



Afro-Ásia

ISSN: 0002-0591

revista.afroasia@gmail.com

Universidade Federal da Bahia

Brasil

M. de Oliveira, Anderson José
A santa dos pretos: apropriações do culto de Santa Efigênia no Brasil colonial
Afro-Ásia, núm. 35, 2007, pp. 237-262
Universidade Federal da Bahia
Bahía, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77003507>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



A SANTA DOS PRETOS: APROPRIAÇÕES DO CULTO DE SANTA EFIGÊNIA NO BRASIL COLONIAL

*Anderson José M. de Oliveira**

Introdução

No Brasil colonial, a expansão portuguesa foi também assinalada pela construção de um sistema de Cristandade. Entenda-se por Cristandade um conjunto de relações entre Estado e Igreja, pelas quais ambos se legitimam no interior de uma determinada sociedade. Portanto, falar da construção de um sistema de Cristandade na América Portuguesa é levar em consideração todas as injunções econômicas e socioculturais que influenciaram na constituição das relações entre Igreja e Estado.¹

A existência da escravidão foi um dos fatores fundamentais a interferir no processo de construção da Cristandade colonial e de seu discurso pretensamente uniformizador. Elemento fundamental na afirmação dos interesses portugueses nos trópicos, a escravidão fazia parte da lógica de funcionamento da própria sociedade. Compreende-se, deste modo, o papel desempenhado pela Igreja na legitimação do regime escravista, principalmente do cativo africano, que se intensificou no

* Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense. Professor Adjunto do Instituto de Aplicação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e Professor Titular do Curso de História da Fundação Educacional Unificada Campograndense/RJ.

¹ Francisco José Silva Gomes, “Le projet de neo-chrétienté dans le Diocèse de Rio de Janeiro de 1869 à 1915”, (Tese de Doutorado, Université de Toulouse Le Mirail, 1991), p. 26.



Brasil a partir do século XVII. Coube à Igreja não só justificar a escravidão negra, mas também garantir a inserção subordinada de africanos e seus descendentes na Cristandade colonial, por meio da catequese.

Todavia, se, como afirmou Baêta Neves, o projeto missionário pressupunha o estabelecimento de uma continuidade uniforme,² o cotidiano das vivências religiosas apontou para uma diversidade no tocante a esta pretensão. Como observou Laura de Mello e Souza, é pensando a tensão que se pode compreender o processo que redundou no estabelecimento da religiosidade colonial.³ O pensar esta tensão exige que, necessariamente, o processo de catequese seja compreendido numa via de mão dupla, ou seja, para além das expectativas do projeto de conversão, estavam as culturas que tomaram parte no processo de formação da sociedade colonial. Neste sentido, como constatou Ronaldo Vainfas, a catequese, por vezes, foi muito mais um amálgama cultural do que um processo de difusão da fé católica. O plano pragmático da colonização foi o palco de inúmeras fusões, onde os signos do catolicismo foram constantemente reinterpretados.⁴

É sob este aspecto que o presente artigo pretende abordar um dos desdobramentos das vivências do culto de Santa Efigênia ao longo do Setecentos. Parte-se, inicialmente, da visão do culto como instrumento de conversão dos africanos e seus descendentes para a análise das reapropriações possíveis da devoção no universo colonial. Tomo como pano de fundo a estruturação do culto de Santa Efigênia no Rio de Janeiro, em Mariana e Vila Rica, no decorrer do século XVIII.

Santos pretos e catequese

O caráter fundamental que a escravidão africana assumiu para o Império colonial português não poderia deixar a Igreja ao largo da questão. A própria estrutura social, fundada nas diferenças e nas hierarquias,

² Luis Felipe Baêta Neves, *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural*, Rio de Janeiro, Forense, 1978, p. 25.

³ Laura de Mello e Souza, *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 99.

⁴ Ronaldo Vainfas, *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, pp. 109-111.



exigiu um projeto específico de cristianização dos africanos e seus descendentes. Com efeito, a catequese, enquanto um discurso que pretendia produzir uma unidade de procedimentos e crenças, não pôde fazê-lo sem levar em consideração as diferenças sociais e a necessidade de reproduzi-las para o bom funcionamento dos padrões do Antigo Regime.

Por outro lado, a própria conjuntura que se abriu da segunda metade do século XVII em diante colocava a urgência em se pensar a questão africana, na medida em que africanos e seus descendentes se tornaram o maior contingente populacional da América Portuguesa, principalmente quando da explosão do tráfico atlântico nas primeiras décadas do século XVIII.⁵ Do lado senhorial, a questão de Palmares, como afirma Ronaldo Vainfas, exigia uma melhor definição do projeto escravista-cristão.⁶

Antonio Vieira foi um dos primeiros a refletir sobre a questão. O *Sermão XIV do Rosário*, de 1633, trabalhava a idéia da escravidão africana como castigo e dádiva, onde a divindade colocava para os “pretos” a possibilidade de resgate do pecado. Segundo Vieira, os africanos e seus descendentes deveriam ser gratos pelo fato de terem sido arrancados da África e trazidos ao Brasil. Na condição de escravos, estariam numa situação melhor do que aqueles que permaneceram em meio ao gentilismo inerente aos povos africanos. A força para suportar os sofrimentos do cativeiro e ver neles a possibilidade do resgate estaria na devoção ao Rosário de Maria, daí a temática do sermão.⁷

Ao final do seiscentos e início do Setecentos, as preocupações com a conversão dos negros intensificaram-se. Algumas obras publicadas no século XVIII atestaram este processo. Destacaram-se, fundamentalmente, os trabalhos dos jesuítas Jorge Benci (*Economia*

⁵ Manolo Florentino, *Em costas negras. Uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997, p. 37.

⁶ Ronaldo Vainfas, “Deus contra Palmares – Representações senhoriais e idéias jesuíticas”, in João José Reis e Flávio dos Santos Gomes (orgs.), *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*, (São Paulo, Companhia das Letras), 1996, pp. 70-71.

⁷ Ronaldo Vainfas, *Ideologia e escravidão. Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*, Petrópolis, Vozes, 1986, pp. 96-98; Anderson José Machado de Oliveira, “Os santos pretos carmelitas: culto dos santos, catequese e devoção negra no Brasil colonial”, (Tese de Doutorado, Universidade Federal Fluminense, 2002), pp. 48-54.



cristã dos senhores no governo dos escravos), André João Antonil (*Cultura e opulência do Brasil*), e do padre Manoel Ribeiro da Rocha (*Etiópe resgatado: empenhado, sustentado, corrigido, instruído e libertado*). A preocupação com o governo dos escravos não estava dissociada da necessidade de cristianizá-los. Para Jorge Benci, por exemplo, era imperioso vencer a ignorância, pois o desconhecimento dos africanos da Lei de Deus implicava num fator de desestabilidade social.⁸ As *constituições primeiras do Arcebispado da Bahia*, de 1707, também expressaram a preocupação com a conversão dos negros, tanto que traziam um catecismo especial dedicado à catequese dos escravos, intitulado *Breve instrução nos mistérios da fé, acomodado ao modo de falar dos escravos do Brasil, para serem catequizados por ela*.

