

ARTIGO LIVRE

Meninos negros e santos monges: os Capítulos VI da *Vida de Santo Antônio* e IV da *Vida de São Bento* e o discurso cristão acerca do negro na Antiguidade Tardia

Black boys and holy monks: the Chapters VI of the Life of St. Anthony and IV of the Life of St. Benedict and the Christian discourse about the black in Late Antiquity

Bruno Uchoa Borgongino*

Universidade Federal de Pernambuco. Recife, PE, Brasil.

RESUMO: No decorrer da Antiguidade Tardia, despontaram ao redor do Mediterrâneo o movimento monástico cristão e o culto aos santos. Ambos foram objeto de atenção das autoridades clericais, interessadas em manter os dois fenômenos alinhados aos seus próprios interesses políticos e institucionais. Nesse contexto, surgiu a literatura hagiográfica, em que, por vezes, o protagonista era um santo monge eventualmente antagonizado por um negro. Este trabalho considera duas passagens de duas hagiografias do período em que o santo monge enfrenta um menino negro: o capítulo VI da *Vida de Santo Antônio*, de Atanásio de Alexandria; e o capítulo IV da *Vida de São Bento*, de Gregório Magno. O objetivo deste artigo é avaliar como as interações entre meninos negros e santos monges nos dois documentos se adequavam ao discurso cristão vigente sobre o negro.

PALAVRAS-CHAVE: monaquismo, hagiografia, negros.

ABSTRACT: During the Late Antiquity, the Christian monastic movement and the cult of saints flourished across the Mediterranean. Both were the object of attention of the clerical authorities, interested in keeping the two phenomena aligned with their own political and institutional interests. In this context, hagiographic literature emerged, often featured a holy monk who was antagonized by a black man. This paper examines two such passages of the period in which the holy monk faces a black boy: chapter VI of the Life of St. Anthony by Athanasius of Alexandria; and chapter IV of Gregory the Great's Life of St. Benedict. The purpose of this article is to evaluate how the interactions between black boys and holy monks in the two documents fit into the current Christian discourse on blacks.

KEYWORDS: monasticism, hagiography, blacks.

*E-mail: bruno.uchoa@ufpe.br

<https://orcid.org/0000-0002-8354-1085>

Dois fenômenos cristãos despontaram no Mediterrâneo tardo-antigo, constituindo-se em aspectos fundamentais do processo de reconfiguração sociopolítica daquele período: o monaquismo e a santidade. As elites clericais atuaram de modo a incidir sobre as práticas religiosas de suas regiões, incluindo os movimentos monacais e o culto aos santos, de modo a fazer prevalecer seus interesses. A produção intelectual eclesiástica da época vinculava as diretrizes e valores que, na perspectiva das autoridades institucionais cristãs, deveriam ser observadas por monges e fiéis. Dentre os diferentes tipos de narrativas literárias redigidas no contexto em questão, destaco a hagiografia,¹ em que por vezes o santo que a protagoniza era adepto da vida monacal.²

A literatura hagiográfica da Antiguidade Tardia consiste num objeto de análise já consolidado, contando com publicações que exploram temáticas diversas sobre múltiplas perspectivas. Entretanto, pouca atenção foi dada às ocasiões em que constam personagens caracterizados como negros nessa documentação. São raros ainda os estudos a respeito do tema empreendidos pelos tardo-antiquistas, havendo hiatos significativos de tempo entre as publicações – embora com intensificação nas últimas décadas (Aubert, 2002; Brakke, 2013; Byron, 2002; Courtès, 2010; Frost, 1991; Mayerson, 1978; Noel, 2004; Seppälä, 2021; Wimbush, 1992).

No presente artigo, detenho-me em duas hagiografias. A primeira delas é a *Vida de Santo Antão*, escrita por Atanásio de Alexandria no Século IV. A outra consiste na *Vida de São Bento*, composta por Gregório Magno no Século VI.³ Selecciono ambas para estudo por serem duas vidas de santos influentes e de ampla circulação e pelos seus respectivos protagonistas terem encontrado um menino negro – Santo Antão, no Capítulo VI, e São Bento, no Capítulo IV. O objetivo deste trabalho é avaliar como as interações entre meninos negros e santos monges nos dois documentos se adequavam ao discurso cristão vigente sobre o negro.

Este artigo se divide em quatro partes. Na primeira, delimito os conceitos teóricos que emprego para nortear minha análise, a saber: *discurso*, *tropo* e *estereótipo*. Na segunda, busco situar os episódios literários de embates entre santos monges e demônios negros face às regras de formação próprias da sua formação discursiva. Na terceira e na quarta, por sua vez, dedico-me à análise da VSA e da VSB, especificamente. Ao final, apresento no tópico de conclusão um panorama dos dados levantados e das interpretações elaboradas a partir da leitura crítica da documentação.

