

**TOTAL AUSÊNCIA DE LUZ RESULTA NA COR PRETA:  
UMA REFLEXÃO NA CONSTRUÇÃO DOS AGENTES HISTÓRICOS NA  
SISTEMATIZAÇÃO DO IMAGINÁRIO DOS MITOS FUNDADORES DA RELIGIÃO  
DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL**

Claudia Maria de Assis Rocha Lima<sup>1</sup>

## Resumo

Este trabalho objetiva uma reflexão na construção dos agentes históricos na sistematização do universo imaginário dos mitos fundadores da religião de matriz africana no Brasil. O olhar que construiu os referenciais culturais dos africanos foram os códigos das valorizações representativas do ocidental, cristão, branco e masculino, neste sentido, tais parâmetros etnocêntricos, naquele momento, foram utilizados para tal avaliação que, posteriormente, migraram para o Brasil. Nesse 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. Nesse contexto, 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. África. Brasil.

## 1 INTRODUÇÃO

A África, como em qualquer construção humana do mundo, carrega histórias de disputas e conquistas, de formação e dizimações de sociedades, de associações e absorção de povos. Este trabalho objetiva uma reflexão na construção de pressupostos, buscando agentes históricos reais para a sistematização do universo imaginário dos mitos fundadores da religião de matriz africana, no Brasil.

Tratando-se de uma reflexão oferecida com a finalidade de rever a gênese da matriz da religião africana brasileira, sob a luz dos fatos descritos pela historiografia, os argumentos norteados por John Hick, em seu trabalho (2005), serviram de proposição na busca dos mitos fundantes, visto ser, o mito uma história que não é

---

<sup>1</sup> Mestra em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Mestra em Gestão de Políticas Públicas pela Fundação Joaquim Nabuco. Especialista em História da África e História do Brasil, ambas pela Fundação de Ensino Superior de Olinda. Escritora, pesquisadora, africanista, professora e Iyalorixá.

literalmente verdadeira, mas, que tem o poder de evocar uma resposta apropriada e, que 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, daquele momento, para tal avaliação 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 Marilena Chauí (2007), o discurso ideológico é aquele que pretende coincidir com as coisas, anular a diferença entre o pensar, o dizer e o ser e, engendrar uma lógica da identificação que unifique pensamento, linguagem e realidade para, através dessa lógica, 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 Marilena Chauí (2007), têm-se a definição de que o discurso competente é aquele 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 desta idéia do “discurso competente”, instituído pela Igreja Católica, que se fundem as matrizes religiosas afro-brasileiras, delineando a esfera do religioso africano no imaginário nacional brasileiro.

## **2 A ETIMOLOGIA DA PALAVRA “PRETO”**

José Ramos Tinhorão<sup>2</sup> defende a tese de que os portugueses empregaram invariavelmente o termo “negro” para designar, de forma genérica, todos os tipos

---

<sup>2</sup> Historiador brasileiro, grande nome da crítica musical brasileira, nascido em 7 de fevereiro de 1928, em Santos, passou por cidades como São Paulo, Jundiá 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 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. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT760718-1655-1,00.html>>. Acesso em: 15 ago. 2008.

raciais de pele escura com quem se relacionaram. Tinhorão (1997) defende que as únicas indicações capazes de permitir a identificação de um “negro” como negro africano, propriamente dito, era os escritos de cronistas, navegadores ou autoridades que se referiam a *tiópios*, ou *etíopes*, *guinéos*, ou *gentios* de determinados pontos da África, sabidamente habitados por naturais africanos melanóides.

O autor continua esclarecendo que essa dubiedade só iria desaparecer 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, a “preta”. 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 continuaria a constituir, oficialmente, o nome genérico para a gente das mais variadas graduações de cor de pele, a partir do “amorenado” ou “pardo” até aos tons mais fechados, mas para o povo em geral, o negro mais caracteristicamente africano passaria a ser sempre o “preto”.

Tinhorão (1997) coloca que essa passagem tão compreensível de uma denominação a outra parece constituir, uma grande celeuma e, isso por tentarem transferir o problema do contexto histórico, em que ocorreu a operação semântica, para a discussão da etimologia da palavra “preto” em si.

