



Ciências Sociais Unisinos

ISSN: 1519-7050

periodicos@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Brasil

Lima, Claudia

Uma reflexão sobre os agentes históricos na sistematização do estereótipo africano sobre a
construção do imaginário do negro no Brasil

Ciências Sociais Unisinos, vol. 45, núm. 2, mayo-agosto, 2009, pp. 135-141

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

São Leopoldo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93812726005>

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

Uma reflexão sobre os agentes históricos na sistematização do estereótipo africano sobre a construção do imaginário do negro no Brasil¹

A reflection of historical agents in the systematization of the African stereotype in the construction of the black people imagery in Brazil

Claudia Lima²
claudiarochalima@yahoo.com.br

Resumo

Este artigo traz uma reflexão, com fundamento em referências históricas, acerca da função do estereótipo africano sobre a construção do imaginário do negro no Brasil. Esse evento/fato interfere diretamente como limitador da receptividade e no devido reconhecimento dos mitos fundadores das religiões de matriz africana. Os olhares que construíram os referenciais culturais dos africanos foram os códigos das valorizações representativas do ocidental, cristão, branco e masculino; nesse sentido, tais parâmetros etnocêntricos, naquele momento, submetidos a uma avaliação, posteriormente, migraram para o Brasil. Neste artigo, o enfoque centra-se nas prováveis origens da construção do estereótipo africano, como ponto de partida na trajetória da representação identitária que fundamentou a imagem do africano negro, no imaginário português, no século XIV. Assim, traços impressos pela cultura portuguesa católica, migram em um fenômeno de um continuum, que é fomentado no encontro ou (re)encontro, em território brasileiro, das culturas africanas com a religião luso-católica.

Palavras-chave: cultura negra, fenomenologia, identidade.

Abstract

This article presents a reflection based on references in order to show a major problem which is the African stereotype on the construction of the imagery of black people in Brazil, which interferes directly as a limiter in the receptivity and in the adequate recognition of the founding myths of the matrix African religions. The cultural references of the Africans were built up under occidental values and codes represented by the white-Christian man. In this sense, these ethnocentric parameters, at that period, were used specifically for evaluation and later on they migrated to Brazil. In this article, the focus is towards the possible origins of the construction of the African stereotype as a starting point in the trajectory of the representation of the identity which established the image of the black African in the Portuguese imagery in the 14th century. In this context, some special features shown by the Portuguese Catholic culture migrate as a continuum phenomenon which is fostered in the meeting or (re)meeting in Brazilian territory, of the African culture together with the Portuguese catholic religion.

Key words: black culture, phenomenology, identity.

¹ Esta temática faz parte da pesquisa *Estética do sagrado no encontro entre portugueses e congoleses, nos séculos XV e XVI, em desenvolvimento no Mestrado em Ciências da Religião, na Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP – 2008/2009, tendo como orientadora a Dra. Profa. Zuleica Pereira Campos.*

² Pesquisadora. Editora Raízes Brasileiras. Alameda dos Oitis, 90-A Cruz de Rebouças 53540-970, Igarassu, PE, Brasil.

Introdução

A África, como qualquer construção humana do mundo, carrega histórias de disputas e conquistas, de constituições e dizimações de sociedades, de associações e aculturações de povos. Com base nessa ideia inicial, este trabalho objetiva uma reflexão para a construção de pressupostos, os quais buscam agentes históricos reais com vistas a uma sistematização de um universo imaginário. Tais pressupostos, aliados a esta visão histórica, são, também, inseridos na constituição dos mitos fundadores da religião de matriz africana, no Brasil.

Trata-se de uma reflexão oferecida com a finalidade de rever a gênese da matriz da religião africana brasileira, à luz dos fatos descritos pela historiografia, mediante os argumentos indicados por Hick (2005). O autor apresenta premissas que servem à proposição na busca dos mitos fundantes dessa matriz religiosa africana brasileira, já que o mito é uma história não literalmente verdadeira, mas, com o poder de evocar uma resposta apropriada. Assim, a veracidade de um mito é uma veracidade prática, que consiste na capacidade de orientar corretamente nossas vidas.

Os primeiros olhares que construíram os referenciais culturais sobre os africanos foram os códigos das valorizações representativas do ocidental europeu, cristão, branco e masculino. Assim, os parâmetros disponíveis para tal avaliação, naquele momento, foram os mesmos sistemas de representações que usamos, na atualidade, como corpo de coerência na elaboração do discurso ideológico da religião de matriz africana brasileira.

