Orbe Seráfico Brasílico ou Crônica dos Frades Menores da província do Brasil ...*, p. 711-712.

40- OLIVEIRA, *O Libertado, seu mundo e os outros...*, p. 134-135; Elben, *Os Nagôs e a Morte...*, p. 182.

41- SCHIMTT, *Os vivos e os mortos na sociedade medieval...*, p. 93.

família cristã – a irmandade. Deixa para sua filha carnal e primeira testamenteira, Maria Magdalena da Silva, a responsabilidade da manutenção dos rituais africanos para a sua morte. Ambos os rituais convergem para uma compreensão da realidade que põe em destaque a relação permanente entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Utilizamos o seu exemplo, pois embora fora do período estudado, as referências são seguras quanto a sua vivência de ambas as religiões, e principalmente pela sua posição dentro da hierarquia do candomblé⁴². Além disto ela remete a uma permanência da observância de rituais católicos entre africanos libertos, num momento em que as irmandades católicas encontravam-se em declínio. Em seu testamento, redigido em 1881, refere-se à prática dos sacramentos, tendo, por exemplo, se casado conforme o ritual cristão, além de possuir afilhados, revelando a observância do batismo. Em seu testamento lega missas para seu ex-senhor, a esposa e o filho destes, que provavelmente teriam sido os responsáveis pela sua introdução na vivência católica⁴³.

Ao fazer coincidir os rituais funerários do catolicismo e da sua religião ancestral, Marcelina parece estar sendo movida por elementos que vão além de uma tentativa de mascarar a prática da religião africana, com uma “fachada católica”. Cumprindo obrigações, Marcelina prepara-se da melhor forma possível para o momento da morte. Deixa à sua filha a função de organizar o seu axexê, para que possa exercer a sua função de ancestral, zelando pela comunidade negra que fica, e à Virgem a de impedir que sua alma permaneça sem descanso, obrigando-a a retornar ao mundo que conheceu do lado americano do Atlântico, mundo branco, mas nem por isso menos seu, para solicitar os sufrágios necessários. Sem romper com as raízes ancestrais, Marcelina também partilha os novos valores e

42- Ver: OLIVEIRA, *O Liberto, seu mundo e os outros...*, p. 134-135; VERGER, Pierre, *Os Libertos sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*, São Paulo: Corrupio, 1992, p. 86-94. O testamento de Marcelina está transcrito nesta obra nas páginas 138-141; MATTOSO, Kátia de Queiroz. *Ser Escravo no Brasil...*, p. 150.

43- VERGER, *Os Libertos: sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX...*, p.138.

crenças, representantes de uma genuína tradição católica.

O CULTO DOS SANTOS TAUMATURGOS

O cristianismo propõe ao pagão convertido uma relação com a natureza intermediada por elementos da fé cristã. A narrativa do Padre Cavazzi revela como isto ocorria em diferentes situações, envolvendo negros batizado. Na aldeia de Sansale, da região de Nsanga, em Angola:

Aconteceu por vezes encontrar as populações a pedirem chuva por meio das costumadas superstições, e [o Padre Jerônimo] procurava então desenganá-las. Mas, às vezes, como os pérfidos feiticeiros fugiam ao seu aparecimento, o povo indignado, ameaçava o padre de morte, queixando-se de que, por aquele ano, as colheitas se perderiam por falta de chuva. Então prometia ele uma boa colheita por virtude do poderosíssimo nome de Jesus. Depois, calcando os objetos supersticiosos do feiticeiro, levantava para o Céu a sua voz, suplicando ao Criador do universo que concedesse aquela graça. Pouco tempo depois, com maravilha universal, caía abundantíssima chuva sobre os campos.

O mesmo padre Jerônimo propôs a substituição das práticas do feiticeiro pelo uso do crucifixo na cura de um doente, sendo bem sucedido⁴⁴.

O culto aos santos católicos foi um importante elemento neste processo. Não mais podendo estabelecer uma relação direta com a força cósmica, e consciente da inexistência de um caráter divino nesta, o fiel passaria a recorrer ao santo, que teria recebido de Deus

44- Ambas as narrativas estão em: MONTECÚCCOLO, João Antônio Cavazzi de (padre), *Descrição Histórica dos Três Reinos: Congo, Matamba e Angola*, vol. I, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965, p. 414-415.

o poder de interferir no cosmos. Os santos poderiam intermediar a relação com os seus mortos servindo de mediadores neste contato; poderiam proteger contra a ação das forças da natureza como o trovão, a chuva, o tempo, o clima, pois possuíam o controle sobre elas; poderiam produzir a cura e a solução de outros problemas cotidianos pois tinham poderes para reverter o mal que as havia produzido.

O poder sobre determinada força cósmica estaria ligado a um momento específico da trajetória cristã do santo. Do mesmo modo como cada força cósmica somente libera uma ação ou energia específica - como o axé específico liberado por cada orixá yorubá -, o santo somente controla ou libera uma força ou poder específico. Enquanto os mitos revelam qual o poder ou energia que cada deus cósmico concentra, as legendas dos santos identificam os seus atributos. Os santos mártires, por exemplo, teriam recebido tal poder através do seu martírio, entendido como ato de confirmação da fé com a própria vida. O seu poder poderia ser sobre uma doença que possuiu, partes do corpo mutiladas ou destruídas durante o martírio, ou uma força cósmica que teria se manifestado por ocasião do seu sacrifício. Assim, Sta. Luzia tornou-se eficiente contra doenças dos olhos - órgão que lhe foi retirado durante o martírio; Sta. Bárbara contra os trovões - que manifestaram-se após sua morte, fulminando o seu pai que teria autorizado o martírio⁴⁵; S. Lázaro contra chagas - pois conviveu com a doença ao longo de sua vida. No cristianismo, a relação com as forças cósmicas torna-se facilitada pela ação do santo, e neste sentido ocorre uma humanização da natureza. A fé do fiel na eficiência do santo era o caminho, para receber o milagre que “convida a confiar-se à fé, a admitir a onipotência de Deus que transtorna a ordem que ele próprio estabeleceu”⁴⁶.

O culto aos santos, difundido na religiosidade popular, reintegra o cosmos como elemento de comunicação e revelação do sagra-

45- Santiago de La Vorágine. *La Leyenda dorada*, vol. II. Traducción del Latín: Frey José Manuel Macías. Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 896-902.

46- SCHIMTT, *Os vivos e os mortos na sociedade medieval...*, p. 98.

do, que habita o mundo invisível. Aos santos se transfere todos os mecanismos usados para estabelecer relação direta com as forças cósmicas divinizadas: sacrifício, oferendas, peregrinações aos seus túmulos, culto à suas relíquias. Os locais onde viveram tornam-se hierofanias do sagrado, assim como os objetos ligados aos seus atributos, partes de suas roupas e do seu corpo, transformam-se em manifestação de sua presença⁴⁷. Numa tentativa de cristianizar as crenças cósmicas existentes nas diferentes tradições religiosas com as quais manteve contato o cristianismo conseguiu, de certa forma, “desencantar o mundo”, mas não sobrepor o Deus criador à sua criação. Mesmo através de uma relação humanizada - santos intermediários - o cosmos receberá sempre o temor reverencial.

Na Bahia do século XVIII, a consciência da humanização da relação com a natureza é algo já perfeitamente assimilada pelo colono, cujo conceito de Deus pressupõe a sua transcendência, cabendo ao santo o simples papel de intermediário. O problema identificado pelo clero, neste catolicismo popular, era a ênfase neste culto ao santo, despertando cada vez mais um interesse no acesso ao seu poder e controle sobre o cosmos, revelando a sobrevivência de crenças pré-cristãs que a Igreja queria extinguir.

As religiões dos africanos trazidos para o Brasil consistiam numa relação direta com as forças cósmicas. Assim, o cosmos era habitado por entidades divinas com as quais o homem mantinha contato direto e permanente. Através da manipulação de elementos específicos era possível estabelecer tal comunicação, necessária para apaziguar e controlar estas forças. Como lembra Juana Elben os orixás, deuses dos povos yorubás, por exemplo, “estão especialmente associados à estrutura da natureza, do cosmos”, que interiorizam no ser humano “elementos da natureza e a sua pertença a uma ordem cósmica...”⁴⁸. Neste sentido a humanização da relação

47- Ver VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental séculos VIII a XIII...*; Chiara Frugoni, *A vida dos santos in: Georges Duby e Michel Laclotte, História Artística da Europa*, Tomo II, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p. 314-327.