Referenciais teóricos: *discurso*, *tropo* e *estereótipo*

Este artigo não tem como objetivo analisar a situação efetiva das pessoas negras nas sociedades mediterrâneas da Antiguidade Tardia. Neste trabalho, pressuponho a impossibilidade, nesse caso em específico, de transpor do texto para a realidade. Afinal, quando mencionavam negros, os autores cristãos manejavam os significados atribuídos à diferença epidérmica em favor de seus propósitos; não estavam preocupados com aqueles que apresentavam outra cor de pele. Por isso, opto por efetuar essa investigação a partir de três conceitos teóricos que, creio, possibilitam abordar o tema sem ter de me reportar aos sujeitos negros concretos: *discurso*, *tropo* e *estereótipo*.

Para uma definição de *discurso*, amparo-me nas reflexões do teórico francês Michel Foucault. Ao descartar o autor, a tradição, a mentalidade da época e a obra como fatores de coesão do discurso, Foucault propôs a noção de *formação discursiva*. Sendo o discurso constituído por unidades menores – os *enunciados*, no caso –, a *formação discursiva* contemplaria todos os enunciados que atenderiam às mesmas condições de existência, isso é, às mesmas *regras de formação*. Mas essas formulações supunham a descontinuidade entre os elementos constitutivos do discurso; sua proposta visava a compreensão da regularidade por trás da dispersão e do acontecimento ao acaso dos elementos discursivos (Foucault, 2008). Partindo dessas considerações, proponho o *corpus* de textos produzidos em ambientes monásticos e/ou destinados ao público monacal como integrantes de uma formação discursiva cristã.

Quanto ao conceito de *tropo*, valho-me das ponderações apresentadas por Catherine Kerbrat-Orechionni. Conforme argumenta a autora, a definição de tropo estaria relacionada à de *implícito*, pois o tropo consiste num caso particular de funcionamento do implícito: nele, ocorre uma inversão da hierarquia usual dos níveis semânticos em que o sentido literal é rebaixado a conteúdo conotado e o sentido derivado é promovido a conteúdo denotado (Kerbrat-Orechionni, 1998, p. 93-106). Logo, o tropo consiste no manejo de uma ou mais palavras de maneira a deslocar seu significado do explícito para o implícito e do implícito para o explícito.

Para definir *estereótipo*, recorro às proposições de Peter Hulme e Homi Bhabha. Segundo Hulme, o estereótipo combina adjetivos de modo a estabelecer características como se fossem verdades eternas e para além da História. Atribui-se, assim, aos outros, qualidades inatas que permanecem a despeito das circunstâncias (Hulme, 1986, p. 49-50). Por sua vez, Bhabha define o estereótipo como um aparato discursivo que se apoia no reconhecimento e no repúdio das diferenças. Ainda segundo o autor, o estereótipo é repetível em conjunturas históricas cambiantes por conta da sua fixidez e da sua ambivalência: conota rigidez e imutabilidade, mas também desordem, degeneração e repetição demoníaca (Bhabha, 2019).

Amossy e Pierrot afirmam que o estereótipo emana o que antecede ao acontecimento do discurso de duas maneiras: como construção que desencadeia o pré-afirmado e como traço no enunciado individual de elementos prévios cuja origem está apagada (Amossy; Pierrot, 2022, p. 124-125). Nos dois textos considerados nessa investigação constavam um personagem negro que reproduzia elementos estereotípicos de antemão atribuídos a esses sujeitos. Porém, acredito que os aspectos regulares do estereótipo do negro operavam como tropos no âmbito da literatura monacal tardo-antiga – ou seja, os sentidos usualmente explícitos do negro eram manejados para expressar implicitamente algo.

O negro no discurso monástico

A despeito de suas particularidades, os episódios de encontros entre monges e meninos negros na VSA e na VSB, insisto, possuíam elementos inter-relacionados, que remeteriam à mesma formação discursiva. No presente tópico, pretendo avaliar como essas narrativas atendiam às regras de formação que incidiam sobre a produção literária monacal tardo-antiga. Para tanto, discorro, antes, sobre as perspectivas clássicas a respeito do negro e de como influíram nos textos cristãos da Antiguidade Tardia.