Ciente do seu papel na manutenção de uma estrutura social excludente, ao longo do Setecentos a Igreja multiplicou as suas ações na tarefa de inserção dos chamados “homens de cor” no interior da Cristandade. A multiplicação destas ações se desdobraria também na promoção de santos pretos, que deveriam funcionar como exemplos de virtudes cristãs para os africanos e seus descendentes. Na África, o processo de cristianização perpetrado pelos europeus, desde o século XVI, já havia tomado os santos como importantes aliados na conversão das populações locais. Segundo John Thornton, um conjunto de idéias religiosas semelhantes entre cristianismo e religiões africanas tendeu a aprofundar o processo de formação daquilo que o autor conceituou como “catolicismo africano”. Entre estas idéias semelhantes estaria a crença num “outro mundo” e na perspectiva de que este pudesse ser revelado. Concomitantemente, acreditava-se na existência de seres que promoveriam o intercâmbio entre “este mundo”, material e sensível, e o “outro mundo”. Dentro deste quadro de crenças, teria sido possível aos africanos apropriarem-se dos santos católicos, muitas vezes identificando-os a divindades locais ou a espíritos ancestrais que poderiam não só fazer revelações sobre o “outro mundo”, mas também intervir na resolução de problemas relativos ao cotidiano deste mundo sensível e terreno.⁹

⁸ Oliveira, “Os santos pretos”, p. 60.

⁹ John Thornton, *África and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 235-254.



Na América Portuguesa, carmelitas e franciscanos, afamados hagiógrafos no Ocidente cristão, foram grandes estimuladores de devoções entre os negros. Destaco aqui o trabalho de Frei José Pereira de Santana que, entre 1735 e 1738, publicou *Os dois atlantes de Etiópia. Santo Elesbão, imperador XLVII da Abissínia, advogado dos perigos do mar & Santa Efigênia, princesa da Núbia, advogada dos incêndios dos edifícios. Ambos carmelitas*. A obra em questão visava difundir a vida dos que considerava serem dois exemplos de virtudes cristãs que teriam vivido em terras africanas. Cabe ressaltar que era de igual propósito associar este trabalho à imagem dos carmelitas, já que as ordens religiosas também disputavam espaços no interior da Cristandade, principalmente na eficiência de melhor servir aos propósitos da Coroa, carregando uma quantidade maior de mercês.¹⁰

Frei José Pereira de Santana nasceu em 1694, no Rio de Janeiro, na Freguesia da Candelária, onde foi batizado. Professo no Carmo desta mesma cidade, em 1725 obteve o título de Doutor em Teologia pela Universidade de Coimbra. Tendo sido designado Qualificador do Santo Ofício, em 1735, Frei José escreveu a *Crônica dos carmelitas da antiga e regular observância nestes reinos de Portugal, Algarves e seus domínios*, publicada em 1745, que valeu ao religioso a deferência de ser indicado por seus confrades como cronista perpétuo da ordem, em 1748. Em 1750, foi designado por D. José para exercer as funções de confessor e mestre da Princesa da Beira — a futura rainha, D. Maria I — e suas irmãs. Frei José também acumulava, desde 1755, a função de Provincial do Carmo de Lisboa. O mencionado frade havia galgado posições hierarquicamente importantes, não só no interior da sua Ordem, como também junto a instâncias significativas de poder na estrutura do Império Português, o que o designava como uma voz qualificada para expressar os planos de poder da Ordem do Carmo.

O projeto de conversão dos africanos e seus descendentes colocou Frei José diante da questão da escravidão e de seu lugar nas hierarquias do Antigo Regime. De caráter hagiográfico, a obra visava à divulgação das vidas de Santo Elesbão e Santa Efigênia. As hagiografias

¹⁰ Oliveira, “Os santos pretos”, pp. 80-84.



no Ocidente cristão eram reveladoras das expectativas de suas épocas, dotando estes textos de uma plenitude de sentidos. Deste modo, tais narrativas expressavam escolhas e visões de mundo que são fundamentalmente históricas.¹¹

Segundo a narrativa de Frei José, Santo Elesbão era natural da Etiópia; foi o 47º imperador do seu país — no século VI d.C. — e era descendente do Rei Salomão e da Rainha de Sabá. Foi creditada a Elesbão a extensão do reino cristão da Etiópia até o lado oposto do Mar Vermelho, impondo-se aos árabes e aos judeus do Iêmen. Entre estes judeus convertidos teria nascido uma rebelião, comandada por um certo Dunaan, que fora vencido por Elesbão numa expedição punitiva, visando restabelecer a ordem. Ao final da vida, o imperador etíope teria renunciado ao trono, doando sua coroa à Igreja e se tornando um anacoreta. Santa Efigênia, assim como Elesbão, pertencia à nobreza. Princesa da Núbia, filha do rei Egyppto, ter-se-ia convertido ao cristianismo, sendo batizada pelo apóstolo Mateus. Sempre indiferente aos prazeres mundanos e aos requintes da corte, tornou-se religiosa, fundando um convento. Após a sua conversão e a morte de seu pai, seu tio — Hitarco — teria usurpado o trono do herdeiro legítimo — irmão de Efigênia — tentando desposá-la para consolidar o seu poder na Núbia. Efigênia ter-se-ia recusado a atender aos intentos do rei usurpador, despertando nele uma profunda ira. O rei então ordenou que fosse ateadado fogo à habitação religiosa onde viviam Efigênia e outras religiosas. O convento foi milagrosamente salvo por intercessão da santa. Efigênia foi também figura importante na recuperação do trono por seu irmão, restabelecendo o bom governo na Núbia com a morte do usurpador Hitarco. Ainda segundo a narrativa, tanto Elesbão quanto Efigênia teriam abraçado a vida religiosa seguindo a regra carmelitana.¹²

Além das origens africanas e do heroísmo cristão relacionado à figura de ambos os santos, Frei José constrói uma associação direta

¹¹ Ibid., p. 145.

¹² Frei José Pereira de Santana, *Os dois atlantes de Etiópia. Santo Elesbão, imperador XLVII da Abissínia, advogado dos perigos do mar & Santa Efigênia, princesa da Núbia, advogada dos incêndios dos edifícios. Ambos carmelitas*, Lisboa, Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1735-1738.



deles com o Carmo, o que, historicamente, seria impossível, já que a Ordem foi criada no século XIII. Tal associação denota a relação que se quer estabelecer entre o Carmo e a proposta de catequese em questão. Para além destes fatores, a questão da cor dos santos era outro elemento-chave não só na estruturação do projeto de conversão, como também na explicitação da visão hierárquica que Frei José dava à sua proposta.

Elesbão e Efigênia eram pretos. Com vistas a deixar clara esta afirmação, Frei José não só escreve, em 1735, o *Sermão dos santos pretos carmelitas*, como também insere na hagiografia um *Aditamento apologético a cerca da cor própria e natural do glorioso S. Elesbão*. Este último fora escrito, segundo o próprio frade, em função das dúvidas geradas em torno da cor dos oriundos de Axum, pátria do santo. O não deixar dúvidas quanto à cor dos santos denotava a preocupação com a sua especificidade que, segundo Frei José era um “acidente”. Embora os acidentes não corrompessem a essência do ser, não deixavam de ser degenerativos. Apesar da cor, Elesbão e Efigênia não estariam inferiorizados na corte celeste, em função de suas almas cristãs. Aqueles que seguissem seus exemplos, apesar do acidente da cor, seriam atingidos também pela graça divina.¹³

Tal discurso tem como base a discussão de São Tomás de Aquino quanto à hierarquia das cores, onde a essência humana é vista como única, criada à imagem e à semelhança de Deus. Porém, a matéria é individualizada pelos acidentes e, entre eles, está a cor. Os acidentes, portanto, não só individualizam como também hierarquizam, pois o branco e o preto não estavam na mesma esfera, já que o branco traduz a verdade e o preto é o seu contrário imperfeito. Saliente-se que a elaboração desta discussão, quando feita, não tinha ainda a questão dos africanos como um problema central para o Ocidente cristão. Entretanto, os contatos com a África, na Época Moderna, reavivaram tal problemática, contando, inclusive, com a revitalização da Escolástica na sua versão Barroca.¹⁴

No que concernia às relações sociais no Reino e na América Portuguesa, a cor também era um elemento de construção de hierarquias.