48- ELBEN, *Os nagôs e a morte...*, p. 102-103.

com a natureza, através do uso dos santos como intermediários, opõe-se à concepção religiosa africana. Mas a sobrevivência no catolicismo de uma ênfase na necessidade de controle do universo cósmico e de suas ações - razão principal da popularização do culto aos santos, únicos seres humanos a deterem este poder -, abre uma porta para o africano continuar a manter com o cosmos uma relação que para ele é fundamental para a manutenção de sua sobrevivência e a de sua comunidade. Assim seria no culto aos santos taumaturgos, e não no dedicado aos santos negros, que a convergência com o catolicismo se tornava mais forte, vislumbrando-se nele uma possibilidade de vivência de sua crença ancestral. O caráter salvífico da religião cristã, ao qual estava ligado o culto aos santos negros, não encontrava nenhum sentido quando relacionado aos valores e crenças trazidos para o Novo Mundo.

Vários santos foram cultuados entre a população leiga de Salvador, devido a popularidade do seu poder. Santa Bárbara possuía uma capela na cidade baixa, desde o século XVII. Uma capela foi construída para São Lázaro na segunda metade do século XVIII, sendo ele, objeto de grande devoção entre os atingidos por doenças como a varíola. Santos ligados a fecundidade agrícola, como S. João Batista, foram intensamente cultuados em Salvador. Segundo Luís Maldonado o culto a S. João era um dos mais intensos nos países europeus. A associação do santo com o sol - pela coincidência da festa com o solstício de verão - e com a água - através dos sucessivos batismos que teria realizado -, liga o seu culto a fecundidade da terra⁴⁹. A tradição popular o associou também a fecundidade feminina. Na Bahia colonial sua festa era uma das mais populares, sendo realizada em 24 de junho.

Pudemos atestar o culto a alguns santos taumaturgos, entre os negros, no século XVIII, indicados a partir de fontes de irmandades e inventários e testamentos de libertos. O século XVIII não traz muitas fontes sobre o culto a santos taumaturgos entre os negros na Bahia, ao contrário do XIX, o que não implica em dizer que ele se restringiu

49- MALDONADO, *Religiosidad Popular...*, p. 38-39.

aos santos aqui destacados. Procissões, novenas, promessas, rezas, relatos de milagres eram formas de divulgar o poder de tais santos, e o negro, por certo, não estava imune a esta circulação do poder sagrado que se verificava na cidade. A partir da segunda metade do século XIX vemos crescer estudos que registram o cotidiano do negro, daí vêm as fontes que remetem a tais cultos, muitos deles prováveis sobrevivências do século anterior⁵⁰. As fontes do século XVIII são em sua maioria registros de atividades das irmandades de negros, os poucos ainda preservados, e eles somente remetem aos santos cultuados nestas instituições, de certo modo controladas pelo clero. Assim, é sobre estes santos que nos deteremos.

Segundo Renato da Silveira, o culto a São Jorge foi organizado por ferreiros e serralheiros nagôs que estavam filiados à irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, tendo possivelmente entrado na irmandade como patrono intercessor acompanhando o Senhor dos Martírios no altar de N. Sra. da Piedade, na Igreja da Barroquinha. No início do século XIX, estes irmãos participavam da procissão de Corpus Christi, levando a bandeira do santo⁵¹. Cavaleiro cristão, S. Jorge teria sido um mártir que morreu na Palestina, provavelmente numa época anterior a Constantino. Segundo sua legenda ele teria vencido um dragão que estaria prestes a devorar a filha do rei de uma cidade chamada Silene. Com tal milagre o povo da cidade havia se convertido ao cristianismo, sendo morto, tempos depois, devido a uma perseguição aos cristãos. A punição ao Governador

50-Estudos de Nina Rodrigues, Manuel Querino e Silvio Romero desenvolvidos a partir da segunda metade do século XIX, remetem à questão do "sincretismo" entre deuses africanos e santos católicos. Outros autores que abordam o tema são Roger Bastide, René Ribeiro, que, em estudos sobre religiões afro-brasileiras no século XX, chamaram a atenção para a convergência entre as funções dos santos e orixás sincretizados nestas diferentes tradições religiosas, como o tambor em São Luiz do Maranhão, o xangô no Recife e o candomblé na Bahia. Em obra mais recente, Sérgio Ferreti aborda esta mesma questão, sob outras perspectivas. Estas obras encontram-se nas referências bibliográficas ao final deste livro.

51- SILVEIRA, Renato da, *Iyá Nassó Oká, Babá Axipá e Bamboxê Obitikô: uma narrativa sobre a fundação do Candomblé da Barroquinha, o mais antigo terreiro baiano de Ketu*, (no prelo), p. 44-45.

Daciano, em tempos dos Imperadores de Roma Dioclesiano e Maximiano, que autorizou o seu martírio e morte, foi ser devorado por fogo descido do céu. As lendas que circulavam durante a Idade Média, em especial na Inglaterra, remetiam a diferentes aparições do santo em batalhas, auxiliando os exércitos dos cruzados⁵².

Consta na obra *História Artística do Ocidente* que S. Jorge penetrou com força no Ocidente exatamente por ocasião das cruzadas, desembarcando primeiro na Itália, onde ocupou o seu lugar em Gênova e Veneza. Depois, Barcelona, a Ordem Teutônica e o reino da Inglaterra fizeram dele o seu santo tutelar⁵³. Em Portugal seu culto foi organizado a partir de 1385, ganhando maior destaque ao substituir S. Tiago como patrono do reino. S. Jorge “era especificamente o patrono dos cavaleiros, dos guerreiros e de todos os profissionais a seu serviço como ferreiros, armeiros, serralheiros e os demais oficiais mecânicos que ‘militavam em ferro e fogo’⁵⁴. Quem controla o fogo, tem o poder também sobre o ferro. Como S. Bárbara, cujo trovão marcou um momento do seu martírio fulminando seu pai, no martírio de S. Jorge o fogo descido do céu matou o imperador que ordenara sua morte. Sobre o fogo o santo mantinha controle, tornando-se o protetor de todos os que com ele trabalhavam.

Um importante culto foi o dedicado a Sant’Ana, mãe de Maria, que devido a ênfase institucional no culto da sagrada família foi presença constante dos oratórios particulares e alfaias de diferentes irmandades em Salvador, juntamente com S. José e S. Joaquim. Celebrada no Ocidente em 26 de julho, sua festa foi instituída em 1584, mas o seu culto data do século VI, quando o Imperador Justiniano I dedicou-lhe um templo. Ela não é citada na Bíblia e as referências à sua existência são do texto apócrifo Protoevangelho de Tiago. A intensa devoção à Sant’Ana a partir da metade do século XIV, tornou-a alvo de severas críticas de Lutero, durante o movimento de reforma

52- *Vida dos Santos de Butler*, Mês Abril, Petrópolis: Vozes, 1984, p. 187-188.

53- DUBY, George e LACLOTTE (coord.), *História Artística da Europa*, Tomo. II..., p. 311.

54- SILVEIRA, Renato. *Iyá Nassô Oká, Babá Axiipá e Bamboxê Obitikô: uma narrativa sobre a fundação do Camdomblé da Barroquinha...*, p. 42.

protestante⁵⁵. Em Salvador, o calendário eclesiástico de 1784 revela que novenas em homenagem a Sant'Ana ocorriam em várias igrejas da cidade, sendo iniciadas em 18 de julho. A festa era celebrada na matriz de Sant'Ana, na Sé, na Conceição da Praia, em S. Francisco, dentre outras. As irmandades de N. Sra. do Rosário dos Pretos: da Rua João Pereira, dos Quinze Mistérios e do Carmo, possuíam imagens da santa em suas alfaias⁵⁶. Ela aparece também nos oratórios particulares de alguns dos negros libertos que pesquisamos.