De acordo com Chauí (2007), o discurso ideológico é o que pretende coincidir com as coisas, anular a diferença entre o pensar, o dizer e o ser e engendar uma lógica da identificação que unifique pensamento, linguagem e realidade. Por meio dessa lógica, visa obter a identificação de todos os sujeitos sociais com uma imagem particular universalizada, isto é, a imagem da classe dominante. Tomando a teoria do discurso competente, de Chauí (2007), tem-se a definição de que esse é o discurso que pode ser proferido, ouvido, e aceito como verdadeiro ou autorizado (estes termos agora se equivalem) porque perdeu os laços com o lugar e o tempo de sua origem. O discurso competente é o discurso instituído. É no entorno dessa ideia do discurso competente, instituído pela Igreja Católica, que se fundem as matrizes religiosas

afro-brasileiras, e se delineia a esfera do religioso africano no imaginário nacional brasileiro.

A etimologia da palavra preto

Tinhorão (1997)³ defende a tese de que os portugueses empregaram, invariavelmente, o termo negro para designar, de forma genérica, todos os tipos raciais de pele escura com quem se relacionaram. Tinhorão (1997) defende que as únicas indicações capazes de permitir a identificação de um negro africano, propriamente dito, foram os escritos de cronistas, navegadores ou autoridades que se referiam à *tiópios*, ou *etiopes*, *guinéos*, ou *gentios* de determinados pontos da África, sabidamente habitados por naturais africanos melanoides.

O autor ainda esclarece que essa dubiedade só desapareceu quando, como resultado de um longo processo de observação, o povo passou a denominar o tipo negro de pele mais escura com o nome da cor que, por comparação, lhe correspondia na linguagem comum, ou seja: preto. A partir de então, um negro cuja pele fosse tão escura que lembrasse a cor preta, começou a ser chamado homem preto e, logo, por economia de palavras, preto. O termo negro continuou a constituir, oficialmente, o nome genérico para a gente das mais variadas graduações de cor de pele, a partir do morenado ou pardo, até aos tons mais fechados; entretanto, para o povo em geral, o negro mais characteristicamente africano passava a ser sempre o preto.

Tinhorão (1997) explica que essa passagem tão compreensível de uma denominação à outra parece constituir uma grande celeuma; isso aconteceu, por tentar-se transferir o problema do contexto histórico, em que ocorreu a operação semântica, para a discussão da etimologia da palavra preto em si.

No Brasil, de acordo com Tinhorão (1997) o problema foi levantado no início do século XX, pelo gramático Alfredo Gomes⁴, ao propor como origem da palavra preto o verbo latino *sperno* (desprezar; fazer pouco caso), de onde derivaria o adjetivo *spretus*, *a um* (desprezado, rejeitado) e o substantivo *spretus*, *us* (desprezo, desdém). Contra essa proposta, que envolvia a influência de preconceitos antropológicos, muito em voga desde o século XIX, com origem no esforço científico de interpretar a História de forma a justificar o imperialismo europeu (o negro, raça inferior, e, por isso, levada à escravidão, ligada à ideia de coisa desrespeitável:

³ Historiador brasileiro, grande nome da crítica musical brasileira, nascido em 7 de fevereiro de 1928, em Santos, passou por cidades como São Paulo, Jundiaí e Bragança, antes de instalar-se no Rio de Janeiro em 1938. Tinhorão formou-se no ano de 1953, na Faculdade de Direito do Rio de Janeiro e na Faculdade de Filosofia da Universidade Nacional (RJ), em Jornalismo. A primeira profissão, nunca chegou a exercer; a segunda foi a responsável pelo aparecimento do pesquisador das raízes da música brasileira. Aventureiro de sebos, bibliotecas e arquivos empoeirados do Brasil e de Portugal, tornou-se dono de 7 mil discos, 6 mil livros e mais uma grande quantidade de revistas, fotos e fitas (Salomão, 2004).