¹³ Oliveira, “Os santos pretos”, pp. 241-242.

¹⁴ Ibid., pp. 243-244.





Cor invariavelmente denotava lugar social. Preto era, principalmente, sinônimo de escravo africano. No caso dos forros, expressava um recente passado escravista e ligações com uma origem étnica africana.¹⁵ No contexto do Império português, a questão da cor expressava a naturalidade e a legitimidade da escravidão como definidora de desigualdades e hierarquias sociais do Antigo Regime.¹⁶

O discurso de Frei José, ao reforçar a especificidade da cor dos santos, reproduzia uma concepção hierárquica de sociedade, onde até mesmo o altar era pensado enquanto um espaço segmentado por diferenças que eram vistas como naturais. A própria existência de um projeto específico de catequese para africanos e seus descendentes reforçava e recriava as diferenças. Neste sentido, a catequese, enquanto discurso, quer produzir a unidade de procedimentos, porém, sem deixar de pensar e reproduzir as diferenças. O que é dado à observação permite a constatação de que parte deste projeto tem sua eficácia atestada na aceitação destes modelos devocionais por alguns segmentos da população negra. Ao longo do século XVIII, irmandades negras em louvor a Elesbão e Efigênia foram criadas em diversas áreas da colônia. A representação imagética dos santos ateuve-se, na maioria das vezes, às prescrições de Frei José Pereira de Santana. A relação dos carmelitas com esta difusão foi muito próxima.¹⁷ Porém, as formas desta aceitação não estavam totalmente previstas pelo projeto, pelo menos no que tangia às práticas religiosas cotidianas.

Devoção e gênero: Santa Efigênia e a predileção dos pretos

Santa Ifigênia, princesa núbia,
desce as encostas, vem trabalhar,
por entre as pedras, por entre as águas,
com seu poder sobrenatural.

¹⁵ Sheila de Castro Faria, *A Colônia em movimento*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1988, pp. 135-139.

¹⁶ Hebe Maria Mattos, "A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica", in João Fragoso, Maria Fernanda Bicalho e Maria de Fátima Gouvêa (orgs.), *O Antigo Regime nos trópicos* (Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001), p. 143.

¹⁷ Oliveira, "Os santos pretos", pp. 249-344.



Santa Ifigênia levanta o facho,
procura a mina do Chico-Rei:
negros tão dentro da serra negra
que a Santa negra quase não os vê.

Ai destes homens, princesa núbia,
rompendo as brenhas, pensando em vós!
Que as vossas jóias, que as vossas flores
aqui se ganham com ferro e suor!

Santa Ifigênia, princesa núbia,
pisa na mina do Chico-Rei.
Folhagens de ouro, raízes de ouro
nos seus vestidos se vêm prender.

Santa Ifigênia fica invisível,
entre os escravos, de sol a sol.
Ouvem-se os negros cantar felizes.
Toda a montanha faz-se ouro em pó.

Ninguém descobre a princesa núbia,
na vasta mina do Chico-Rei.
Depois que passam o sol e a lua,
Santa Ifigênia passa, também.

Santa Ifigênia, princesa núbia,
sobe a ladeira quase a dançar.
O ouro sacode dos pés, do manto
chama seus anjos, e vira-e-sai.¹⁸

Este poema de Cecília Meireles foi publicado pela primeira vez em 1955, tendo sua autora afirmado que, na composição do livro onde o poema se encontra, fora profundamente influenciada pela forma como o passado histórico de Ouro Preto se impõe aos seus visitantes.¹⁹ Analisando o perfil cultural de Ouro Preto, Carlos Rodrigues Brandão chama a atenção para o fato de que a cidade está embebida na sua história passada.²⁰

¹⁸ Cecília Meireles, *Romanceiro da Inconfidência*, 16ª impressão, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1989, pp. 64-65.

¹⁹ Meireles, *Romanceiro*, p. 13.

²⁰ Carlos Rodrigues Brandão, *Cultura na rua*, Campinas, Papirus, 1989, p. 43.



Levando-se em consideração a recuperação de aspectos do culto de Santa Efigênia pela poetisa e a análise de Brandão, acredito que Cecília Meireles tenha resgatado, no passado de Ouro Preto, traços importantes da história da difusão do culto a Santa Efigênia que se estruturou no Setecentos.

O resgate feito pela autora, por sua vez, é um dos elementos que julgo de extrema importância na compreensão da diferenciação que se estabeleceu entre a aceitação de Elesbão e de Efigênia entre os fiéis negros, no século XVIII. Embora haja concomitância cronológica na propagação do culto aos dois santos, é possível perceber uma acentuada preferência dos negros por Efigênia. Tânia Pinto, em levantamento para sua pesquisa, já havia mencionado que observara uma maior intensidade na difusão do culto de Santa Efigênia. No Nordeste, ela encontrou o culto desta santa em uma localidade em Pernambuco; em cinco na Bahia; e em uma no Sergipe. O culto de Santo Elesbão foi encontrado em uma única localidade, tanto na Bahia quanto em Pernambuco.²¹

Esta maior intensidade do culto de Efigênia, que Cecília Meireles parece resgatar em seu poema, ao materializar as ações da santa entre seus fiéis negros, foi, de forma efetiva, construída no Setecentos, em função da prática devocional dos chamados “homens de cor”. No Rio de Janeiro, em 1740, os pretos da Costa da Mina edificaram a irmandade em honra a Elesbão e a Efigênia. Porém, o compromisso da irmandade, de certa forma, dava maior destaque ao primeiro santo, já que a festa compromissal tinha o seu dia fixado em 27 de outubro, dia consagrado a Santo Elesbão, enquanto o dia consagrado à Santa Efigênia era 21 de setembro. Pode-se argumentar que a concentração do dia da festa atendia a argumentos econômicos, pelo fato de se fazer uma única celebração e não duas. Todavia, escolhera-se o dia do primeiro santo para esta celebração conjunta. A folia da irmandade, criada em 1764, estabelecia a existência de um “Estado Imperial”, evocando mais explicitamente a história de Elesbão do que a de Efigênia.²²

²¹ Tânia Maria de Jesus Pinto, “Os negros cristãos católicos e o culto dos santos da Bahia colonial”, (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Bahia, 2000), pp. 64 e 147-151.

²² Oliveira, “Os santos pretos”, pp. 372-373.



A opção, no entanto, parecia não se refletir na história cotidiana da irmandade, a começar pela identificação do templo. Entre 1751²³ e 1810, foram registrados, no livro de óbitos da Freguesia da Sé,²⁴ oitenta sepultamentos na igreja da irmandade. Nestes registros, as referências à igreja foram feitas sempre pelo nome da santa, com a expressão sepultado na/em: Igreja de Santa Efigênia (36 vezes), Capela de Santa Efigênia (19 vezes), Santa Efigênia (25 vezes).²⁵ Em nenhum momento a igreja foi denominada como de ambos os santos ou somente como igreja de Santo Elesbão.