Hildegardes Viana lembra a relação cósmica presente no culto à mãe de Maria, na Bahia. Na memória popular recuperada pela autora, Sant'Ana, cuja festa ocorre num mês de intenso frio e de chuvas na região, era lembrada como uma:

[...] velha decrépita, tão decrépita que molhava os lençóis com qualquer neném. A santa ficava enregelada, sem poder se levantar, tilitante, tentando se embiocar nas roupas úmidas. Ficava a pobrezinha mortinha de frio, esperando que Santa Clara chegasse em agosto e o tempo melhorasse. Quando a santa chegava lhe dava um caldinho quente, Santana ganhava forças nas pernas e dependurava os lençóis ao vento. Então havia mais quentura. E quando friorentos sofressem de decrepitude ou reumatismo rezavam para maior glória da caluniada mãe de Maria, para que tivesse força de se levantar e enxugar as panaradas molhadas, para que pondo a roupa a secar acabasse com aquele tormento. *Enfim*, todos aguardavam que Santana desse ou

55- *Vida dos Santos de Butler*, Julho (VII), edição completa organizada, revisada e ampliada por Herbert Thurston, S.J. e Donald Attwater. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 237-238.

56- "Tombo dos Bens das ordens terceiras, confrarias e irmandades da cidade de Salvador instituído em 1853". *Publicações do Arquivo Público da Bahia*, vol. VI, Bahia, Imprensa Oficial, 1948. Ver também o "Termo do Inventário a que procedeu a Nova Mesa administrativa da Irmandade de N. Sra. do Rosário das Portas do Carmo dos bens, alfaias, utensílios pertencentes a esta venerável Irmandade como abaixo declara, 07 de fevereiro de 1892". Arquivo da Ordem Terceira do Rosário das Portas do Carmo, Caixa 02, Documento, 01. Este é o inventário mais completo da irmandade dentre os que ainda existem.

mandasse bom tempo, com menos umidade e mais calor⁵⁷.

Na tradição popular o frio de julho era justificado por ser o mês de Sant'Ana. Como anciã Sant'Ana mais do que qualquer outro santo era capaz de sentir os estragos do tempo e do frio sobre o corpo humano. Como detentora de um poder divino poderia controlar esta força cósmica, a do clima, de modo que não interferisse na saúde de seus devotos. Estes rezavam para serem beneficiados com o seu poder sobre o frio, em especial os que sofriam de reumatismo, daí o seu culto, esperando da santa que ela “desse bom tempo, com menos umidade e mais calor”. Manipulando forças cósmicas idênticas às representadas pelos deuses africanos, estes santos abrem o caminho para uma introdução da vivência do cristianismo pelos africanos. Apresentam uma possibilidade de assimilação da liturgia católica e de manutenção de suas crenças e valores ancestrais.

Aqui a ação de Sant'Ana lembra a atribuída aos orixás na definição deles feita por Pierre Verger. Segundo ele, os orixás podem ser definidos a partir de dois elos que se juntam: primeiro, como uma parte da natureza “sensata, disciplinada, fixa, controlável, que forma uma cadeia nas relações dos homens com o desconhecido” ou como um ancestral divinizado “que viveu outrora na Terra e que soube estabelecer esse controle, essa ligação com a força, assentá-la, domesticá-la, criar entre ela e ele um laço de interdependência, através do qual atraía sobre ele e os seus a ação benéfica e protetora dessa força e direcionava seu poder destruidor para seus inimigos; em contrapartida, esse ser humano fazia a essa parte da força fixada, sedentarizada, as oferendas e os sacrifícios necessários para manter seu poder, seu potencial, sua força sagrada, denominado ase.”⁵⁸ Destacamos nesta definição a relação estabelecida com as forças da natureza, que também aplica-se aos voduns, deuses ori-

57- VIANA, Hildegardes, *Festa de Santos e Santos Festejados*, Salvador: Livraria Progresso Editora, 1960, p. 9-10.

58- VERGER, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns...*, p. 37-38. Nesta obra Verger transcreve inúmeros registros feitos por europeus, entre os séculos XVII e XX, deste culto a orixás e voduns, na região do Daomé e Nigéria.

ginários da região do Daomé. Assim, temos entre os orixás yorubás Yemanjá divindade das águas salgadas; Xangô, divindade do trovão; Yansã, divindade do vento e tempestade, e única que mantinha o domínio sobre as almas dos mortos (eguns); Oxum, divindade das águas doces⁵⁹. O culto a estes deuses destina-se à manutenção da aliança celebrada com a força da natureza, de modo a mantê-la sobre o controle do grupo humano.

Lembrada pela sua velhice, Sant'Ana remete a importância da ancestralidade no contexto da sua devoção, dela advindo o seu poder. A força de S. Jorge, como santo guerreiro e como protetor dos que trabalham com o ferro, lembra a de orixás que têm o poder de assegurar a “possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização”⁶⁰. Temos, por exemplo, Ogum, um dos orixás dos povos yorubás, que é a “divindade dos ferreiros, das guerras, dos agricultores e de todos aqueles que trabalham com o ferro e o utilizam” e Oxossi, divindade dos caçadores⁶¹. Os povos da África Central também possuíam diferentes deuses que exerciam poderes específicos sobre as forças cósmicas. As relações com estes deuses eram estabelecidas a partir dos “feiticeiros” e dos sacrifícios a eles oferecidos, conforme orientação do “feiticeiro”. Em sua narrativa, o padre Cavazzi descreve muitos destes cultos nos reinos do Congo, Matamba e Angola. Entre as divindades cultuadas por estes povos temos as ligadas as águas. Segundo o Padre Cavazzi, os negros ao atravessarem rios ou lagos:

Julgando que o movimento é indício de vida também as águas ou acreditando que é uma divindade qualquer que as perturba, ou as acalma, os idólatras param na margem e cumprimentam as águas. Depois suplicam que lhes concedam benignamente a passagem, sem

59- Idem, p. 32-33.

60- VERGER, Pierre, *Orixás Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*, Salvador: Corrupio, 1981, p. 18.

61- Idem, p. 32.

incômodo e sem perigo. Bebem um bocado e amassam um pouco de barro, com que traçam no peito alguns sinais misteriosos. Por fim, com maravilhosa segurança, lançam-se ao rio para o atravessar⁶².

O padre relata que nas margens dos rios e lagos “há sempre altares, casas e abrigos para os ídolos que presidem as águas”. Havia feiticeiros ligados ao culto dos fenômenos atmosféricos - os *Mpindi* -, possuindo domínio sobre todos eles, especialmente os trovões e a chuva⁶³. O padre refere-se também aos *Amobundu*, feiticeiros responsáveis pela guarda das sementeiras, associado por certo a um importante culto de divindades ligadas a fecundidade da terra⁶⁴.

Dentro do contexto colonial nenhuma devoção cristã mereceu maior estímulo entre os negros do que o culto a N. Sra. do Rosário. No início do século XVIII, a maior parte das paróquias de Salvador e recôncavo possuíam devoções negras dedicadas ao rosário, criadas pela iniciativa tanto dos párocos quanto dos padres jesuítas⁶⁵. Esta devoção tinha como objetivo principal a divulgação do rosário, que é uma forma simples de oração, “que consiste em louvar a própria santíssima Virgem repetindo a saudação angélica [Ave Maria], cento e cinquenta vezes, tanto quanto os salmos de Davi, intercalando a cada dezena a oração do Senhor [Pai Nosso], com determinadas meditações que ilustram toda a vida de nosso Senhor Jesus Cristo”⁶⁶. Utilizava-se um objeto, em forma de contas, para facilitar a contagem. Várias formas para esta oração foram experimentadas até serem fixadas as apresentadas por Alano de la Roche e pelo do-

62- MONTECÚCCOLO, *Descrição Histórica dos Três Reinos...*, p. 118.

63- Idem, p. 94.

64- Idem, p. 96.

65- SANTA MARIA, *Santuário Mariano e História das Imagens Milagrosas de Nossa Senhora (1722)...*; Foram 22 devoções de negros, 06 em Salvador, 13 no recôncavo e 3 no sul da capitania, algumas transformadas em irmandades.

66- *Dicionário de Mariologia*/ Dirigido por Stefano De Fiores e Salvatore Meo, São Paulo, 1995, p. 1137.

minicano Alberto de Castelo entre os séculos XV e XVI⁶⁷.