⁴ Nascido no Estado de Sergipe, João Ribeiro chegou ao Rio de Janeiro em 1880. Escreveu algumas gramáticas; revelou grande aptidão para os estudos linguísticos. Era pintor, músico, poeta formado em direito, autor de uma História do Brasil e refinado escritor. No pensamento de João Ribeiro, História, Gramática e Filologia se encontram na adoção de certos métodos (o método histórico-comparativo, mais especificamente) e conceitos (alguns deles tomados ou adaptados das ciências biológicas, por influência do Positivismo dominante no final do século XIX e no início do século XX) e também na defesa da especificidade da cultura e da língua do povo brasileiro que, há pouco, se tornara independente e estava se constituindo como nação (Rocha Júnior, 2006).

a cor da sua pele). Conforme Tinhorão (1997) outro gramático brasileiro, o professor maranhense Hemetério José dos Santos (1907)⁵, levantou-se a voz em setembro de 1905, escrevendo um breve estudo publicado no Almanaque Brasileiro Garnier, dois anos depois. Afirmava ainda Santos, segundo Tinhorão (1997), que a suposição de Gomes não se justificava porque, "na alta e média antiguidade, o cativeiro não foi opróbrio só do negro: todas as raças foram submetidas ao estado servil, e o branco o precedeu nessa dura provação de bravia e encarniçada luta de povo contra povo".

Tinhorão (1997) descreve ainda dessa resenha, que o professor Hemetério Santos, que, aliás, era negro, lembrava que, em português de fins do século XV e início do XVI, "já era de uso popular a palavra 'preto' para designar tudo o que fosse da cor do ébano, aplicando-se indistintamente quer aos homens, quer às coisas". Logo após algumas citações do emprego da palavra preto para homem negro, luto ou cor escura, em geral, Tinhorão (1997) cita, ainda a obra de Gil Vicente⁶ (todos textos do início do século XVI em diante, portanto), e lembra, com muita oportunidade, que, na linguagem popular, preto representa um colorido mais forte do que negro, de uso mais geral, para designar a raça simplesmente.

Continua Tinhorão (1997) na exposição da dita resenha, apresentando as justificativas e as razões por que recusava a origem de *sperno* para preto, teoria proposta quatro anos antes por Gomes (in Tinhorão, 1997), o professor Hemetério Santos discordava, também, de outra explicação para o étimo da palavra preto, aventada pelo filólogo João Ribeiro, em nota de esclarecimento posta como rodapé na sua coletânea *Selecta Clássica*, publicada em 1905. Conforme a nota, destaca Tinhorão (1997), Ribeiro lembrava, com base no *Elucidário de Frei Joaquim de Santa Rosa Viterbo*, que a palavra em português, para cor escura, já aparecia em fontes escritas desde o século XIII, designando a moeda reais pretos. Nesse sentido, o étimo *pletus* = cheio, de *plere*, satisfaz perfeitamente quanto à forma; quanto ao sentido, era preciso imaginar translação: branco passou a designar vazio (em branco)

e preto designava cheio, como era o sentido primitivo. Dessa oposição parcial de sentidos, resultou uma oposição completa entre branco e preto, na designação de plenitude e, depois, nas cores, nas raças etc.

De acordo com Tinhorão (1997), o professor Hemetério declara, então, preferir a proposta formulada pelo professor Sílvio de Almeida, que indicava a palavra preto como originada do grego *Pyrites*, *ae* (pedra muito dura que produz faíscas), ou de *Pyritis*, *idis* (pedra preciosa negra que esfregada provocava queimaduras), todas duas pedras de cor negra. No entanto, Tinhorão (1997) lembra que o próprio professor Hemetério era o primeiro a recordar, nos seus estudos, que "os termos que nos pintam as cores têm sempre uma origem concreta nos seres da natureza". Nesse sentido, talvez a razão estivesse com Ribeiro, segundo Tinhorão (1997). Isso se deve ao fato de que o mais característico na tal pedra de cor preta, a que os romanos chamaram *pyrites*, não era a cor, mas, como a própria raiz grega da palavra indica, *pyr*, *pyrós*, a sua capacidade de produzir calor, fogo.

Tinhorão (1997) declara-se favorável à tese de Ribeiro, segundo a qual a língua portuguesa indicava a ideia de preto, simplesmente, como extremo oposto do branco. Ribeiro considerava a cor branca como vazio (pela ausência de marcas capazes de prejudicar a sensação de alvura), e o preto como cheio (pela impressão oposta de ocupação total do espaço pela coloração mais escura possível de obter). Do ponto de vista da Física Óptica, tal conclusão é equivocada, porque a impressão de branco resulta exatamente da fusão de todas as cores pela síntese das radiações luminosas, ao passo que o preto é a ausência de cor, pela total ausência de luz.