Pode-se argumentar sobre a interferência dos coadjutores da freguesia ao anotarem os óbitos, mas como se tem um período de mais de cinquenta anos, mais de um coadjutor desempenhou esta função. Em suas memórias, escritas em 1821, o Padre Perereca referia-se à igreja exclusivamente como capela de Santa Efigênia.²⁶ Se a referência permaneceu foi porque tinha algum respaldo na identificação dos fiéis da própria igreja e também no reconhecimento geral dos demais habitantes da cidade. Tal fato pode ser atestado, recorrendo-se à própria toponímia do Rio de Janeiro setecentista. Segundo Brasil Gerson, em função da igreja, o trecho da Rua da Alfândega que ia da Rua da Conceição ao Largo de São Domingos passou a ser denominado Rua de Santa Efigênia.²⁷ Em São Paulo, o processo foi bastante semelhante. Em 1794, a irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, também formada por negros, transferiu-se para uma capela própria. Anos depois, em 1809, o entorno da capela veio a formar a Freguesia de Santa Efigênia.²⁸

Entre os testamentos dos forros, da Freguesia da Sé, no Rio de Janeiro, de um conjunto de 95, 15 deixaram legados diretamente a irmandades. Destes quinze, quatro testamentos mencionaram a devoção a Elesbão e/ou a Efigênia; um dizia deixar um legado para a Irmandade

²³ Antes desta data a irmandade não tinha igreja própria.

²⁴ Freguesia onde estava a Igreja da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia e a maioria das irmandades negras do Rio de Janeiro colonial.

²⁵ Arquivo da Arquidiocese do Rio de Janeiro (AARJ), *Livros de óbitos e testamentos das freguesias da Sé e Santíssimo Sacramento*, 1701-1812.

²⁶ Luiz Gonçalves dos Santos (Padre Perereca), *Memórias para servir à história do reino do Brasil*, Rio de Janeiro, Livraria Editora Zelio Valverde, 1943, pp. 41 e 47.

²⁷ Brasil Gerson, *História das ruas do Rio*, 5ª edição, Rio de Janeiro, Lacerda Editores, 2000, p. 55.

²⁸ Leonardo Arroyo, *Igrejas de São Paulo*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1954, p. 192.



de Santo Elesbão e Santa Efigênia, enquanto três diziam deixar legados para a Irmandade de Santa Efigênia. Considerando-se que a irmandade era única, a referência dos testadores é significativa em relação a quem era considerado o orago principal do templo. Com relação aos legados deixados para os santos, especificamente, dos 24 testamentos que o fizeram, dois diziam deixar esmolas para Santo Elesbão e Santa Efigênia, enquanto seis o fizeram somente em nome de Santa Efigênia.²⁹

Em Mariana, a representatividade de Elesbão era ainda mais baixa. A irmandade existente era a de Santa Efigênia e, em nenhum momento da conjuntura analisada, foi mencionada a existência de qualquer culto àquele santo no interior da capela de Nossa Senhora do Rosário, onde estava instalada a devoção à santa. De um universo de 95 testamentos de forros analisados para Mariana, dos 74 testadores que declararam pertencer a irmandades, 17 (23%) deles eram irmãos de Santa Efigênia. Dos 25 legados deixados para irmandades, a de Santa Efigênia recebeu 7 (28%). Dos 35 deixados especificamente para santos, Santa Efigênia recebeu 6 (17,1%). Elesbão só foi mencionado neste conjunto de testamentos entre os santos a quem se pedia intercessão na hora da morte. Dos 51 testamentos que mencionaram santos específicos, além de Jesus e Maria, que apareciam em todos os testamentos, Santo Elesbão foi invocado uma vez, enquanto Santa Efigênia foi invocada nove vezes.³⁰ Tal menção mostra que o santo não era totalmente desconhecido na região, todavia, não era tão apreciado quanto Efigênia.

Observando os juizados por devoções, tem-se uma outra dimensão do padrão desta escolha devocional. Em primeiro lugar a eleição dos juízes para os santos denotava um grau de desenvolvimento da devoção, pois estes eram os responsáveis pelo engrandecimento do culto. Estes juízes eram eleitos anualmente e, geralmente, escolhidos entre as pessoas que tinham alguma posse dentro do grupo. Além de contribuírem com esmolas, tinham a incumbência de organizar a festa do orago.³¹ Segundo Marcos Aguiar, fundamentalmente nas irmandades negras, as

²⁹ AARJ, *Livros de óbitos*, op. cit.

³⁰ Arquivo da Casa Setecentista de Mariana (ACSM), Livro de Registro de Testamentos do 1º Ofício, 1727-1810.

³¹ Oliveira, "Os santos pretos", pp. 360-361.



**Tabela 1 – Juizados de Santos ocupados
no Rosário do Pilar de Vila Rica (1735-1810)**

Juizados	Nº	%
Santa Efigênia	449	60,4
Santo Antônio de Categeró	93	12,5
Nossa Senhora do Rosário	78	10,5
Santo Elesbão	71	9,5
São Benedito	53	7,1
Total	744	100,0

Fonte: Casa dos Contos (CC) – Arquivo Eclesiástico da Paróquia de N. S. do Pilar de Ouro Preto (AEPNP), Livro 2º, *Termo dos Irmãos da Confraria de Nossa Senhora do Rosário de Ouro Preto*, 1724-1873.

esmolas dos juízes eram a grande fonte de suas rendas. Na segunda metade do século XVIII, em função da diminuição das rendas, as irmandades generalizaram o cargo de juízes por devoção como forma de garantir o aumento das receitas com base no crescimento das esmolas. Esta categoria de juiz por devoção associou-se diretamente ao vigor que o culto dos respectivos santos tomava, atraindo mais juízes.³² Os juizados, portanto, representavam uma escolha devocional clara dos irmãos que procuravam o prestígio do cargo agregado à proteção dos santos de sua predileção.³³

Verificando-se os juizados de santos ocupados em Vila Rica, pode-se constatar que Elesbão e Efigênia também eram apreciados de forma diferente. Na Irmandade do Rosário dos Pretos do Pilar, onde existia a devoção, encontra-se a seguinte disposição:

Impressiona a grande projeção do culto de Santa Efigênia e é importante observar que este grande impulso se deu, efetivamente, a partir da década de 1770, da mesma forma que o culto a Elesbão que,

³² Marcos Magalhães de Aguiar, “Vila Rica dos confrades: sociabilidade confrarial entre os negros e mulatos no século XVIII”, (Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 1993), pp. 178-188.

³³ Oliveira, “Os santos pretos”, p. 390.





Tabela 2 – Juizados de Santos ocupados
no Rosário de Antônio Dias de Vila Rica
Livro dos irmãos brancos (1740-1810)³⁴

Juizados	Nº	%
Santa Efigênia	106	89,8
Nossa Senhora do Rosário	6	5,2
São Benedito	3	2,5
Santo Antônio de Categeró	3	2,5
Total	118	100,0

Fonte: Casa dos Contos (CC) – Arquivo Eclesiástico da Paróquia de Antônio Dias (AEPAD), *Livro para o assento dos irmãos brancos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da paróquia de Antônio Dias, 1737-1829.*

Tabela 3 – Juizados de Santos ocupados
no Rosário de Antônio Dias de Vila Rica (1794-1810)

Juizados	Nº	%
Santa Efigênia	78	63,9
Santo Antônio de Categeró	16	13,1
São Benedito	13	10,7
Santo Elesbão	8	6,6
Nossa Senhora do Rosário	7	5,7
Total	122	100,0

Fonte: Casa dos Contos (CC) – Arquivo Eclesiástico da Paróquia de Antônio Dias (AEPAD), *Assento dos irmãos da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da paróquia de Antônio Dias, 1794-1883.*

³⁴ Não houve menção a juízes de Santo Elesbão neste livro.