No Brasil, o problema foi levantado no início do século XX, pelo gramático Alfredo Gomes<sup>3</sup>, 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, e nascidos do esforço científico de interpretar a História de forma a justificar o imperialismo europeu (o negro, raça inferior, e por isso levada à

---

<sup>3</sup> Nascido no Estado de Sergipe, João Ribeiro chegou ao Rio de Janeiro em 1880. Escreveu algumas gramáticas e tinha grande aptidão para os estudos lingüísticos. 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. Disponível em: <<http://www.filologia.org.br/revista/36/06.htm>>. Acesso em: 15 ago. 2008.

escravidão, conduziria à idéia de coisa desprezível a cor da sua pele), levantou-se em 1905 a voz de outro gramático brasileiro, o professor maranhense Hemetério José dos Santos<sup>4</sup>, que em setembro daquele mesmo ano, escreveria um pequeno estudo que seria publicado no Almanaque Brasileiro Garnier de 1907, que a suposição de Alfredo Gomes não se justificava porque, “na alta e média antiguidade, o cativo 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 essa resenha, dizendo que o professor Hemetério, 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 as coisas”. E, logo, após algumas citações do emprego da palavra preto para homem negro, luto ou cor escura, em geral, cita a obra de Gil Vicente<sup>5</sup> (todas de início do século XVI em diante, portanto), e lembrava 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.

Ao justificar as razões por que recusava a origem de *sperno* para preto, proposta quatro anos antes por Alfredo Gomes, o professor Hemetério declarava

---

<sup>4</sup> Maranhense, nascido no século XIX, mercê de uma respeitável cultura humanística e filológica, demolindo 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, Hemetério redigiu cerca de duas dezenas e meia de textos curtos e de nível elementar, recontando lendas brasileiras; falando de história, geografia e artes; como a dança; ensinando noções de moral e higiene; explicando fenômenos meteorológicos e os novos inventos, como o aeróstato; apresentando grandes nomes de nossa história, como Caxias, Osório, o visconde do Rio Branco, Betencourt da Silva e Cândido Mendes de Almeida; enfim, que se deve respeito e admiração às mulheres e que se deve amar a Deus acima de tudo. 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 Ago. 2008.

<sup>5</sup> 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 seriam 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 representada nos aposentos da rainha D. Maria, consorte de Dom Manuel, para celebrar o nascimento do príncipe (o futuro D. João III), sendo esta representação considerada como o marco de partida da história do teatro português. Disponível em: <<http://pwp.netcabo.pt/0511134301/vicente.htm>>. Acesso em: 15 Ago. 2008.

discordar, 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, João Ribeiro após lembrar, baseado 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”, neste sentido o étimo *pletus* = cheio, de *plere*, satisfaz perfeitamente quanto à forma: quanto ao sentido haveria que 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, cores, raças, etc.

De acordo com Tinhorão (1997) o professor Hemetério declara então preferir a proposta formulada pelo professor Sílvio de Almeida, que dava 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 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”, neste sentido, talvez a razão estivesse com João Ribeiro, e, não com ele. E, isso, porque o mais característico na tal pedra de cor preta, a que os romanos chamaram *pyrites*, não seria a cor, mas, como a própria raiz grega da palavra indica: *pyr, pyrós*, a sua capacidade de produzir calor, fogo.

Tinhorão, continua, sendo a favor da tese de João Ribeiro, na 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, enquanto o preto é a ausência de cor, pela total ausência de luz.

Assim, se essa impressão visual conduz, à conclusão errônea de que o branco é o vazio, pela ausência de elementos que o manchem, e o preto é o cheio, pela impossibilidade de manchá-lo mais, a observação que levou à origem das palavras

“alvo”<sup>6</sup> para claro e “negro” para escuro, corresponde exatamente à verdade científica: negro em latim é *niger*, que corresponde a *nux*, que é a noite, produzida pela ausência de luz; alvo em latim é *albus*, de *albor*, *ōris*, que indica branqueamento do céu, progressivamente atingido pelos raios do sol da manhã.

Neste contexto, afirma Tinhorão (1997), que estabelecido 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, restaria 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 para fundamentar a origem do termo preto, para definir o africano, apresenta documentos encontrados em livros da Chancelaria de D. Manuel, pelo historiador português Pedro A. d’Azevedo, identificando em seu estudo “Os Escravos”, 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, e não como substantivo, mas significativamente como adjetivo qualificativo simples: homem preto, escrava preta. Tinhorão (1997) considera que, a hipótese do uso de preto para designar pessoa de pele muito clara ter começado com caráter de adjetivo, indica sua origem numa narrativa a acontecimentos vividos na Índia, em fins do século XV, identificada na primeira parte das “Lendas da Índia” de Gaspar Corrêa, que define os naturais como “homens que não eram muito pretos”.