Assim, se essa impressão visual conduz à conclusão equivocada de que o branco é o vazio, pela ausência de elementos que o manchem, e de que o preto é o cheio, pela impossibilidade de manchá-lo mais, a observação que levou à origem das palavras *alvo*⁷, para claro, e *negro*, para escuro, correspondeu exatamente à verdade científica: negro, em latim, é *niger*, que corresponde a *nux*, que é a noite, produzida pela ausência de luz; alvo, em

⁵ Maranhense, nascido no século XIX, mercê de uma respeitável cultura humanística e filológica, demoliu preconceitos arraigados. Duas obras se destacam em sua bagagem filológica: uma antologia e duas gramáticas (*Grammatica portugueza*), publicada em 1907 (com duas edições) e uma secundária (com três). Para a primeira obra, Santos (1907) redigiu cerca de duas dezenas e meia de textos curtos e de nível elementar, recontando lendas brasileiras; fala de história, geografia e artes; como a dança; ensina noções de moral e higiene; explica fenômenos meteorológicos e os novos inventos, como o aeróstato; apresenta grandes nomes de nossa História, como Caxias, Osório, o visconde do Rio Branco, Betencourt da Silva e Cândido Mendes de Almeida; enfim, sublinha que se deve respeito e admiração às mulheres e que se deve amar a Deus acima de tudo (Araújo, 2001).

⁶ Pouco se sabe sobre a vida de Gil Vicente. Pensa-se que terá nascido por volta de 1465, em Guimarães ou algures na Beira. No início do século XVI, encontramo-lo na corte, participando nos torneios poéticos que Garcia de Resende documentou no seu *Cancioneiro Geral*. Em documentos da época, há referência a um Gil Vicente, ourives, a quem é atribuída a famosa Custódia de Belém (1506), obra-prima da ourivesaria portuguesa do século XVI, e a um Gil Vicente que foi "mestre da balança" da Casa da Moeda. Alguns autores defendem que o dramaturgo, o ourives e o mestre de balança eram a mesma pessoa, mas até hoje não foi possível provar isso de forma incontestável, embora a identificação do dramaturgo com o ourives seja mais credível, dada a abundância de termos técnicos de ourivesaria nos seus autos. O seu primeiro trabalho conhecido, a peça em sayaguês *Auto da Visitação*, também conhecido como *Monólogo do Vaqueiro*, foi representado nos aposentos da rainha D. Maria, consorte de Dom Manuel, para celebrar o nascimento do príncipe (o futuro D. João III). Esta representação é considerada como o marco de partida da história do teatro português (PWP, 2008).

⁷ No tiro ao alvo, o que se mira, realmente, é um ponto sob a forma de uma mancha circular existente no meio de uma superfície branca. E a velha expressão usada para designar o impacto da flecha, do dardo ou da bola, sobre esse ponto exato, parece indicar a justa expressão da origem da hipótese filológica de João Ribeiro: "Acertou em cheio!" (Tinhorão, 1997, p. 80).

latim, é *albus*, de *albor*, *öris*, que indica branqueamento do céu, progressivamente atingido pelos raios do sol da manhã.

Nesse contexto, afirma Tinhorão (1997) que, estabelecida como certa a circunstância de que o povo, em Portugal, estendia aos negros de pele mais escura a designação de pretos, por comparação com o nome tradicionalmente dado à cor, que, em outro extremo, se opunha ao branco, restava apenas determinar a partir de quando se iniciou o uso de tal nome, para se poder afirmar, com certeza, que seu emprego se referia a um escravo africano e, não a um negro de outra etnia qualquer.

Tinhorão (1997), para fundamentar a origem do termo preto, e para definir o africano, apresenta documentos encontrados em livros da Chancelaria de D. Manuel, pelo historiador português Pedro A. d'Azevedo. Identifica, no estudo *Os Escravos*, do historiador português, publicado em 1903, no Arquivo Histórico Português, que a expressão preto, para designar negro africano, começa a aparecer em documentos escritos pelo início do século XVI. Tal palavra surge não como substantivo, mas, significativamente, como adjetivo qualificativo simples: homem preto, escrava preta. Tinhorão (1997) considera a hipótese de uso do termo preto para designar pessoa de pele muito escura ter começado com caráter de adjetivo; Tinhorão (1997) também indica sua origem numa narrativa de acontecimentos vividos na Índia, em fins do século XV, fato identificado na primeira parte das *Lendas da Índia* de Corrêa, que define os naturais como "homens que não eram muito pretos".