**Tabela 4 – Receita dos Juizados de Santos
no Rosário do Pilar de Vila Rica (1781-1810)**³⁵

Anos	Receita anual em mil Réis	% Nossa Senhora	% Santa Efigênia	% São Benedito	% Santo Antônio de Categeró	% Santo Elesbão	% Total Juizados na Receita
1781	1700\$800	18,7	18,8	1,8	8,2	6,1	53,6
1782	1241\$600	22,8	22,0	4,3	13,3	3,9	66,2
1783	1300\$800	24,0	36,2	4,7	5,7	6,6	77,1
1784	2115\$200	21,0	28,1	2,6	4,9	2,0	58,7
1786	1668\$800	24,4	24,6	4,9	12,6	3,4	69,9
1787	1222\$400	12,7	31,5	5,1	7,9	4,2	61,4
1789	1254\$400	24,7	40,9	4,0	6,6	5,1	81,4
1790	1248\$000	20,9	27,6	4,1	8,1	3,2	63,8
1791	1260\$800	18,7	43,3	5,6	16,5	5,7	89,7
1792	1225\$600	32,0	25,6	2,1	7,0	4,2	70,9
1793	1009\$600	22,7	43,9	3,5	13,5	4,3	87,8
1794	966\$400	31,5	27,8	2,5	8,3	7,0	77,0
1795	1131\$200	30,1	24,6	3,0	3,0	6,1	66,8
1796	1030\$400	16,1	31,5	2,5	10,1	7,6	67,9
1797	1433\$600	25,8	28,6	4,1	8,1	6,8	73,4
1798	1152\$000	24,3	31,5	5,0	3,1	9,7	73,6
1799	1080\$000	27,9	26,5	9,2	9,9	4,4	77,9
1800	1172\$800	32,9	26,5	0,8	12,1	1,2	73,5
1801	964\$800	25,7	36,5	5,1	6,1	5,8	79,3
1802	904\$000	33,8	28,1	3,0	9,0	7,6	81,6
1803	1011\$200	24,5	34,8	10,6	15,7	1,7	87,3
1804	940\$800	40,0	19,2	6,5	7,7	6,5	79,8
1805	801\$600	38,3	26,3	6,8	6,6	10,2	88,2
1806	625\$600	25,3	29,2	11,3	7,9	5,9	79,5
1807	1054\$400	9,6	16,4	2,0	6,2	2,7	36,9
1808	588\$800	18,5	16,3	5,2	1,9	1,9	43,8
1809	414\$400	27,8	22,4	7,3	11,2	3,5	72,2
1810	420\$800	34,6	23,2	3,4	10,3	11,4	82,9

Fonte: Casa dos Contos (CC) – Arquivo Eclesiástico da Paróquia de N. S. do Pilar de Ouro Preto (AEPNP), *Livro de receita e despesa da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, paróquia do Pilar, 1780-1818*.

³⁵ Os valores das receitas nos livros originais estavam lançados em oitavas de ouro, convertidas para mil réis, utilizando-se da tabela fornecida por Roberto C. Simonsen, *História econômica do Brasil, 1500-1820*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1967, p. 464, apud Kátia Mattoso, *Ser escravo no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 253.

**Tabela 5 - Receita dos Juizados de Santos
no Rosário de Antônio Dias de Vila Rica (1747-1783)** ³⁶

Anos	Receita anual em mil Réis	% Nossa Senhora	% Santa Efigênia	% São Benedito	% Santo Antônio de Catergô	% Santo Elesbão	% Total Juizados na Receita
1747	4188\$800	30,2	14,6	10,5	18,8	11,4	85,5
1748	2926\$400	27,1	18,3	20,6	17,7	13,1	96,8
1749	3478\$400	26,4	23,6	11,6	26,2	5,4	93,2
1751	2580\$800	22,8	31,4	23,1	22,5	-	99,8
1752	6305\$600	11,4	22,1	7,9	0,8	-	42,2
1753	4457\$600	18,4	23,3	8,3	11,8	-	61,7
1754	4606\$400	14,6	20,1	9,7	7,6	-	52,1
1755	4299\$200	15,3	18,0	10,8	14,7	-	58,8
1756	3796\$800	17,4	20,5	8,6	12,2	-	58,7
1757	4740\$800	20,8	7,8	7,1	10,7	8,4	54,7
1758	5491\$200	18,2	10,6	7,5	6,2	4,3	46,8
1759	4438\$400	16,3	7,5	8,5	11,4	5,9	49,6
1760	3648\$800	16,3	13,1	6,9	9,2	6,7	52,3
1761	3425\$600	17,1	13,1	6,5	7,9	7,6	52,4
1764	5155\$200	13,5	5,6	7,4	10,3	4,7	41,6
1765	3539\$200	13,7	9,5	9,7	11,8	9,0	53,6
1767	1774\$400	33,3	24,0	10,0	15,7	7,9	90,9
1768	1809\$600	30,0	33,5	11,2	15,1	9,8	99,6
1769	1824\$000	37,8	15,8	11,3	14,6	8,3	87,8
1770	2316\$800	32,5	19,5	11,0	18,9	18,2	100,0
1771	3123\$200	21,0	15,5	5,1	5,3	2,0	48,8
1772	1779\$200	29,6	34,0	12,3	13,5	9,4	98,7
1773	1734\$400	16,6	32,2	5,4	32,0	13,7	99,9
1774	1564\$800	28,4	23,9	7,0	8,8	21,6	89,7
1776	1174\$400	30,4	27,1	18,4	11,2	11,3	98,4
1778	1284\$800	19,9	33,1	15,0	20,7	10,3	100,0
1779	1272\$200	29,4	34,7	11,2	8,4	6,8	90,6
1780	1262\$400	34,0	34,5	17,4	14,2	-	100,0
1781	1387\$200	20,8	31,8	3,1	15,8	0,7	72,2
1782	1718\$400	13,8	30,5	13,5	8,8	6,2	72,8
1783	1537\$600	20,4	26,0	10,9	18,5	8,7	84,6

Fonte: Casa dos Contos (CC) – Arquivo Eclesiástico da Paróquia de Antônio Dias (AEPAD), Livro 1^o, *receita e despesa da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Pretos do Padre Faria, Vila Rica*, 1723-1798.

³⁶ A discriminação dos dados por devoção teve início, no livro, em 1747. Os anos saltados estavam ilegíveis na documentação ou não faziam discriminação por devoção. Existem anos onde as receitas de Santa Efigênia e Santo Elesbão foram unidas. Decidi alocar o montante todo em Santa Efigênia pois, ao que tudo indica, nestes anos houve uma queda muito grande nas contribuições



embora fosse menos procurado que o de Efigênia, estava num patamar semelhante ao dos demais oragos do templo. O crescimento destes cultos é contemporâneo à proliferação dos juízes por devoção, o que torna o caráter da escolha bastante significativo. No Rosário dos Pretos de Antônio Dias, outra irmandade da cidade que abrigava aquelas devoções, o quadro encontrado é bastante semelhante ao do Pilar.