A devoção a N. Sra. do Rosário foi estimulada pelo papa Pio V, principalmente devido aos esforços dos padres dominicanos e à sua popularização, através das confrarias marianas já existentes. A doutrina de Pio V sobre o rosário, reafirmada pelos papas posteriores, pode ser assim sintetizada: a) necessidade da oração para superar dificuldades de guerras e outras calamidades; b) o rosário inventado por S. Domingos é um meio simples e ao alcance de todos; c) tal meio se revelou de grande eficácia contra as heresias e os perigos para a fé e operou numerosas conversões; d) recomenda a recitação do rosário a todo o povo cristão⁶⁸. Nas sociedades católicas europeias ela cresceu de forma marcante entre os leigos, acompanhando o desenvolvimento das irmandades, sob a supervisão paroquial.⁶⁹ A confiança de que a devoção ao rosário era um eficiente meio “contra as heresias e os perigos para a fé” e de que teria operado numerosas conversões, além de ser um meio simples ao alcance de todos, pode ser uma das respostas para a iniciativa do clero ibérico, e depois o colonial, de propagá-lo entre os negros.

O objetivo principal da meditação do Rosário era a fixação, pelas populações leigas não alfabetizada, dos mistérios da vida de Cristo – encarnação, paixão e glória -, tal meditação servindo de inspiração para a vivência cotidiana da doutrina cristã. Conforme indica o *Dicionário Mariológico* “vistos e sentidos com Maria e através dela, eles se transformam nos mistérios gozosos, dolorosos e

67- Idem, p. 1138. O Papa Pio V consagrou esta forma de oração em 1569 através da bula *Consueverunt romani Pontífices*. Em 1572, com a vitória de Lepanto, atribuída à recitação do rosário, o mesmo papa instituiu, através da bula *Salvatoris Domini*, a festa litúrgica como recordação desta vitória. Um ano após, o papa Gregório XIII instituiu a festa solene do rosário, com a bula *Monet Apostolus*, inserindo-a no calendário litúrgico no primeiro domingo de outubro.

68- Idem, p. 1138.

69- Sobre o crescimento das irmandades do Rosário na Europa, ver: VOVELLE, Michel, *Imagens e Imaginário na História: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*, São Paulo: Ática, 1997, p. 46-85.

gloriosos... ajudando o fiel a conservar e promover a fé”⁷⁰. Entre o clero eram as recitações dos salmos, dentro da liturgia, que exerciam tal função.

O uso do rosário serviu a inúmeros outros fins além do citado acima, na maioria das vezes associados a manipulações mágicas, que davam mais destaque ao poder atribuído a Maria, do que ao conteúdo doutrinário que se pretendia fixar através desta prática. Era



10. Altar de N. Sra. do Rosário da Igreja de N. Sra. da Conceição da Praia, em Salvador. Foto: Lázaro Menezes (SSA / 2000).

uma questão de estabelecer prioridades, e entre a ênfase no conteúdo moral e disciplinar que a devoção pretendia inspirar e a ênfase no poder da Virgem, que nela estava implícita, a população optava sempre pela última, mais condizente com as suas necessidades e visão de mundo. Ambas as condições, a de “maneira fácil de fazer penetrar e incutir nos espíritos os principais dogmas da fé cristã” e a de recurso contra as ameaças, que atraía a intervenção da “rainha do céu na hora dos perigos que ameaçam o mundo” estavam exportas na doutrina da Igreja, sendo a última a mais populariza-

da⁷¹. Embora o Cristo seja o objeto central do rosário, foi o culto a mãe e ao seu poder que esta devoção inspirou na religiosidade popu-

70- *Dicionário de Mariologia...*, p. 1140.
71- *Idem*, p. 1139. Palavras do Papa Leão XIII, definido ao lado de Pio V, como papa do rosário.

lar. Para exemplificarmos a dimensão atingida pela crença no poder taumaturgo da Virgem do Rosário basta verificar com atenção os temas dos azulejos da Igreja do Rosário dos Pretos do Pelourinho, datados pelo IPAC – BA como dos finais do século XVIII, cerca de 1790. Embora alguns episódios importantes da vida da Virgem sejam lembrados em seus azulejos - a fuga para o Egito, a adoração dos reis magos, a purificação de Maria, ou a instituição da devoção, quando a Virgem dá o rosário a S. Domingos -, prevalecem aqueles ligados ao efeito mágico da devoção em diferentes situações: de enfermidade, incêndios, naufrágios, expulsão de demônios (a quem o cristianismo atribui as causas dos malefícios), salvando um homem que cai num poço. Nestes episódios devotos leigos ou padres dominicanos, ou ainda S. Domingos, aparecem empunhando o rosário e a Virgem, com o menino Jesus nos braços, aparece envolvida por nuvens.

O ato de invocar N. Sra. do Rosário como uma espécie de divindade está, sem dúvida, ligado ao progressivo crescimento das devoção a Maria no mundo cristão⁷². Oliveira Marques informa que



até o fim do século XV, “mais de mil consagrações a Maria se puderam observar nas igrejas, capelas e ermidas do território português”. Muitos deles foram centros de intensa peregrinação⁷³. Na teologia católica, Maria era peça fundamental para

provar a natureza ao mesmo tempo humana e divina de Cristo, e isto explica a importância a ela dada na história desta tradição cris-

72- PELIKAN, Jaroslav, *Maria através dos séculos...*, p. 175.

73- OLIVEIRA MARQUES, *Sociedade Medieval Portuguesa: aspectos da vida cotidiana...*, p. 161.

tã. Cristo possuía uma natureza divina preexistente, sendo a encarnação do próprio Deus transcendente. Maria teve sua natureza humana totalmente transfigurada, ainda em sua existência física, tornando-se participante da natureza divina, devido ao seu papel de Theotokos – mãe de Deus. Os santos eram, de modo geral, considerados participantes da natureza divina, mas Maria o foi mais que todos. Citando Dobrou, Pelikan revela que a Virgem “... sendo inferior apenas à Divindade, absorve muita das funções de Cristo como intermediário entre Deus e o homem”⁷⁴.

Representada e cultuada devido à sua participação com a Divindade em todo o território da Bahia, a Virgem deve ter exercido uma enorme influência entre os escravos. A invocação do Rosário foi o veículo principal de propagação da devoção a Maria entre os negros no período colonial, e o culto mariano foi um grande fixador do cristianismo cósmico na liturgia católica. O título de Rainha do céu atribuído a Virgem, por exemplo, pois em destaque a sua ligação com as forças cósmicas celestes. O 4º e o 5º mistérios gloriosos do rosário remetem a assunção de Maria aos céus, episódio não confirmado pela Bíblia, colocando-a no centro da igreja triunfante. A própria iconografia de N. Sra. do Rosário é inspirada no título de Rainha do céu lhe atribuído, com a sua coroa e manto azul, colocada sob nuvens, onde encontram-se distribuídos anjos querubins. Entre as representações marianas presentes nos azulejos da capela lateral da Igreja do Rosário dos Pretos, dedicada a N. Sra. das Dores, encontramos painéis onde figuram uma estrela, o sol, a lua, astros celestes associados ao seu culto⁷⁵.

Vieira lembra em um dos seus sermões pregados aos pretos
74- Idem, p. 175.

75- As Igrejas de N. Sra. do Pilar e do Convento de N. Sra. do Monte do Carmo apresentam séries de azulejos semelhantes. Sobre representações de símbolos marianos em azulejos na Bahia colonial ver: Pedro Moacir Maia, "A Imaculada em Painéis", *Revista Exu*, nº 5, Salvador: Fundação Casa Jorge Amado, set./out., 1988.

de uma irmandade do Rosário, em 1633, o texto de Apocalipse 12:

No capítulo doze do seu Apocalipse viu S. João aquela mulher tão prodigiosa, a quem vestia o sol, calçava a lua e coroavam as estrelas... Esta mulher prodigiosa, em cujo ornato se empenharam e despenderam todas as luzes do céu, era a Virgem Santíssima [...]”⁷⁶.