O imaginário português sobre os africanos

Na continuidade da reflexão sobre os possíveis elementos que construíram o estereótipo do africano no imaginário português, o qual indica a cor negra associada à negatividade, aparece na História, de acordo com Horta (1991a), que, no século XIV e início do século XV, com destaque para fontes escritas portuguesas, o enegrecimento da cor da pele aparece associado à morte ou à aproximação da morte e simboliza tristeza e sofrimento, conforme a obra *Boosco Deleitoso*, editado no Rio de Janeiro, pelo Instituto do Livro, em 1950, no qual é identificada a seguinte passagem:

Pois que tu és homem que serás feito não homem; e quando enfermares para a morte, crescer-te-á a dor, e tu, pecador, haverás grande pavor; o teu coração tremerá, a cabeça cairá, o sisó esquecerá, a virtude secará, a face emarelecerá, o rosto se fará negro, os olhos se farão trevosos, as orelhas ensurdecerão, a boca se fará muda, e a língua se encurtará [...] (Horta, 1991a, p. 266-267).

Horta (1991a) destaca um texto, escrito em latim e de caráter acentuadamente teológico, *O Colírio da Fé contra as Heresias*, de Frei Álvaro Pais, no qual a cor negra é definida, no apêndice final de interpretações de "palavras e figuras da Bíblia", não só como a cor do pecado, mas também, e igualmente, do demônio. Horta (1991a) explica que esta caracterização do diabo como negro foi largamente difundida nos exemplos das obras espirituais, de devoção pessoal, ou para responder às necessidades da pregação. O mesmo esquema de adjetivação é utilizado em todas as referências à cor negra nas *Cantigas de Santa Maria*, obra que frequentemente captava temas da devoção popular.

É particularmente sugestivo, para a imagem do africano, o esquema contrastante negro/branco da *Visão de Túndalo*, na descrição dos demônios:

E disseram (os diabos) porque tardamos mais. Demo-la (a alma) a Lúcifer que a coma [...] E aqueles demônios eram negros como carvões, e os olhos haviam como candeias acesas, e os dentes haviam brancos assim como a neve e traziam rabos, como escorpiões, e as unhas dos pés e das mãos eram de ferro agudas e mui más e assim ameaçavam a alma, e movendo contra ela seus aparelhos que tinham com que atormentavam as outras almas iam ao Inferno (Pereira in Horta, 1991a).

O demônio, nesse contexto, toma a forma do "étiope negro"⁸, estereótipo igualmente comum nos *Exempla* retirados das vidas dos santos, conforme aponta Horta (1991a), que também explicita que este pensamento se encontra no plano do simbólico. Assim, Etiópia e Etiópia, bem como, Egípcio e Egito estavam como metáforas do pecado para Diabo ou Inferno.

Nesse sentido, Horta (1991b) ainda explicita que, para que o africano ultrapassasse essa condição e galgasse a salvação, essa transformação começava pelo africano do norte da África, o étiope considerado um possível convertido que sai da condição de infiel para Gentio⁹ e, na condição de pagão, acaba sendo valorizado face ao Mouro¹⁰.

Certamente, toda essa composição do estereótipo do africano negro não ocorreu pelo desconhecimento do continente africano. De acordo com as notas de atualização dos textos conforme explicita Azurara (1989), as primeiras tentativas feitas pelos marítimos portugueses para passarem além do Cabo Bojador datam de 1336, no tempo d'el-Rei D. Afonso IV. Essas tentativas foram registradas pelos documentos publicados pelo professor Ciampi (1827) e por ele descobertos na Biblioteca Magliabechiana de Florença; entre esses documentos, está a carta de D. Afonso IV ao Papa Clemente VI, atestando não só as tentativas como, também, o sucesso do empreendimento da passagem para além do Cabo Bojador.

⁸ Etiópe de aethiops, que significa 'face queimada'. África *Aethiopica*, designa o Egito e todo o Norte da África (Horta, 1991a, p. 47).

⁹ Gentio: que segue o paganismo; idólatra (Ferreira, 1997, p. 846).

¹⁰ Mouro: indivíduo dos mouros, povos que habitavam a Mauritânia; mauritano, mauro, sarraceno. Aquele que não é batizado, que não tem a fé cristã; infiel (Ferreira, 1997, p. 1165).