É de se notar que, no “livro dos brancos”, Santa Efigênia também se destaca em relação às outras devoções, se bem que é preciso mencionar que neste livro estavam assentados os pardos, que correspondiam a 20% dos registros. De qualquer forma, a hipótese que se pode aventar é que, se os pardos e crioulos estavam mais próximos da cultura branca, seria de se esperar que os brancos, quando entrassem na irmandade, procurassem distanciar-se dos pretos, adotando a devoção dos grupos que, em tese, lhes eram mais próximos.

Um outro dado importante a se observar, com relação às devoções, é a evolução da receita dos juizados, composta fundamentalmente das esmolas dos juízes.

A evolução do quadro das receitas comprova como a devoção a Santa Efigênia se vinha expandindo nas duas irmandades, chegando mesmo a rivalizar com as contribuições dos juízes de Nossa Senhora que, individualmente, eram mais altas. No Rosário de Antônio Dias, através dos dados da primeira metade do século, é possível observar que Santa Efigênia disputava espaços com São Benedito e Santo Antônio de Categeró. Porém, a partir dos anos de 1760, somente em duas ocasiões, as contribuições dos juízes daquela santa foram inferiores. Em relação a Santo Elesbão, é evidente a predileção dos mineiros pela santa núbia. Entretanto, como explicar esta deferência por Efigênia?

Em Minas, o grande crescimento que a devoção teve, a partir da década de 1760, pode sugerir algum tipo de relação com a crise da mineração. Segundo Delumeau, os momentos de crise econômica são

dos juízes de Santo Elesbão, o que conduziu à junção das receitas. Cheguei a esta conclusão porque, com exceção do ano de 1757, as contribuições dos juízes de Santa Efigênia foram sempre superiores. A partir do ano de 1784 ou não se discriminam separadamente as receitas ou o estado da documentação não permitiu a leitura.



propícios à afirmação de novas devoções.³⁷ Neste sentido, o culto de Santa Efigênia seria, na região, mais recente que o do Rosário, ganhando vivacidade em função do anseio dos devotos por novos protetores que ajudassem a enfrentar as agruras do dia-a-dia. Entretanto, a conjuntura deveria marcar também uma ascensão igual do culto a Elesbão. Por outro lado, isto não explicaria a semelhante predileção pela santa no Rio de Janeiro.

Uma primeira hipótese a se aventar para a predileção por Efigênia gira em torno da questão da figura feminina associada ao culto mariano. Este último teve grande difusão no mundo colonial, onde Maria era vista como a grande mãe protetora e consolo para as difíceis condições de existência dos habitantes da Colônia.³⁸ Uma figura igualmente feminina poderia ter despertado entre a população negra esta idéia de proteção materna e conforto, pois a vida cotidiana deste segmento populacional em muito reclamava esta necessidade de amparo.

Tal questão se reforçava na medida em que a historiografia reavaliou o papel da mulher na sociedade colonial, demonstrando que, embora a persistência de um discurso ideologicamente misógeno, as mulheres, principalmente nos setores mais pobres da população, desempenharam papéis de provedoras das necessidades cotidianas e de chefes de domicílio, este último papel sendo assinalado inclusive nas famílias pertencentes à elite.³⁹ Desta feita, as próprias relações cotidianas reforçavam o papel protetor e provedor da figura feminina.

Todavia, penso que, no caso de Santa Efigênia, se deva ir além das questões de âmbito mais geral, embora elas sejam de grande impor-

³⁷ Jean Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989, p. 247.

³⁸ Maria Beatriz de Mello e Souza, "O culto mariano no Brasil colonial: caracterização e tipologia das invocações (1500-1822)", in *Atas do Congresso Internacional de História – "Missionação portuguesa e encontro de culturas"*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1993.

³⁹ Elizabeth Anne Kuznesof, "A Família na sociedade brasileira: parentesco, clientelismo e estrutura social (São Paulo, 1700-1980)", *Revista Brasileira de História*, vol. 9, nº 17, (1989); Muriel Nazzari, "Dotes paulistas: composição e transformações (1600-1870)", *Revista Brasileira de História*, vol. 9, nº 17, (1989); Eni de Mesquita Sâmará, *As mulheres, o poder e a família: São Paulo, século XIX*, São Paulo, Marco Zero/Secretaria de Estado de Cultura, 1989; Margarida Sobral Neto, "O papel da mulher na sociedade portuguesa setecentista: contributo para o seu estudo" in Júnia Ferreira Furtado (org.), *Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português* (Belo Horizonte, UFMG, 2001).



tância para a compreensão da difusão do culto no Brasil colonial. Acredito que uma segunda possibilidade seja mais elucidativa na compreensão da afinidade da santa com os negros. Tal possibilidade se relaciona com processo de construção da memória africana com base nas recordações do papel das mulheres em diversas sociedades da África negra e na atuação de suas descendentes, a partir destas recordações, na sociedade colonial.

Sheila de Castro Faria, em trabalho sobre as mulheres forras na sociedade colonial, demonstra que, apesar do estigma social que recaía sobre elas, foram capazes de amearhar, por vezes, consideráveis pecúlios fruto do trabalho, principalmente, no comércio. A mercancia, ramo de trabalho extremamente estigmatizado na cultura portuguesa e colonial, foi também exercida pelas negras que, ao contrário das brancas, transitavam com maior desenvoltura pelas ruas das cidades coloniais, dominando, fundamentalmente, o pequeno comércio de alimentos, onde se destacavam, principalmente, as africanas. A autora vê neste fator um traço dos costumes africanos transplantados com o tráfico, já que, em diversas sociedades da África negra, o pequeno comércio era amplamente dominado pelas mulheres.⁴⁰

Eduardo Paiva, ao estudar as estratégias de resistência de escravos e libertos à escravidão, em Minas Gerais, constatou que tanto mães escravas quanto libertas exerceram grande influência na transmissão dos padrões culturais africanos a seus filhos. Assim como Sheila de Castro Faria, Eduardo Paiva identificou grande autonomia das mulheres forras, quando comparadas com as brancas, demonstrando como elas se transformavam em verdadeiras lideranças entre os negros.⁴¹ Em trabalho analisando a região de Goiás, Mary Karasch identificou questões semelhantes, demonstrando como as forras controlavam setores do mercado de trabalho através do empréstimo de ouro em troca de serviços que lhes fossem prestados. A autora compara este sistema de controle da mão-de-obra a uma espécie de sistema de penhores muito

⁴⁰ Sheila de Castro Faria, “Mulheres forras – riqueza e estigma social”, *Tempo*, vol. 5, nº 9, (2000), pp.65-92.