A terminologia cristã tardo-antiga em referência aos negros advinha dos textos greco-romanos: *melas*, em grego, e *niger*, em latim, eram as palavras empregadas em referência às pessoas com um conjunto de características somáticas que incluiria, principalmente, a pele preta. Segundo Thompson, os romanos descreviam como negros diversos grupos, todavia, denominavam como *aethiops* aqueles que consideravam os mais negros dentre os homens (Thompson, 1989, p. 57-62). Os significados atribuídos às diferenças somáticas e epidérmicas entre os seres humanos também foram tributários dos clássicos. Destaco, aqui, a influência dos saberes fisiognômicos (Magli, 1991, p. 88-105) e médicos de matriz hipocrático-galênica, que correlacionavam procedência geográfica, condições climáticas, complexão física e constituição moral (Isaac, 2004, p. 55-168). Nessa abordagem, pela conjunção desses fatores, a negritude seria indício de uma índole reprovável.

Ao inventariar as menções aos negros na literatura cristã, Jean-Marie Courtès as dividiu em dois grupos: os comentários às passagens das Escrituras com alusões à Etiópia e aos etíopes; e os “textos demonológicos” (Courtès, 2010, p. 199-200), ou seja, os documentos em que demônios eram descritos como pessoas negras. Seppälä estabeleceu uma categorização mais complexa: agentes da Providência divina, alegorias e metáforas, verdade explícita e os demônios negros (Seppälä, 2021, p. 38-46). De todo modo, ambos constatarem que personagens negros eram frequentemente descritos como demônios nos textos hagiográficos protagonizados por monges. Por quê?

Michel Pastoureau argumentou que, no período imperial romano, a cor preta perdeu os aspectos positivos que até então tinha, relacionados à fertilidade e à divindade, e se restringiu às dimensões pejorativas. Desse modo, o preto passaria a estar associado ao sujo, ao triste, ao malevolente, ao cruel e ao fúnebre. Entre os primeiros cristãos, branco e preto constituía numa oposição que expressava visualmente o Bem e o Mal (Pastoureau, 2008, p. 20-43). Em consonância com Pastoureau, Gay Byron expôs a equivalência estabelecida no começo do cristianismo entre negrura e vícios e entre brancura e salvação, decorrendo numa vinculação dos negros etíopes ao pecado (Byron, 2002, p. 55-76).

Nas hagiografias, o negro frequentemente era a encarnação do perigo para a alma, aparecendo em visões e sonhos para tentar o homem santo. A fisionomia com que se apresentavam os demônios nessas histórias tornava a natureza infernal identificável ao santo. Muitos desses relatos reforçavam a negatividade do antagonista negro, descrevendo-o como horrendo e fétido (Courtès, 2010, p. 205-206). Nesse sentido, a outridade corporificada na tonalidade da pele demarcava os papéis cumpridos por cada personagem na narrativa.

Segundo David Brakke, as figuras do demônio e do monge na Antiguidade Tardia não podem ser compreendidas separadamente, uma vez que a identidade monástica se formou de maneira relacional ao conceito de demônio. Afinal, o monge comprovaria sua própria virtude na medida em que fosse bem-sucedido no combate ao demônio. Ainda conforme Brakke, o inimigo sob a forma de um negro etíope consistia numa projeção demoníaca do mau desejo do próprio monge; a outridade visível desse adversário explicitaria as inclinações pecaminosas a serem renunciadas em favor da progressão espiritual (Brakke, 2006, p. 157-181). Quando presente no relato hagiográfico, a vitória no embate contra o negro infernal respaldaria o mérito ascético do santo monge.

Deve-se ressaltar que cada enfrentamento entre negros demoníacos e santos monges apresentava características particulares, consonantes com as circunstâncias de produção da hagiografia em que estava inserido. As estratégias narrativas, os conceitos que eram articulados, os temas envolvidos e os pormenores da caracterização dos personagens eram variáveis. Mesmo não havendo uma coerência *a priori* entre os episódios dispersos desses combates na literatura, havia regularidades, tendo em vista que remetiam às mesmas condições de existência.

O menino negro na *Vida de Santo Antão*

A figura de Antão ocupa um papel proeminente no esquema historiográfico tradicional acerca do desenvolvimento do monaquismo, que estaria estruturado em etapas sucessivas que se iniciaria com os primeiros solitários orientais e que culminaria com o advento dos beneditinos. Nesse modelo interpretativo, Antão seria um pioneiro pelo seu isolamento no deserto egípcio. Goehring critica essa via interpretativa acerca do início do movimento monacal. Para o autor, a imagem de Antão como “pai do monaquismo” foi antes resultado da ampla difusão da VSA do que da proeminência do próprio Antão histórico (Goehring, 1999, p. 18-20).