Segundo Tinhorão (1997), além do comércio normal de compra e venda de escravos destinados à exploração do trabalho, o intercâmbio de cativos entre a Península Ibérica e o Norte de África costumava ser praticado também por razões políticas. Como os chamados mouros da costa transformavam em escravos todos os naufragos que arribavam às suas praias (e os naufragos, devido a lutas entre navios de bandeiras rivais, ou por inclemência do mar, eram frequentes) e, além disso, os corsários cristãos e muçulmanos se revezavam na redução ao cativeiro dos contrários vencidos, tornou-se praxe o sistema de resgates para obter a libertação de prisioneiros importantes pela sua condição econômica ou social. Tal sistema de trocas contava com os serviços de um tipo especial de emissário para as negociações, o *alfaqueque*.

Assim, por intermédio de tais trocas, os portugueses entraram em contato mais íntimo com negros africanos das regiões denominadas pelos mouros de *bailad-as-Sudan*, o além-Saara para o sul, habitado pelos negros islamizados do Sudão, e das áreas ocidentais vizinhas dos rios Níger e Senegal, ao norte do Equador.

De qualquer forma, relata Tinhorão (1997) que, até 1444, quando Dinis Dias regressa da sua viagem à ilha de Cabo Verde e Costa do Senegal, trazendo ao infante D. Henrique os primeiros quatro negros retirados diretamente no seu habitat, não se pode afirmar que os cronistas dos primeiros tempos das conquistas falavam de escravos mouros, berberes ou árabes propriamente ditos, ou de negros nativos da África Equatorial. Nos seus escritos, os cronistas não se preocupavam em definir o que entendiam por mouros e gentios; empregavam, sempre, expressões genéricas como: mouros, mouros negros, mouros cativos, cativos ou simplesmente negros. Isso quando não se referiam aos cativos com uso de eufemismos como almas, a exemplo do que escrevia Azurara ao atribuir a Nuno Tristão, cavaleiro da casa do infante D. Henrique, a frase dita ao guarda-roupa do mesmo senhor, Antão Gonçalves, que, na costa próxima ao Cabo Branco, conseguiu sequestrar "um homem nu" e uma "moura negra".

Os mouros 'negros'

Soares (2000), levantando as perspectivas que justificassem a preocupação de Azurara (1989)¹¹ em descrever os habitantes da denominada terra dos negros como mouros, encontra um interessante artigo de Wolf citado na crônica de Azurara (1989), no qual trata sobre os mouros. Nesta, o autor estranha que, mesmo sabendo que esses povos não eram mouros, Azurara (1989) continuava a assim designá-los. A explicação para esse fato de aparente ingenuidade, possivelmente pode ser buscada em algumas bulas papais da época.

De acordo com a pesquisa de Soares (2000), em 1452, a bula *Dum Diversas* concede a Portugal o direito de conquista dos sobre os mouros. Em 1454, a *Romanus Pontifex*, considerada a carta do imperialismo português, concede aos reis de Portugal as terras descobertas desde os cabos Bojador e Num, estendendo o direito de conquista aos chamados índios. No ano de 1456, a bula *Inter Coetera* confirma a anterior e atribui à Ordem de Cristo a jurisdição ordinária e a conquista espiritual das terras a serem descobertas fora da cristandade. Parece estar aí o motivo do uso do termo mouro para designar gentios: Azurara (1989) chama os guinéus de mouros porque sobre esses últimos, amparada na bula *Dum Diversas*, a Coroa de Portugal tem, a partir de 1452, indiscutível direito de conquista.

Nesse contexto, conforme Soares (2000), a análise combinada do texto de Azurara (1989) e das bulas papais permite perceber que, para além do uso do termo mouro, Azurara (1989), bem sabia distinguir os gentios. De outra mostra que, embora trate da salvação desses mouros (garantidas na bula de 1452), defende um projeto de conversão para os índios (garantido na bula de 1454); ali, argumenta que esses seriam mais facilmente convertidos que aqueles porque "não vinham de linhagem de mouros, mas de gentios", sendo, por isso, "melhores de trazer ao caminho da salvação".

Assim, conclui Soares (2000), os primeiros cinquenta anos do século XV, aos quais se dedica Azurara (1989) em sua Crônica da Guiné, cumprem bem as exigências do cronista para narrar a "sua verdade sobre essas terras". Quanto aos cronistas dos feitos da segunda metade do século XV, ofereceram menos atenção àquelas verdades e mais destaque ao tráfico, ao comércio e ao poderio português nas novas terras conquistadas¹².