Este sermão do jesuíta apoia-se numa tradição cristã que associa a visão do Apocalipse à Virgem, numa reafirmação da sua soberania divina. São Bernardo (1090-1153) afirmava que “os domínios celestiais brilham com maior fulgor pois estão iluminados pelo resplendor de sua candeia virginal”⁷⁷. Os negros da Irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho não deixaram de fazer reverência a tal majestade celeste. Em 26 de outubro de 1760 a imagem da santa saiu em procissão, que celebrava o casamento do Infante D. Pedro com a princesa do Brasil, D. Maria I, juntamente com imagens de todas as freguesias e associações religiosas. Vestida com “túnica de cambraia branca de flores, e o manto de galacé azul de prata, forrado do mesmo carmezim de prata, no peito não se viam se não broches, jóias e outras peças riquíssimas de diamantes. *Coroava a cabeça da Senhora um diadema de finíssimo ouro rodeado de doze estrelas pratas...*”⁷⁸.

Na reelaboração popular, astros celestes e Virgem se confundem, os primeiros estreitamente relacionados ao poder taumaturgo da santa, razão maior do seu culto. Além das representações iconográficas, o conteúdo das orações litúrgico foi importante elemento

76- VIEIRA, Antônio (padre), *Sermões (II)*. Obras escolhidas, prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade, vol. XI, Lisboa, ed. Livraria Sá da Costa, 1954, p. 9.

77- Bernard de Clairvaux (S. Bernardo), *Sermões da Assunção*. Apud. Pelikan, *Maria através dos séculos...*, p. 279.

78- COSTA, Luiz Monteiro da, A Devoção de N. S. do Rosário na Cidade do Salvador, *Revista do Instituto Genealógico da Bahia*, 10 (1969). Grifo meu.

que potencializou esta visão cósmica do culto à santa na religiosidade popular. Elas possuíam um sentido ambivalente que permitiu “a sua utilização mágico-religiosa, deixando em completo esquecimento os elementos mais teológicos do seu conteúdo”. Cândido da Costa e Silva revela como estes textos remetem ao poder do santo para intervir no cosmos, e não apenas o homem leigo, “mas a própria hierarquia, partilhavam do mesmo apelo a uma intervenção direta da Providência anulando as causas naturais”. A Antífona Mariana, oração inscrita em vários Livros de Horas, alude ao título de “estrela



12. Azulejo da Igreja da Ordem Terceira de N. Sra. do Rosário do Pelourinho. Ilustra um milagre da Virgem salvando um homem que caiu no poço. Foto: José Pinto (SSA / 2000).

do céu” atribuído à Virgem. Na Antífona Mariana, a Virgem e a estrela se confundem, sendo Maria “explicitamente nomeada no texto, entre parêntesis, apenas para sugerir de quem se trata e não como integrante para o sentido da oração. Ela praticamente se esvanece”. Pedese que: “Digne-se agora a mesma Estrella impedir os influxos dos astros, que por suas disposições malignas costumão ferir ao povo com pestíferas chagas”. Povo e clero compartilham a mesma visão de mundo e os mesmos apelos, embora o último busque manter um equilíbrio entre as necessidades físicas e espirituais, condensando no mesmo texto o “apelo à salvação meta-histórica e a libertação dos males desta vida”.

A ligação da Virgem com os fenômenos atmosféricos, símbo-

do céu” atribuído à Virgem. Na Antífona Mariana, a Virgem e a estrela se confundem, sendo Maria “explicitamente nomeada no texto, entre parêntesis, apenas para sugerir de quem se trata e não como integrante para o sentido da oração. Ela praticamente se esvanece”. Pedese que: “Digne-se agora a

lo do seu poder celeste, pode ser lembrada em Salvador pela importância dada ao culto de N. Sra. da Conceição, na freguesia da Praia. Os navegantes sempre a buscavam para agradecer ou pedir pela segurança em suas viagens, impedindo naufrágios provocados por tempestades. Existia ainda a capela de N. Sra. da Boa Viagem, também procurada pelo mesmo conjunto de pessoas. Maria é lembrada como a estrela do mar, no hino *Ave Maris Stella*, usado na liturgia católica. Aqui a liturgia, mais uma vez, fornece os elementos que associam a Virgem ao cosmos⁷⁹. Mello Moraes Filho ainda pode observar no século XIX, no Rio de Janeiro, algumas procissões rogativas, pedindo por chuva, em que os cânticos eram entoados para a Virgem, solicitando a sua intervenção divina. Eram procissões organizadas pelos padres, que conclamavam a participação de todos os fiéis, dos escravos aos senhores. Em um dos cânticos transcritos por Moraes Filho, rogava-se: “Rainha de eterna glória, / Mãe de Deus, doce e clemente, / Dai-nos água que nos molhe, / Dai-nos pão que nos sustente”. Em outro cântico Maria era lembrada como “Dona da terra e do mar”⁸⁰.

O culto à Virgem difunde-se entre os negros na Bahia também através de invocações marianas como a de N. Sra. da Boa Morte, N. Sra. da Conceição, N. Sra. do Parto⁸¹. Os próprios atributos destacados nestas devoções – relação com a morte, o nascimento - reafirmam o seu status de divindade e a sua ligação com as forças cósmicas. N. Sra. da Boa Morte celebrada em 15 de agosto, era invocação muito festejada em Salvador. A procissão ocorria em tempos coloniais na Saúde, em S. Domingos, em S. Francisco, em Sant’Ana, na Palma, no Carmo, nos Perdões, na Santíssima Trindade e em inúmeras outras igrejas. Uma devoção a N. Sra. da Boa Morte existiu entre os irmãos da Irmandade do Senhor do Martírio, com-

79- FORTUNATO, Venâncio (Bispo de Poitiers, séc. VII). *Ave Maris Stella* in: Missal Quotidiano e Vespéral por D. Gaspar Lefebvre (Beneditino da Abadia de S. André). Notação Moderna da Música por P. Ch. Van de Walle. Ilustrações de R. de Cramer, Bruges (Bélgica); Desclée de Brouwer & Cie, 1951, p. 1061-1062.

80- MORAES FILHO, *Festas e Tradições Populares do Brasil...*, p. 176-177.

81- CAMPOS, *Procissões Tradicionais da Bahia...*, p. 491-493.

posta de negros de origem yorubá, na Igreja da Barroquinha, que adquiriu grande prestígio, revelando a importância dada por estes negros aos rituais ligados a passagem para o além, aos quais esta invocação a Virgem também remetia, por estar associada ao episódio da morte e ascensão de Maria aos céus.

A relação de diferentes santos católicos com o cosmos – e o número destes vai além dos aqui citados - foi um elemento fundamental para a expansão do cristianismo entre os negros, pois permitiu-lhe uma prática mais constante desta religião. Embora esta prática não tenha ocorrido segundo os critérios da catequese formal – cuja ênfase era a prática sacramental, onde residia o núcleo básico da fé cristã -, ela foi fonte de genuínas experiências cristãs católicas.

CONCLUSÃO

O cristianismo não excluiu o escravo do seu convívio, ao contrário, muitas vezes foi em busca dele, que, enquanto gentio e “pagão”, era alvo da sua mensagem salvacionista. Entretanto, herdeira de uma tradição que legitimou a escravidão dos povos gentios, a Igreja colonial preservou estas heranças e reforçou a sua prática no contexto baiano. A história da escravidão africana colonial é um elemento que revela continuidade e não ruptura, na história da Europa cristã. No caso dos negros, as ideias geradas pelas elites espirituais europeias do século XIV ao XVI, para justificar uma inserção negra no Cristianismo, estiveram na origem de ricas tradições culturais e religiosas, frutos de adaptações e reelaborações produzidos pelos negros do recôncavo e da capital baiana nos séculos XVII e XVIII, ao serem postos em contato com estas ideias também elas já adaptadas ao universo colonial.

O culto aos santos negros, utilizado como recurso na catequese dos escravos, facilitou a identificação entre o negro e o catolicismo. Entretanto, mas do que este culto, o que parece ter fortalecido a experiência negra do cristianismo foi à dimensão cósmica nele presente.