### **3 O IMAGINÁRIO PORTUGUÊS SOBRE OS AFRICANOS**

Dando continuidade a reflexão sobre os possíveis elementos que construíram o estereótipo sobre o africano no imaginário português, à cor negra associada à negatividade aparece na história, de acordo com José da Silva Horta (1991), no trabalho organizado sob o título O Confronto do olhar: o encontro dos povos na época das navegações portuguesas - séculos XV e XVI, no qual, destaca que no

---

<sup>6</sup> 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, dardo ou 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).

século XIV e início do século XV, com destaque em fontes escritas portuguesas ou de versão portuguesa, o enegrecimento da cor da pele aparece associado à morte ou aproximação da morte e simbolizando tristeza e sofrimento àqueles ligados:

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 siso 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, 1991).

Horta (1991) 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, igualmente do demônio. Horta 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 contraste 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 (HORTA, 1991).

O demônio, nesse contexto, toma a forma do “etíope negro<sup>7</sup>”, estereótipo igualmente comum nos *Exempla* retirados das vidas dos santos, conforme Horta (1991), que também explicita que este pensamento se encontra no plano do simbólico, assim, “Etíope” e “Etiópia”, bem como, “Egípcio” e “Egito”, estavam como metáforas do pecado para Diabo ou Inferno.

Nesse sentido, Horta (1991) continua explicitando que para que o africano ultrapassasse essa condição e galgasse a salvação, essa transformação começava

---

<sup>7</sup> Etíope de *aethiops*, que significa face queimada. África *Aethiopica*, designa o Egito e todo o Norte da África (HORTA, 1991).

pelo africano do norte da África, o etíope considerado um possível convertido que sai da condição de infiel para Gentio<sup>8</sup> e, na condição de pagão, acaba sendo valorizado face ao Mouro<sup>9</sup>.

Certamente que toda essa composição do estereótipo do africano negro, não foi pelo desconhecimento do continente africano, pois, de acordo com as notas de atualização dos textos de Azurara, de Reis Brasil (1989), as primeiras tentativas feitas pelos marítimos portugueses, para passarem além do Cabo Bojador, datam de 1336, no tempo de d'el-Rei D. Afonso IV, registrados pelos documentos publicados pelo Professor Ciampi, em 1827 e, por ele descobertos na Biblioteca Magliabechiana de Florença, entre esses documentos, esta a carta de D. Afonso IV ao Papa Clemente VI, atestando aquele fato.

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. É que, 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 freqüentes) 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 inclusive com os serviços de um tipo especial de emissário para as negociações, o *alfaqeeque*.

Assim, através de tais trocas os portugueses entraram em contacto 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

---

<sup>8</sup> Gentio: que segue o paganismo; idólatra. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 846.

<sup>9</sup> Mouro: indivíduo dos mouros, povos que habitavam a Mauritània; mauritano, mauro, sarraceno. Aquele que não é batizado, que não tem a fé cristã; infiel. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, p. 1165.



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”, empregando sempre expressões genéricas como: mouros, mouros negros, mouros cativos, cativos ou simplesmente negros. Isso quando não se referiam aos cativos através 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 conseguira seqüestrar “um homem nu” e uma “moura negra”.

#### 4 OS MOUROS “NEGROS”

Mariza de Carvalho Soares (2000), levantando as perspectivas que justificasse a preocupação de Gomes Eanes de Azurara<sup>10</sup> em descrever os habitantes da “terra dos negros” como “mouros”, encontra um interessante artigo onde Kenneth Baxter Wolf trata do “mouros” na crônica de Azurara, na qual o autor estranha que, mesmo sabendo que esses povos não eram mouros, Azurara, 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 sobre os “mouros”. Em 1454 a *Romanus Pontifex*, considerada a carta do imperialismo português, que 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 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.

---

<sup>10</sup> 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. Cf. BARRETO, L. F. **Descobrimientos e renascimento**: formas de ser e de pensar nos séculos XV E XVI. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1982, p. 67.