Considerações finais

Ao norte do Saara, na Núbia, nos primeiros séculos do cristianismo, segundo Costa e Silva (1996), alguns sérios conflitos foram desencadeados. Um exemplo é a tentativa de o Egito cristão suprimir o culto à deusa Ísis e transformar seus templos em igrejas, intento que obteve sucesso, após cem anos, quando Justiniano determinou a destruição dos Templos de Ísis. As estátuas desse templo foram, nessa ocasião, enviadas para Constantinopla e seus sacerdotes, expulsos. A ordem do imperador destinava-se a apressar, ou a consolidar, a conversão da Núbia ao cristianismo e a condução do seu vasto território para a órbita do Império Romano. Logo, a Núbia encontrava-se em processo de evangelização, mesmo que sua população não compreendesse as sutilezas do debate teológico sobre a natureza de Jesus.

¹¹ Autor de várias obras, dentre elas, a Crônica dos feitos da Guiné, mencionada por João de Barros em 1552 e, dada como perdida em 1556. Só em 1837, Ferdinand Denis localiza, na Biblioteca de Paris, um manuscrito que é identificado como sendo a antiga crônica que é publicada por J. P. Aillaud, em 1841 (Barreto, 1982, p. 67).

¹² Na segunda metade do século XV, Azurara é sucedido por Rui Pina, cronista de Bragança e guarda-mor da Torre do Tombo (Soares, 2000, p. 45).

O cristianismo, registra Costa e Silva (1996), deve ter funcionado como polo de coesão política, numa sociedade formada, provavelmente, por grupos com línguas e culturas distintas. Deve também ter servido de nova fonte de legitimidade para os monarcas núbios, já que não existia, do mesmo modo, o conceito de rei divino, pela reorientação religiosa. Nesse sentido, pela nova fé, o rei continuava a ser amparado e a adoção do princípio de que o súdito segue obrigatoriamente a religião do rei são dois fatos que estavam reforçados pelos sistemas de poder.

Ao final de 639 d.C., os exércitos muçulmanos invadiram o Egito que passou ao regime religioso muçulmano enquanto a Núbia permaneceu cristã. Criou-se um contexto de conflito, pois um estado islâmico não poderia conviver, lado a lado, com um país cristão, principalmente porque, para os muçulmanos, a conquista era um ato de fé; e a guerra, uma forma de oração.

Entretanto, Lovejoy (2002) faz considerações sobre a presença de estados cristãos, assim como sultanatos muçulmanos. A maioria dos comerciantes, por exemplo, eram de muçulmanos, mesmo na Etiópia cristã; assim, o comércio de exportação pelo Mar Vermelho e ao longo do Vale do Nilo permanecia em mãos muçulmanas. Já o padrão do leste africano era um tanto diferente daquele encontrado ao longo do lado meridional do Saara e adjacente ao Mar Vermelho. Ali não haviam impérios islâmicos ou estados fortes ativamente envolvidos em ataques para a captura de escravos. Ao contrário, a costa era pontilhada por um cordão de cidades comerciais que eram intermediárias de mercadorias entre o vale do Zambeze, no sul, e portos da Arábia e da Índia.

Antes do desenvolvimento comercial de exportação e escravos, a costa atlântica da África tinha estado praticamente isolada do mundo exterior, em relação à Europa. Lovejoy (2002) destaca que, durante mais de setecentos anos, antes de 1450, o mundo islâmico era praticamente o único eixo de influência externa na economia política da África. As primeiras caravelas portuguesas se aproximaram da costa da África no Atlântico nas décadas de 1430 e 1440, alcançando o rio Senegal em 1445. Ao fazê-lo, abriram uma rota paralela às transafricanas. A expansão do tráfico europeu foi decisiva na evolução da escravidão na África, principalmente naquelas áreas da Costa da Guiné onde a influência islâmica tinha sido fraca ou inexistente.

Esta reflexão, na busca da construção de pressupostos, a partir do próprio discurso dos agentes históricos reais na sistematização do universo imaginário dos mitos fundadores da religião de matriz africana no Brasil, parte dos primeiros olhares na construção do estereótipo do africano, dos códigos das valorizações representativas do ocidental cristão. Tais parâmetros são o modelo no qual foram forjados os sistemas interpretativos que, então, passaram para a contemporaneidade, a refletir sobre a religião de matriz africana, no Brasil. O processo que imprimiu os traços da identidade do africano negro migraram, em um fenômeno de um *continuum*, para o território brasileiro, fomentado no encontro ou (re)encontro, no Brasil, das culturas africanas com a religião luso-católica.