O contexto e as dificuldades impostas a catequese e os próprios referenciais culturais africanos, além do elemento escravista que marcou a sociedade colonial tiveram forte influência no tipo de experiência religiosa vivida pelos negros. A doutrina cristã, que deveria ser assimilada enquanto conjunto de verdades e deveres ensinados por Cristo para serem aplicados a vidas dos crentes, consistia para os fiéis da colônia em “verdades para crer e preceitos a cumprir”¹. A catequese proposta possuía um conteúdo sintético, e era construída em função do que o sacerdote já sabia. Assim, ela apresentava-se incoerente para os que estavam sendo introduzidos

1- SILVA, *Roteiro da Vida e da Morte...*, p. 80.

ao cristianismo, cuja concepção religiosa era totalmente estranha à religião institucional, que exaltava a transcendência e o caráter divino e exclusivo do Deus cristão. Isto não impediu, entretanto, a formação de uma identidade católica entre tais grupos.

A liturgia e o culto aos santos, ligados “aos preceitos a cumprir”, fixaram-se mais que a doutrina, pois foram pensados enquanto ritos também necessários para a manutenção da harmonia cósmica, fundamental dentro das suas concepções religiosas ancestrais. O contexto religioso católico foi favorável à manutenção destas crenças, na medida em que ele buscava na colônia seguir o modelo oficial de culto rígido, determinado até aos pormenores. A preocupação do Clero era com o rigor no cumprimento das determinações oficiais, que implicava numa institucionalização do ritual, do gesto, enquanto o conteúdo escapava à compreensão. Tal atitude permitiu plena liberdade para as interpretações “supersticiosas” e mágicas do culto cristão. Assim a população colonial, e especialmente os negros, escapavam do prescrito e estabelecido, e sobretudo inacessível, “selecionando e reinterpretando as formas religiosas oficiais da Igreja”. Assim, a fé recebida foi, em alguns casos, comprometida em seus aspectos secundários, ou mesmo reduzida a uma quase exclusiva manipulação mágica². Estas experiências marcavam profundamente o catolicismo, distinguindo-o de outras tradições cristãs, como por exemplo, a protestante.

Num artigo sobre a cristianização das massas camponesas na França moderna, Jean Delumeau conclui que a expansão do cristianismo no Ocidente não ocorreu, ao contrário do que depõem os escritos de missionários, papas e reis apologistas, como uma “marcha triunfal”, mas como uma “progressão lenta e difícil na consciência dos fiéis”³. Para ele, esta expansão foi marcada pela adaptação do cristianismo a estruturas moldadas bem antes dele. Em suas conclu-

2-Idem, p. 87.

3 DELUMEAU, Jean, *Religião Oficial e Religião Popular na França durante a Reforma e a Contra-Reforma*, *Concilium*; Revista Internacional de Teologia. Lisboa, (4) 206, 1986, p.18.

sões sobre o contexto francês do século XVI vários elementos lembram o contexto de cristianização dos negros na Bahia. Assim como Delumeau, acreditamos que na Bahia do século XVIII, como na Europa do XVI, ocorreu uma “cristianização lenta em seu caminhar e matizada em seus resultados”, que resultou numa religião penetrada por “magismo cristão” ou “cristianizado” que podia conciliar-se com a mais “autêntica” vida cristã, de acordo com critérios que variavam a depender das experiências culturais, religiosas e sociais do fiel em questão⁴. Experiência esta que não impediu entre os negros, ao contrário, favoreceu - devido ao universo de convergências entre estes sistemas religiosos - a manutenção de suas genuínas tradições religiosas africanas.

4-Idem, p. 22.

REFERÊNCIAS

Fontes Impressas

AGOSTINHO, Bispo de Hipona *Sermões de Natal e Epifania*, São Paulo: Paulinas, 1959

ALVARES, Pe. Francisco. *Verdadeiras Informações das terras do Preste João das Índias* (texto de 1540), Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1974.

BENCI, (Jorge S. J.), *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*. (Livro Brasileiro de 1700), São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.

Bíblia de Jerusalém, São Paulo: Edições Paulinas, 1973.

CASTANHOSO, Miguel de. *História das Cousas que o mui esforçado capitão D. Cristóvão da Gama fez nos reinos do Preste João com 400 portugueses que consigo levou*, Portugal: Publicações Europa-América, 1988.

CESARÉIA, Eusébio. *História Eclesiástica*, vol. I: texto, version espanhola, introducción y notas por Argemiro Velasco Delgado, O. P., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1973.

COUTINHO, D. José da Cunha de Azeredo. *Concordância das Leis de Portugal e das Bulas Pontificias das quais umas permitem a escravidão dos pretos da África e outras proíbem a escravidão dos índios do Brasil*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional/ Ministério da Justiça, 1988.

COUTO, D. Domingos Loreto. *Desagravos do Brasil e glória de Pernambuco*, Recife: Fundação de Cultura de Recife, 1981.

Diário Eclesiástico para o Arcebispado da Bahia, principalmente para a cidade da Bahia, para o ano de 1784. Bissexto, ordenado pela Congregação do Oratório de Lisboa. Lisboa na Régia Oficina Typográfica [1783].

Diário Eclesiástico, e Civil do ano de 1830, segundo depois do bissexto para o Arcebispado da Bahia principalmente para a cidade de Salvador, Bahia: Tipografia do Baiano, 1829.

Diário Eclesiástico, e Civil do ano de 1831, terceiro depois do bissexto: para o Arcebispado da Bahia principalmente para a cidade de Salvador, Bahia: Tipografia de S. P. Franco Lima, 1830.

MATOS, R. J. da Cunha (Brigadeiro), *Compêndio Histórico das Possessões de Portugal na África*, Ministério da Justiça e Negócios Interiores: Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, 1963.

MONTECÚCCOLO, João Antônio Cavazzi de (padre). *Descrição Histórica dos Três Reinos: Congo, Matamba e Angola*, vol. I, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965.

PÓLO, Marco. *O Livro das Maravilhas: a descrição do mundo*, Porto Alegre: L & PM, 1999.

ROCHA, Manoel Ribeiro. *Etiope Resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruído e Libertado*. Discurso teológico-jurídico sobre a libertação dos escravos no Brasil de 1778. Introdução crítica de Paulo Suess, São Paulo: Vozes, 1992.

SACRAMENTO, frei Francisco de Jesus Maria. *FLOS SANCTORUM* ou Santuário Doutrinal que comprehende o extrato, e relação dos Mystérios, e festas, e das Vidas, e obras dos Principaes Santos Martyres, Confessores e Virgens, que annualmente se celebrou na santa Igreja Catholica. TOMO I e II. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, Anno M. DCCC. XVIII.

SANTA MARIA, frei Agostinho de. *Santuário Mariano e História das Imagens Milagrosas de Nossa Senhora (1722)*, Instituto Histórico e Geográfico da Bahia, 9º vol., 1949.

SANTANA, José Pereira (frei), *Os Dois Atlantes de Etiópia; S. Elesbão e S. Ifigênia, Vida e Obra dos Santos*, 1734.

Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil – Denúncias da Bahia (1618 – Marcos Teixeira), introd. Rodolfo Garcia. In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 49, 1927, p. 178.

Tombo dos Bens das Ordens Terceiras, Confrarias e Irmandades da Cidade de Salvador instituído em 1853. Publicações do Arquivo do Estado da Bahia, vol. VI, Bahia, Imprensa Oficial, 1948.

VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras da Arcebispado da Bahia feitas e ordenadas pelo Arcebispo, Propostas e aceitas em Sínodo Diocesano* (12 de junho de 1707). Coimbra, Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1720.

VIEIRA, Pe. Antônio. *Sermões* (II e III). Obras escolhidas, prefácio e notas de Antônio Sérgio e Hernâni Cidade, vol. XI, Lisboa, ed. Livraria Sá da Costa, 1954.

VILHENA, Luis dos Santos. *A Bahia no Século XVIII*, Volume II, Salvador: Itapuã, 1969.

Bibliografia Geral

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Videntes: formação do Brasil no Atlântico Sul – séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Marcos Antônio, *Mudança de Hábito: papel e atuação do Convento de S. Francisco de Salvador (1779-1825)*, Dissertação de Mestrado em Teologia Dogmática, Faculdade de Teologia N. Sra. da Assunção, São Paulo, 1994.

ANDERSON, Perry. *Passagens da Antigüidade ao Feudalismo*, São Paulo: Brasiliense, 1998.