Nesse contexto, conforme Soares (2000), a análise combinada do texto de Azurara e das bulas papais permite perceber que, para além do uso do termo “mouro”, Azurara, 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), argumentando 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, os primeiros cinqüenta anos do século XV, aos quais dedica-se Azurara em sua Crônica da Guiné, cumpre bem as exigências do cronista para narrar a “sua verdade sobre essas terras”. Quanto aos cronistas dos feitos da segunda metade do século XV, darão menos atenção àquelas “verdades” e, mais destaque ao tráfico, ao comércio e ao poderio português nas novas terras conquistadas<sup>11</sup>.

## **5 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

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

O cristianismo registra Costa e Silva (1996), deve ter funcionado como pólo 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, mas o conceito de “rei divino”, pela

---

<sup>11</sup> Na segunda metade do século XV, Azurara é sucedido por Rui Pina, cronista de Bragança e guarda-mor da Torre do Tombo (SOARES, 2000).

reorientação religiosa. Neste 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, estavam reforçados os sistemas de poder.

Ao final de 639 d.C., os exércitos mulçumanos invadem o Egito. O Egito passa ao regime religioso mulçumano enquanto a Núbia permanece cristã. Cria-se um contexto de conflito, como um estado islamita poderia conviver, lado a lado, com um país que não pertencia ao Islã e, que por força de um acordo tinha que ser excluído da *jirad*, mas, isso não impediu ataques mútuos. Para os árabes, 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, e assim o comércio de exportação através do 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 isoladas do mundo exterior. 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 transsaarianas. 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.

Essa 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, sendo tais parâmetros o modelo, no qual foram

forjados os sistemas interpretativos que, então, passariam na 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 a 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 a 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.

Reginaldo Prandi em *As religiões e as culturas: dinâmica religiosa na América Latina* (2007), diz que na destruição de culturas nativas pelo invasor, a religião foi a 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 - foi lema na conquista da América indígena.

Nesse 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, associada 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.

**TOTAL ABSENCE OF LIGHT RESULTS IN BLACK COLOR:  
A REFLECTION ON THE CONSTRUCTION OF AGENTS IN THE HISTORY OF  
SYSTEMATIZATION OF THE IMAGINARY OF MYTHS IN THE AFRICAN  
RELIGION MOTHER'S FOUNDERS IN BRAZIL**

**Abstract**

This paper aims at offering a reflection in the construction of historical agents in the systematic of the imaginary universe of the founding myths in the matrix African religion in Brazil. 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.

**Keywords:** Black culture. Phenomenology. Identity. African. Brazil.

**REFERÊNCIAS**

AZURARA, Gomes Eanes de. **Crônica do descobrimento e conquista da Guiné:** nota introdutória, atualização de texto e notas de Reis Brasil. Portugal: Publicações Europa-América, 1989.

BARRETO, L.F. **Descobrimientos e renascimento:** formas de ser e de pensar nos séculos XV e XVI. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1982.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura e democracia:** o discurso competente e outras falas. 12 ed. São Paulo: Cortez, 2007.

COSTA E SILVA, Alberto da. **A enxada e a lança:** a África antes dos portugueses. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

FERREIRA, A.B. de H. **Novo dicionário da língua portuguesa.** 2. ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1997.

HICK, John. **Teologia cristã e pluralismo religioso.** Trad. Luís Henrique Dreher. São Paulo: Attar Editorial; UFJF, 2005.

HORTA, José da Silva; et. al. A imagem do africano pelos portugueses antes dos contatos. *In: O Confronto do olhar:* o encontro dos povos na época das

navegações portuguesas - séculos XV e XVI. Coordenação de António Luís Ferronha. Lisboa: Editorial Caminho, 1991. p. 41-70.

\_\_\_\_\_, Primeiros olhares sobre o africano do Saara ocidental à Serra Leoa (meados do século XV -inícios do século XVI. *In: O Confronto do olhar: o encontro dos povos na época das navegações portuguesas – séculos XV e XVI.* Coordenação de António Luís Ferronha. Lisboa: Editorial Caminho, 1991. p. 73-126.

LOVEJOY, Paul E. **A escravidão na África: uma história de suas transformações.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

PRANDI, Reginaldo. As religiões e as culturas: dinâmica religiosa na América Latina. *In: Conferência Inaugural das XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina.* Buenos Aires, 25 a 28 de setembro de 2007. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/jornadas.doc>>. Acesso em: out. 2008, p. 2-18.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

TINHORÃO, José Ramos. **Os negros em Portugal: uma presença silenciosa.** 2 ed. Lisboa: Editorial Caminho, 1997.