A (re)configuração matricial frente à visão global sobre os africanos e a indefinição diante da generalização de suas etnias,

são pontos de contestação e conflitos do discurso competente da Igreja Católica, em relação à construção dos mitos fundadores da religião de matriz africana, no Brasil. As verdades metafísicas que foram adotadas, ainda no século XIV, numa visão do europeu cristão sobre o estereótipo do africano, fez crer um universo regido por forças negativas, enquanto suas próprias fundamentações religiosas e suas tradições culturais foram expurgadas, a fim de permitir a missão salvífica com o surgimento de novos cristãos.

Prandi (2007) em *As religiões e as culturas: dinâmica religiosa na América Latina*, diz que, na destruição de culturas nativas pelo invasor, a religião torna-se ponta-de-lança da dominação, porque ela, especialmente ela, podia, naquele tempo, ensinar o que era a verdade do mundo e fundamentar as relações sociais e econômicas que passavam a imperar nos territórios dominados. Para um novo mundo, um novo deus, o Deus único e verdadeiro – este foi o lema na conquista da América indígena.

Neste ensaio, é notória a imagem do africano e, particularmente do africano negro, no Portugal do século XIV e inícios do século XV, marcada pela permanência do estereótipo negativo, por associação à cor negra. O africano etíope, que, ligado a uma linhagem dos gentios, pelo simbolismo espiritual, por ser um convertido potencial ao cristianismo, adquire um melhor posicionamento em relação aos mouros (árabe-berbere) do Norte da África. Se não é cristão, é, pois, inimigo da fé.

Referências

- ARAÚJO, A.M. de. 2001. Hemetério José dos Santos: o demolidor de preconceitos. *Revista Philologus*, 7(20):47-51. Disponível em: [http://www.filologia.org.br/revista/artigo/7\(20\)04.htm](http://www.filologia.org.br/revista/artigo/7(20)04.htm), acesso em: 15/08/2008.
- AZURARA, G.E. 1989. *Crônica do descobrimento e conquista da Guiné: nota introdutória, atualização de texto e notas de Reis Brasil*. Portugal, Publicações Europa-América, 250 p.
- BARRETO, L.F. 1982. *Descobrimentos e renascimento: formas de ser e de pensar nos séculos XV e XVI*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 327 p.
- CHAUÍ, M. 2007. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 12^a ed., São Paulo, Cortez, 367 p.
- COSTA E SILVA, A. 1996. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. 2^a ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 810 p.
- FERREIRA, A.B. de H. 1997. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2^a ed., Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1838 p.
- HICK, J. 2005. *Teologia cristã e pluralismo religioso*. São Paulo, Attar Editorial, 214 p.
- HORTA, J.S. 1991a. A imagem do africano pelos portugueses antes dos contatos. In: A.L. FERRONHA (coord.). *O confronto do olhar: o encontro dos povos na época das navegações portuguesas - séculos XV e XVI*. Lisboa, Editorial Caminho, p. 41-70.
- HORTA, J.S. 1991b. Primeiros olhares sobre o africano do Saara ocidental à Serra Leoa (meados do século XV - inícios do século XVI). In: A.L. FERRONHA (coord.). *O confronto do olhar: o encontro dos povos na época das navegações portuguesas - séculos XV e XVI*. Lisboa, Editorial Caminho, p. 73-126.
- LOVEJOY, P.E. 2002. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 497 p.

- PRANDI, R. 2007. As religiões e as culturas: dinâmica religiosa na América Latina. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, XIV, Buenos Aires, 2007. Anais... Buenos Aires. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/jornadas.doc>., acesso em 12/10/2008.
- PWP. 2008. Disponível em: <http://pwp.netcabo.pt/0511134301/vicente.htm>, acesso em 15/08/2008.
- PWP. 2008. Disponível em: <http://pwp.netcabo.pt/0511134301/vicente.htm>, acesso em 15/08/2008.
- ROCHA JÚNIOR, R.A. de. 2006. João Ribeiro: entre história, gramática e filologia. *Revista Philologus*, 12(36):77-88. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/revista/36/06.htm>, acesso em 15/08/2008.

SALOMÃO, G. 2004. Saiba mais sobre o crítico musical e historiador José Ramos Tinhorão. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT760718-1655-1,00.html>, acesso em: 15/08/2008.

SOARES, M.C. 2000. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 303 p.

TINHORÃO, J.R. 1997. *Os negros em Portugal: uma presença silenciosa*. 2^a ed., Lisboa, Editorial Caminho, 510 p.

Submetido em: 12/01/2009

Aceito em: 21/05/2009