AZEVEDO, Paulo Ormino, *Inventário de Proteção do Acervo Cultural da Bahia*, IPAC, Bahia, vol. III, Recôncavo, Parte II, 1982.

BALMES, Jaime. *A Igreja Católica em face da escravidão*, São Paulo: Centro Brasileiro de Fomento Cultural, 1988

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, vol. II, São Paulo: Livraria Pioneira Editora/ Edusp, 1971.

BENSANÇON, Alain. *A Imagem Proibida: uma história intelectual da iconoclastia*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*, 2ª ed., São Paulo: Cia das Letras, 1989.

CALAINHO, Daniela Buono. *Metrópole das Mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no Antigo Regime*, 2000. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Universidade Federal Fluminense. 2000

CAMPOS, João da Silva. *Procissões Tradicionais da Bahia*, publicação do Museu da Bahia, número 01, 1941.

CARDOSO, Manoel da Silveira. As Irmandades da Antiga Bahia, *Revista de História*, Publicação Trimestral julho/setembro, vol. XLVII, nº 95, São Paulo, 1973

COELHO, Dom Antônio, *Curso de Liturgia Romana*, Tomo I, 3ª ed., Edições Ora e Labora, Mosteiro de Singeverga, Portugal, 1950

COSTA, Luiz Monteiro da. A Devoção de N. S. do Rosário na Cidade do Salvador, *Revista do Instituto Genealógico da Bahia*, 10 (1969).

DELUMEAU, Jean. Religião Oficial e Religião Popular na França durante a Reforma e a Contra-Reforma, *Concilium*; Revista Internacional de Teologia. Lisboa, (4) 206, 1986.

DENZINGER, Enrique. *El Magisterio de la Iglesia: manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, Barcelona: Editorial Herder, 1955.

Dicionário de Mariologia/ Dirigido por Stefano De Fiores e Salvatore Meo, São Paulo, 1995.

DUBY, George. *História Artística da Europa: A Idade Média*, Tomo II, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

DUPRONT, Alphonse, *Religião: Antropologia Religiosa* in: Nora, Pierre & Le Goff, Jacques. *História: Novas Abordagens*, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

ELBEN, Juana. *Os Nagôs e a Morte: Pàdê, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*, Petrópolis: Vozes, 1986.

ELIADE, Mircea e Couliano, Ioan P. *Dicionário das Religiões*, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIADE, Micea. *Tratado de História das Religiões*, São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FARIAS, Sara. *Irmãos de Cor, de Caridade e de Crença: a Irmandade do Rosário do Pelourinho na Bahia do século XIX*, Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia, set./1997.

FERRETI, Sérgio. *Repensando o Sincretismo*, São Pulo: Edusp/ Fapema, 1995.

FIGUEREDO, Luiz Carlos e AMADO, Janaína, *A Formação do Império Português (1415-1580)*, São Paulo: Atual, 1999.

FIGUEREDO, D. Fernando Antônio. *Curso de Teologia Patrística II: a vida da Igreja primitiva (século III)*, Petrópolis: Vozes, 1984

FLEXOR, Maria Helena Ochi. *A religiosidade popular e a imaginária na Bahia do século XVIII*. Comunicação apresentada no: III Colóquio Luso Brasileiro de História da Arte, Universidade de Évora, Portugal, 1995.

GERD, Heinz-Mohr, *Dicionário dos símbolos: imagens e sinais da arte cristã*, São Paulo: Paulus, 1994.

GINZBURG, Carlo, *Indagações sobre Piero: o Batismo, o Ciclo de Arezzo, a Flagelação*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

HEERS, Jacques. *Escravos e Domésticos na Idade Média*. São Paulo: DIFEL, 1983.

Inventário de Bens Móveis e Integrados da Igreja de N. Sra. do Rosário dos Pretos do Pelourinho, IPAC - BA, 1988.

LA VORÁGINE, Santiago de. *La Leyenda dorada*, vol. II. Traducción del Latín: Frey José Manuel Macías. Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 896-902.

KARASCH, Mary. *Slave Life in Rio de Janeiro (1808-1850)*, New Jersey, Princeton University Press, 1987.

MAESO, Sórora Maria Eugénia (dominicana), *Tshikaba, La Princesa Núbia*, Salamanca: Imprenta Calatrava, 1985.

MAIA, Pedro Moacir. “A Imaculada em Painéis”, *Revista Exu*, nº 5, Salvador: Fundação Casa Jorge Amado, set./out., 1988.

MALDONADO, Luis. *Religiosidad Popular: nostalgia de lo magico*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975

MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão. *A Escravidão no Brasil*, Parte I, Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1866.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX. uma fonte para o estudo de mentalidades*. Publicação da UFBA, Salvador, 1979

_____. *Ser Escravo no Brasil*, 3ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1990.

MAURO, Frédéric, *A Expansão Europeia*, Lisboa: Editorial Estampa, 1988.

MEEKS, Wayne, A. *Os Primeiros Cristãos Urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulinas, 1992.

MINTZ, Sidney W. e PRICE, Richard. *The Birth of African-American culture na anthropological perspective*, Boston, Beacon Press, s/d.

Missal Quotidiano e Vespéral por D. Gaspar Lefebvre (Benedictino da Abadia de

S. André). Notação Moderna da Música por P. Ch. Van de Walle. Ilustrações de R. de Cramer, Bruges (Bélgica); Desclée de Brouwer & Cie, 1951

MORAES FILHO, Mello. *Festas e Tradições Populares do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia/ São Paulo: Edusp, 1979.

MOTT, Luiz. “A Inquisição em Ilhéus”, *Revista FESPI Ilhéus-Bahia*, Ano VI, nº 10, jul- 87/dez/88, 1989.

_____. *Rosa Egípcíaca: uma santa africana no Brasil*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

_____. “Quatro Mandigueiros de Jacobina na Inquisição de Lisboa”, *Afro-Ásia*, 16 (1995).

_____. “Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu” in Laura de Mello e Sousa (org.), *História da Vida Privada na América Portuguesa*, vol. I, São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortês. *O Liberto: seu mundo e os outros (SSA, 1790/1890)*, Dissertação Mestrado em Ciências Sociais, UFBA, 1979.

_____. “Quem eram os ‘Negros da Guiné’? A origem dos africanos na Bahia”, *Afro-Ásia*, 19-20 (1997).

OLIVEIRA MARQUES, A. H. *A Sociedade Medieval Portuguesa: aspectos da vida cotidiana*, Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1974.

PELIKAN, Jaroslav. *Maria através dos séculos: seu papel na história da cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PLAZAOLA, S. I. Juan. *El Arte Sacra Actual: estudio*. Panorama. Documentos, B.A.C., 1965, Madrid.

QUERINO, Manuel. *Costumes Africanos no Brasil*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

_____. "A raça africana e os seus costumes na Bahia" In: *Anais do 5º Congresso Brasileiro de Geografia*. Bahia, 1916; Manoel Querino, *Costumes africanos no Brasil*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

QUINTÃO, Antônia Aparecida. *La vem o meu parente: as irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco* (séc. XVIII). Tese de Doutorado em História, USP, 1997.

REIS, João(org.). *Escravidão e Invenção de Liberdade: Estudos sobre o negro no Brasil*, São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. "Devassa contra um terreiro de calundu em Cachoeira, 1785", *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 8 nº 16 (março/agosto. 1988).

_____. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*, São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. Identidade e Diversidade Étnica nas irmandades Negras no Tempo da Escravidão, *Tempo*, Rio de Janeiro, vol. 2, nº 3, 1997

RIBEIRO, René. *Antropologia da Religião e outros estudos*, Recife: Ed. Massangana – Fundação Joaquim Nabuco, 1982.

RODRIGUES, Nina. *O Animismo Feitichista dos negros baianos*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933 (1ª publicação: 1896)

ROMERO, Sílvio. *História da Literatura Brasileira*. Contribuições e estudos gerais para o exato conhecimento da literatura brasileira. 4ª edição organizada e prefaciada por Nelson Romero. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1949.

s/a/d, Curiosités de l'iconographie Religieuse: Un Faux Nègle, *Ecclesia*, nº 81, Dez/1955

SACHS, Ignacy. Art et Société: L'image du Noir dans l'art européen, *Annales*, 24º année, juillet – août, nº 4, 1969.