⁴¹ Eduardo França Paiva, *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos*, São Paulo, Annablume, 1995, pp. 131-140.



comum na África ocidental, onde pessoas eram mantidas presas como forma de garantir dívidas contraídas e, enquanto durava o cativeiro, seu trabalho podia ser explorado pelo credor.⁴²

Claude Meillassoux afirma que, em algumas sociedades africanas, o papel da mulher era precioso na transmissão da cultura, principalmente junto aos filhos. Não que o homem não pudesse desempenhar este papel educacional, mas certos tipos de saberes ligados à culinária e a certas atividades artesanais só eram transmitidos pelas mulheres. Em sociedades como as do Alto Zaire, a comercialização de pratos culinários acarretava também o comércio de certos ingredientes e de objetos de cerâmica. Tais atividades, em última instância, eram controladas por mulheres livres ou escravas.⁴³

Uma outra questão que se destaca na literatura sobre a África, é o papel da troca de mulheres como um fator de fortalecimento das linhagens e no estabelecimento de alianças políticas.⁴⁴ Na África Central, Alfred Adler, ao analisar a expansão dos bandia sobre os nzakara, identificou que os conquistadores entregavam mulheres de sua linhagem para contrair matrimônio com o grupo conquistado, de forma a estabelecer com ele alianças políticas que consolidariam o seu poder na região. Este poder, segundo o autor, estava baseado no capital político representado pelas mulheres. Deste modo, a possibilidade de expansão destes povos estava relacionada à oferta de mulheres na sociedade. Segundo Adler, este costume ainda era identificado na região até as últimas décadas do século XIX.⁴⁵ Importante ressaltar que, na narrativa da vida de Santa Efigênia, seu tio, o usurpador do trono — Hitarco — procurou desposar Efigênia como forma de consolidar o seu poder sobre a Núbia, afastando o verdadeiro herdeiro do trono, o irmão da princesa. A santa, na verdade, poderia ser vista simbolicamente como o grande capital político de que Hitarco necessitava para se firmar como rei.

⁴² Mary Karasch, “As mulheres de cor no Brasil Central, 1779-1832”, *Revista da SBPH*, n° 15 (1998), pp. 15-16.

⁴³ Claude Meillassoux, *Antropologia da escravidão*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995, pp. 87 e 235.

⁴⁴ Catherine Conquerry-Vidrovitch, *Afrique noire: permanences et ruptures*, Paris, Payot, 1985, p. 73.

⁴⁵ Alfred Adler, *Le pouvoir et l'interdit. Royauté et religion en Afrique noire*, Paris, Albin Michel, 2000, pp. 108-111.



Entre os esan, povos que habitaram a região da atual Nigéria no século XV, estava estabelecida uma divisão sexual do trabalho agrícola, onde as mulheres só tinham acesso a alguns produtos da colheita. O sistema de transmissão de herança também as excluía, inclusive as filhas, do acesso à terra. Todavia, a mulher era a responsável pela transmissão das técnicas agrícolas aos filhos, inclusive aos filhos homens. Excluídas do sistema de herança e privadas da colheita de determinados produtos — como o inhame, considerado o “rei dos cultivos” — as mulheres esan tinham no comércio a oportunidade de exercerem sua autonomia, negociando sua parte da colheita, além de mercadejarem os tecidos e a cerâmica, que tinham também utilidades rituais, sendo sua feitura de domínio das mesmas. Tais atividades davam às mulheres deste grupo um verdadeiro domínio sobre o comércio local.⁴⁶

Entre os esan também existiam domicílios matrilocais, que abrigavam a mãe, os filhos e os dependentes. Este tipo de estrutura era decorrente da poligamia, onde cada esposa tinha sua própria residência e era a referência para os filhos. Como chefes destes domicílios, as mulheres empenhavam-se na construção de sua independência e da de seus filhos. No caso das filhas mulheres, as mães tinham de garantir que elas tivessem recursos, pois não poderiam contar com a herança dos pais.⁴⁷ Ressalte-se que Efigênia, na narrativa hagiográfica, fundara um convento de mulheres, do qual era líder; nas palavras de Frei José Pereira de Santana: “generalíssima de um exército de virgens pobres”.⁴⁸ Enquanto “generalíssima”, defendeu seu domicílio religioso das investidas de um rei usurpador, garantindo a integridade de suas subordinadas que, na vida conventual, são uma espécie de filhas da superiora do convento.

As mulheres iorubás, assim com as esan no período pré-colonial, tinham no mercado as alternativas às interdições de acesso à terra. Na

⁴⁶ Onaiwu W. Ogbomo, “Esan Women Traders and Precolonial Economic Power”, in Bessie House-Midamba e Felix K. Ekcehi (orgs.), *African Market Women and Economic Power: the Role of Women in African Economic Development* (Londres, Greenwood Press, 1995), pp. 1-10.

⁴⁷ Sheila de Castro Faria. “Sinhás pretas: acumulação de pecúlio e transmissão de bens de mulheres forras no sudeste escravista (sécs. XVIII-XIX)”, in Francisco Carlos Teixeira Silva e outros (orgs.), *Escritos sobre história e educação* (Rio de Janeiro, Mauad/FAPERJ, 2001), pp. 323-24.

⁴⁸ Frei José Pereira de Santana, *Os dois atlantes de Etiópia*, tomo 2, p. 68.



cultura iorubá o mercado também era dotado de significados simbólicos. Estava associado à riqueza e à produtividade. O mercado também era o *locus* onde se dava a comunicação entre os líderes tribais e os seus subordinados. O controle sobre este, exercido pelas mulheres, era identificado como sagrado. As mulheres exerciam nesta cultura funções sacerdotais, atuavam como conselheiras dos maridos e, quando estes eram líderes, influenciavam diretamente sobre o poder. Também eram, assim como entre os nzakara, capital político para o estabelecimento de alianças matrimoniais.⁴⁹

Ao se comparar a atuação das mulheres na África e a das negras africanas e suas descendentes no Brasil colonial, pode-se concluir que, mesmo em meio à violência do sistema escravista, alguns valores culturais foram recriados e adaptados à situação do cativo, deixando marcas ainda hoje profundas na cultura afro-brasileira. Raul Lody recupera tais sinais, mostrando o papel e a força das chamadas “mulheres de gamela, caixa e tabuleiro”, que desfilam pelas ruas do Rio de Janeiro, de Recife e Salvador. São as baianas de rua, vendedoras de quitutes, de sabão da costa e dos produtos de culto utilizados no candomblé. São também chefes de domicílio, mães de santo, líderes de suas comunidades.⁵⁰

Este entrelaçamento cultural, no século XVIII, conferiu papel importante às mulheres negras, escravas ou forras. Luciano Figueiredo destacou o importante papel que elas desempenhavam dentro das irmandades negras.⁵¹ Na irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia, no Rio, em 1748, as mulheres passaram a ser admitidas como juízas, como argumenta Mariza Soares, em grande parte pela sua capacidade de dispor de esmolas para doar.⁵²

Nesta mesma associação, pode-se ver como uma africana forra teve condição de demonstrar o seu grande poder de influência. Foi a

⁴⁹ Toyin Falola, “Gender, Business, and Space Control: Yoruba Market Women and Power”, in House-Midamba e Ekcehi (orgs.), *African Market*, pp. 25-29.

⁵⁰ Raul Lody, *O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*, Rio de Janeiro, Pallas, 1995, pp. 32-36.

⁵¹ Luciano Figueiredo, *O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*, Rio de Janeiro/Brasília, José Olympio/UNB, 1993, pp. 152-67.