O documento sob análise foi escrito por Atanásio, intelectual cristão que ascendeu ao bispado da cidade de Alexandria em 328. O exercício do seu episcopado foi marcado por conflitos político-doutrinários entre grupos eclesiais que, por vezes, decorria em violência. Seu engajamento nas controvérsias teológicas e o embate que mobilizou contra facções clericais rivais, que condenava como heterodoxas, resultou em deposição do cargo episcopal e em exílio em três ocasiões. Por vezes, as posições de Atanásio de Alexandria contrariavam as próprias orientações políticas do imperador.⁴

A redação da VSA se deu nesse contexto conturbado. Na década de 350, Atanásio de Alexandria tentou angariar o apoio do emergente movimento monástico egípcio a seu programa político e institucional. O bispo alexandrino escreveu a narrativa sobre Santo Antão em consonância com seu projeto

de poder, apresentando o asceta como opositor das heresias, subordinado às lideranças eclesiais ortodoxas e ambivalente com detentores de cargos imperiais. Além disso, delegou a Santo Antão uma autoridade de viés moral e que deveria ser imitada, o que reforçava as orientações de conformação doutrinal e reconhecimento da legítima hierarquia clerical (Brakke, 1995, p. 201-265; Brennan, 1985).

A VSA detinha 94 pequenos capítulos e um prefácio. Conforme se lê no preâmbulo, seu público-alvo seriam os monges, para os quais declarou a intenção de proporcionar um exemplo edificante de ascese (VSA, Prooimio, p. 124-129). Definiu também como objeto para o documento sua leitura para os pagãos (VSA, XCIV, p. 377). A datação do texto é incerta. Num estudo minucioso da questão, Barnard sugeriu como possível período de composição os anos de 357 e 358 (Barnard, 1974).

De acordo com o relato hagiográfico, Santo Antão provinha de uma abastada família egípcia. Com a morte dos pais, tornou-se responsável pela sua irmã mais nova e pela gestão da casa. Após um tempo de luto, o santo decidiu distribuir os bens que herdou e conduzir sua irmã a um grupo de virgens para viver asceticamente. Não havendo a disponibilidade de mosteiros ou mestres, Santo Antão iniciou seu percurso espiritual sozinho (VSA, I-IV, p. 130-141). O encontro entre o santo e o menino negro, narrado no capítulo VI, ocorreu nesse começo de trajetória monástica – consistindo, aliás, num dos primeiros confrontos diretos de Santo Antão com as forças demoníacas.

O episódio em análise é breve. Conforme a história apresentada, o demônio, tendo fracassado em sobrepujar Santo Antão e não tendo sucesso em se instalar no coração do santo, enfureceu-se. Então, ao invés do maligno assediar Santo Antão por pensamentos, materializou-se ante o monge. O documento apresentou a seguinte descrição desse momento: “Fora de si, por assim dizer, manifestou-se a ele tal como era espiritualmente, sob a feição de um menino negro” (VSA, VI, p. 146-147, tradução minha). Ainda segundo se lê, o ser infernal recorreu a uma voz humana para se comunicar com Santo Antão (VSA, VI, p. 146-147).⁵

A abertura do Capítulo VI estabeleceu um vínculo de continuidade em relação aos acontecimentos do capítulo anterior. Tal como se lê no quinto capítulo, o demônio investiu contra Santo Antão, ainda jovem à época, a fim de fazê-lo abandonar a vida ascética. Para tanto, trouxe recordações da sua irmã, da sua família, do amor à riqueza, do desejo de glória, do prazer de uma refeição variada, dentre outras satisfações. Apesar dos tormentos, Santo Antão perseverou na via monacal, enfraquecendo, assim, o agente infernal. A partir desse momento, o ser diabólico atormentou o asceta dia e noite com pensamentos impuros, chegando mesmo a assumir a forma de uma mulher para seduzir o santo. Todavia, o jovem monge resistiu às instigações demoníacas, cabendo ao demônio reconhecer sua derrota (VSA, V, p. 142-147).