Salvatore Guastella, *Santo Antônio de Categeró: sinal profético do empenho*

pelos pobres, São Paulo: Paulus, 1986.

SCARANO, Julita. *Devoção e Escravidão*, São Paulo: Nacional, 1975.

SCHMITT, Jean-Claude, *Os Vivos e os mortos na sociedade medieval*, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVA, Cândido da Costa e. “A Religiosidade do Baiano”. In: *Jornal A Tarde*, Caderno 5, 29.03.1999

_____. *Roteiro da Vida e da Morte – um estudo do catolicismo no sertão da Bahia*. Dissertação Mestrado em Ciências Humanas. UFBA, 1977.

SILVA, Lázaro Francisco da. “Conjuração Negra em Minas Gerais”, *Revista do IFAC*, Instituto de Filosofia, Artes e Cultura, Universidade de Ouro Preto, nº 2, dez. 1995.

SILVEIRA, Renato da. *Iyá Nassó Oká, Babá Axiá e Bamboxê Obitikô: uma narrativa sobre a fundação do Candomblé da Barroquinha, o mais antigo terreiro baiano de Ketu*, (no prelo).

SLENES, Robert. *Na Senzala uma Flor: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil sudeste, século XIX*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*, São Paulo: Cia das Letras, 1986.

TAMRAT, Tadesse. O Chifre da África: os salomônidas na Etiópia e os Estados do Chifre da África in: D. T. Niame, *História Geral da África do século XII ao séc. XVI*, São Paulo: Ática/Unesco, 1988.

THOURTON, John. *Africa and Africans in the making of the Atlantic world, 1400-1680*, Cambridge University Press, 1992.

VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e Escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*, Vozes: Petrópolis, 1986.

_____. “Deus contra Palmares: representações senhoriais e idéias jesuíticas”, in João José Reis e Flávio Gomes, *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental séculos VIII a XIII*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1995.

VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos dos séculos XVII a XIX*, Salvador: Corrupio/ Brasília: Ministério da Cultura, 1987.

_____. *Os Libertos sete caminhos na liberdade de escravos da Bahia no século XIX*, São Paulo: Corrupio, 1992.

_____. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*, São Paulo: Edusp, 1999.

VIANA, Hildegardes. *Festa de Santos e Santos Festejados*, Salvador: Livraria Progresso Editora, 1960.

VIANA FILHO, Luiz. *O negro na Bahia*, Rio de Janeiro: José Olympio, 1946.

Vida dos Santos de Butler, vol IV, Petrópolis: Vozes, 1984.

VILELA, Magno. *Uma Questão de Igualdade... Antônio Vieira e a escravidão negra na Bahia do século XVIII*, Rio de Janeiro: Relume Dumerá, 1997.

VOVELLE, Michel. *Imagens e Imaginário na História: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*, São Paulo: Ática, 1997.

_____. *Ideologia e Mentalidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Tabela 1

Presença do culto à Santa Ifigenia em algumas das principais capitâneas do Brasil colonial

CAPITANIA	ANO	IGREJA/CIDADE	INFORMAÇÕES SOBRE A DEVOÇÃO
São Paulo	1758	Igreja N. Sra. Rosário dos Pretos / São Paulo	Irmandade S. Elesbão e Sta. Ifigênia
Rio de Janeiro	1767	Igreja São Domingos / Rio de Janeiro	Irmandade S. Elesbão e Sta. Ifigênia
Minas Gerais	1717	Igreja N. Sra. Rosário e Sta. Ifigênia / Ouro Preto	Irmandade Sta. Ifigênia
	1790	Igreja N. Sra. Rosário dos Pretos / Ouro Preto	Somente altar lateral
Pernambuco	1757	Igreja N. Sra. Rosário dos Pretos / Recife	Somente altar lateral
Bahia	1735	Igreja do Convento S. Francisco / Salvador	Irmandade Sta. Ifigênia
	1836	Igreja N. Sra. Rosário dos Pretos do Carmo / Salvador	Irmandade Sta. Ifigênia
	Séc. XVIII	Missão Franciscana / Jacobina	Localizada somente a imagem
	Séc. XVIII	Capela Engenho N. Sra. Guadalupe / Cachoeira	Localizada somente a imagem
	Séc. XVIII ?	Correntina – Região além do Rio São Francisco	Localizada somente imagem
Sergipe	Séc. XIX	Igreja N. Sra. Rosário dos Pretos / Lagarto	Referência a imagem**

Obs.:

1. A Irmandade de S. Elesbão e Sta. Ifigênia, em São Paulo, foi transferida para sede própria, Igreja de N. Sra. da Conceição, atualmente conhecida como de Sta. Ifigênia, em 1805.

2. Todas as datas apresentadas correspondem as dos documentos mais antigos localizados a respeito da devoção. No caso das devoções existentes na Bahia, a hipótese de pertencerem ao século XVIII foi levantada pela evidência de seus traços barrocos.

3. Algumas pistas nos levaram a supor que a irmandade teve a sua origem em período anterior ao século XIX. A Igreja de N. Sra. do Rosário do Carmo, em Salvador, possui uma imagem da santa datada pelo IPAC - BA como de finais do século XVIII, que pode ter pertencido a esta irmandade. Outra informação diz respeito ao conteúdo do documento de 1836, que trata de uma solicitação para o retorno do seu funcionamento.

(**) Mello Moraes Filho refere-se a presença da imagem de Sta. Ifigênia nas procissões de S. Benedito na cidade de Lagarto. Ver: Moraes Filho, Mello. *Festas e Tradições Populares do Brasil*. Prefácio de Silvio Romero. Revisão e notas Luis Câmara Cascudo. Belo Horizonte: Itatiaia – São Paulo: Edusp, 1979, 72-73. TABELA 2

Tabela 2

Presença do culto à Santo Elesbão em algumas das principais capitâneas do Brasil colonial

CAPITANIA	ANO	IGREJA/CIDADE	INFORMAÇÕES SOBRE A DEVOÇÃO
São Paulo	1758	Igreja N. Sra. Rosário dos Pretos / São Paulo	Irmandade S. Elesbão e Sta. Ifigênia
Rio de Janeiro	1767	Igreja São Domingos / Rio de Janeiro	Irmandade S. Elesbão e Sta. Ifigênia
Minas Gerais	1790	Igreja N. Sra. Rosário dos Pretos / Ouro Preto	Somente altar lateral
Pernambuco	1757	Igreja N. Sra. Rosário dos Pretos / Recife	Somente altar lateral
Bahia	Séc. XVIII	Igreja Matriz / Ilha de Itaparica	Localizada somente imagem

Obs.:1. Todas as datas apresentadas correspondem as dos documentos mais antigos localizados a respeito da devoção. A hipótese da imagem encontrada na Bahia pertencer ao século XVIII foi levantada pelos traços barrocos que apresenta.

Sobre o autor



Tânia Maria Pinto de Santana

fez graduação, mestrado e doutorado em História na Universidade Federal da Bahia. É atualmente professora no curso de Licenciatura em História, no Centro de Artes Humanidades e Letras, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

A Igreja Católica teve um papel de destaque na formação da sociedade brasileira, na construção do modelo ideológico e mental aqui encontrado e na própria manutenção da ordem colonial e escravista. Desde o seu início ela imbuiu-se de um caráter universalista e buscou atrair distintos povos ao catolicismo, dentre eles também os negros, associados ao projeto cristão colonial na condição de escravos. Este livro analisa a forma como a devoção aos santos negros – São Benedito, Santa Ifigênia, Santo Antônio de Categeró, Santo Elesbão -, bem como a outros santos católicos – Santa Bárbara, São Jorge, Santa Ana, dentre outros -, foi utilizada como instrumento da catequese das populações negras na América Portuguesa. Refletimos sobre a construção do imaginário que associa os negros ao cristianismo, dando origem a santos negros, e também sobre a difusão deste culto entre os negros na América Portuguesa, buscando compreender como estas populações vivenciaram estas experiências e quais significados estas lhes atribuíram.

Tânia Maria Pinto de Santana



ISBN 978-85-5971-074-8