⁵² Mariza de Carvalho Soares, *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000, p. 181.



viúva do capitão Inácio Gonçalves do Monte, considerado um rei entre seu povo. Inácio ajudara a fundar a Congregação dos Pretos Minas do Reino do Maki, localizada no interior da Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia. Eleito rei da congregação, era ele uma liderança entre os pretos minas. Seu prestígio e liderança também advinham do fato de ser neto de “Efuí Agoan”, segundo narra o seu testamento, um bem afamado soberano do Reino do Maki, na Costa da Mina.⁵³

Com a morte do capitão, Rei da Congregação dos Makis, a viúva empreendeu um processo de luta com vistas a suceder ao marido e tornar-se rainha. Este processo, analisado por Marisa Soares até 1788, girou em torno da sucessão e da posse da chave do cofre da congregação, que ficou com a viúva. Esta, ao que tudo indica, saiu vitoriosa, pois conseguiu parecer favorável à sua causa junto à Relação do Rio de Janeiro.⁵⁴

O testamento de Inácio, redigido em 1783, ajuda a compreender um pouco melhor onde sua viúva foi buscar tanto poder e legitimidade. O capitão que dizia ser neto de um afamado rei também relatou que, no Rio, se casara com Vitória Correa da Conceição, parenta sua em 3º grau, por ser filha do mesmo rei, que era seu avô. Para este casamento foram pedidas inclusive dispensas matrimoniais, concedidas pelo então bispo do Rio de Janeiro, D. Frei Antônio do Desterro.⁵⁵

Vitória era tão nobre quanto Inácio e, provavelmente, este quis com ela se casar, como uma forma de também consolidar sua liderança frente à comunidade dos pretos minas do Maki, no Rio de Janeiro. Nada mais normal que, com sua morte, ela quisesse assumir um lugar que achava que era seu por direito. Vitória, além de ter sido um capital político fundamental para Inácio, provavelmente atuou como sua conselheira, a exemplo das mulheres iorubás da mesma África ocidental de onde viera. Inácio, que não teve filhos com ela, a nomeou sua única herdeira e primeira testamenteira.

Tendo como palcos a cidade do Rio de Janeiro e a própria igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia, as histórias de Inácio e Vitória, princi-

⁵³ AARJ, Livro de Óbitos e Testamentos da Freguesia da Sé, n° 18, 1776-1784, *Testamento de Inácio Gonçalves do Monte*, 1783, fl. 442 v.

⁵⁴ Soares, *Devotos da cor*, pp. 204-13.

⁵⁵ AARJ, *Testamento de Inácio Gonçalves do Monte*, op. cit., fl. 442v.



palmente desta, poderiam atualizar parte da narrativa da vida de Santa Efigênia. Esta fora princesa; fora cobiçada pelo tio usurpador que, com o casamento, intentava consolidar seu poder; fora vitoriosa sobre o mesmo tio, garantindo, assim, que o verdadeiro rei, seu irmão, reinasse sobre o trono da Núbia. A Efigênia católica, a primeira na Núbia a converter-se com a pregação de Mateus, podia ser também a nobre tribal a garantir a continuidade, pelo menos em parte, dos valores culturais de seus parentes africanos, principalmente quanto ao papel político e cultural das mulheres africanas. Pesaria também neste ponto a questão da ancestralidade, valor tão caro às diversas culturas africanas da diáspora, já que a santa poderia exercer o papel dos espíritos ancestrais associados à liderança do clã e a ajuda à comunidade⁵⁶. Portanto, Efigênia poderia consolá-los e protegê-los com maior conhecimento de suas causas e padecimentos, pois o patronato da santa, neste aspecto, refletia não só o simbolismo da mãe protetora e consoladora, mas também a idéia do parentesco ancestral que se reconstruía nas recordações da figura feminina transmissora de valores e igualmente protetora, presente em diversas sociedades africanas.

Mais uma vez, o discurso catequético e as leituras possíveis do mesmo se fundiam, atestando a vitalidade e a eficácia do projeto carmelita e a criatividade das populações negras da América Portuguesa. Neste sentido, Santa Efigênia, como no poema de Cecília Meireles, descia as encostas e vinha trabalhar ao lado dos seus devotos, reforçando a tradição de intimidade dos fiéis católicos com os seus santos e tornando emblemáticas as recriações culturais, segundo as recordações de alguns valores de “Áfricas” distantes.

Conclusão

O processo de cristianização de africanos e seus descendentes foi realmente um dos tópicos mais interessantes na história da diáspora. Inse-
re-se dentro daquilo que Stuart Hall denominou de uma “estética diaspórica” — intensa transformação cultural,⁵⁷ já que produziu cons-

⁵⁶ Wyatt Macgaffey, *Religion and Society in Central Africa*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1986, pp. 65-67.

⁵⁷ Stuart Hall, *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte/Brasília, Ed. da UFMG/Representação da UNESCO, 2003, p. 34.



tantemente uma apropriação e uma ressignificação dos símbolos católicos segundo os valores das diversas culturas da África. Esta ressignificação, como adverte Hall, não é um processo de volta às origens, mas sim a configuração de algo novo,⁵⁸ algo que não estava previsto e que remonta à criatividade cultural dos africanos e seus descendentes no contexto do escravismo colonial. Mais uma vez, não é demais registrar que a renovação nos estudos sobre a escravidão, a partir da década de 80 do século passado, tinha inteira razão, ao insistir na superação do maniqueísmo representado pela oposição “escravo zumbi” X “escravo pai João”. A história da escravidão, deste modo, ficou mais rica e mais interessante, pois se passou a tratar, desde então, com sujeitos históricos dotados de todas as suas contradições.

A própria história da Igreja e das religiosidades também ficou mais rica, pois, além do viés institucional, não menos importante, que marcou a atuação do catolicismo no processo de colonização, se passou também a atentar para a questão das vivências. Neste sentido, compreende-se que tão importante quanto o trabalho de Frei José Pereira de Santana na difusão do culto a Santo Elesbão e a Santa Efigênia, foram igualmente fundamentais as vivências de Marias Congas, Antonios Angolas, Joanas Minas, Inácios do Monte, Vitórias da Conceição, entre outros. O projeto de conversão, embora revelador das estratégias de poder e manutenção das estruturas sociais desiguais, não deu conta, como todo projeto, do imponderável, da configuração do algo novo que marcou a “estética diaspórica”. Com efeito, pensar a catequese sob este ângulo requer que ela seja vista como uma via de mão dupla, onde as reapropriações foram fatores constantes e onde a Efigênia dos carmelitas teve que necessariamente conviver com a Efigênia dos pretos.

⁵⁸ Hall, *Da diáspora*, p. 35.



Resumo

O artigo propõe uma reflexão sobre os processos de ressignificações culturais envolvidos na diáspora africana nas Américas. Analisando o culto de Santa Efigênia, no Brasil colonial, procuro demonstrar que, embora a difusão do culto estivesse ligada a um projeto de catequese formulado no âmbito da Ordem do Carmo, houve, por parte de africanos e seus descendentes, uma releitura dos símbolos católicos a partir dos códigos culturais africanos recriados no ambiente do cativo.

Palavras-Chave: Culto dos Santos – Catequese – Religiosidade – Apropriação Cultural – Diáspora Africana

The Black People's Saint: Appropriations of the Cult of Saint Iphigenia in Colonial Brazil

Abstract

The paper reflects over processes of cultural appropriation in the African Diaspora in the Americas. Analyzing the cult of Saint Iphigenia in Colonial Brazil, I seek to demonstrate that although the cult spread as part of the Carmelite Order's project of evangelization, Africans and their descendants had another reading of the Catholic symbols that grew out of original cultural codes that were recreated within the environment of captivity.

Keywords: *Cult of Catholic Saints – Evangelization – Religious Devotion – Cultural Appropriation – African Diaspora*