Em dado momento do sexto capítulo, ao ter sua identidade indagada pelo monge, o demônio revelou quem era:

De imediato, esse responde com essas palavras lastimáveis: “Eu sou o amigo da *porneia*. Sou eu o responsável pelas armadilhas e pela excitação dos jovens, eu me chamo espírito de fornicção. Quantos eu enganei que queriam viver na temperança! Quantos outros que, tendo feito profissão de vida, induzi a mudar de ideia os excitando! Sou aquele a que se refere o profeta quando culpa os que caem, ao dizer: ‘o espírito de *porneia* os desencaminhou’. Sou eu, por efeito, quem os faz cair. Sou eu que tenho tantas vezes te perturbado, mas que tantas vezes fui recusado por ti”.⁶

Portanto, a figura do menino negro era a materialização do espírito de *porneia*, responsável por incitar nos fiéis e no próprio santo o desejo de fornicção. Com a revelação da natureza daquela aparição, Santo Antão declarou: “tu és efetivamente bem desprezível, pois é espiritualmente negro e é

fraco como uma criança. Não tenho mais razão alguma para me preocupar contigo”.⁷ Amedrontado, o negro fugiu de perto de Santo Antão.

Segundo Brakke, a cor negra simbolizaria o poder erótico do menino demoníaco, ante o qual o santo revela sua superioridade. A suposta hipersexualidade atribuída ao negro pelos autores cristãos do período constitui aspecto central em sua leitura da VSA (Brakke, 2013, p. 509-510). Seppälä desenvolve outro argumento. Na perspectiva desse autor, o negro poderia aparecer, nos textos tardo-antigos, para expressar selvageria, primitividade, perigo ou mesmo malignidade. A dimensão sexual, em sua avaliação, não estaria presente em todas as aparições de demônios negros (Seppälä, 2021).

Embora discordem em relação ao aspecto sexual, as abordagens de Brakke e Seppälä convergem ao atribuírem papel significativo à cor na caracterização do menino na VSA. Para ambos, a tonalidade na descrição do personagem imbuía-o de significados – principalmente o de opositor ao santo. Todavia, nenhum dos dois relacionou a presença do menino negro, sua posição no discurso monástico da Antiguidade Tardia e as dinâmicas de poder implicadas no contexto em questão.

Uma possibilidade interpretativa elucidativa do Capítulo VI da VSA foi desenvolvida por Gay L. Byron. Segundo o autor, a figura do menino negro foi inclusa na hagiografia evocava um tropo passível de ser reconhecido pela audiência do texto. Desse modo, ao caracterizar o demônio como um “outro étnico”, Atanásio de Alexandria tornaria mais exemplar e convincente a vitória de Santo Antão sobre esse adversário (Byron, 2002, p. 85-89). Conforme apontou Brakke, o programa ascético presente na VSA previa a renúncia a aspectos da vida humana, dentre eles, a sexualidade. O sucesso no enfrentamento dos desejos sexuais atestaria a autoridade espiritual de Santo Antão, pautada no caráter modelar de sua conduta (Brakke, 1995, p. 227-230). Portanto, o capítulo reforçava a oposição de Santo Antão à tentação sexual ao externá-la na forma de um diabólico menino negro, atendendo, assim, às pretensões políticas e eclesásticas de Atanásio de Alexandria junto aos monges.

O menino negro na *Vida de São Bento*

A VSB foi escrita por Gregório Magno provavelmente entre 593 e 594. O autor provinha de uma família abastada, detentora de extensas terras nos arredores de Roma e na Sicília. Sua parentela era proeminente nos círculos eclesiásticos e civis romanos, havendo aderentes anteriores da vida clerical. Em meados de 573, ingressou num mosteiro; em 590, tornou-se bispo de Roma (Markus, 1997, p. 1-16). Portanto, a carreira de Gregório Magno foi a de alguém que ascendeu dos quadros monacais à dignidade episcopal de uma prestigiada sé cristã.

Para Conrad Leyser, a obra de Gregório Magno apresentava uma proposta maleável para a questão da autoridade moral nesse mundo, passível de uso em qualquer situação particular de exercício de poder. Por outro lado, ainda segundo Leyser, Gregório Magno vivenciou um contexto romano politicamente instável, com disputas inclusive entre os membros do seu próprio círculo de apoiadores próximos; isso o teria levado a conciliar suas posições acerca da autoridade com uma preocupação em apresentar a si mesmo como pregador irrepreensível. Nessa perspectiva, o episcopo estabeleceu a correção moral da comunidade como competência da figura de autoridade (Leyser, 2000).

A VSB era parte dos *Dialogi*, ou *Diálogos* em português, conjunto de quatro livros dedicado à vida e aos milagres de homens da Península Itálica considerados santos. Gregório Magno reservou todo o segundo livro à trajetória de São Bento. O relato completo dispunha de 38 capítulos no total.

Nesta hagiografia, o maléfico menino negro apareceu no Capítulo IV. A narrativa teve como cenário um mosteiro não especificado, onde um monge não conseguia se concentrar na oração. Enquanto os demais se dedicavam ao ofício, seu espírito divagava, pensando em coisas mundanas e efêmeras.

Após ser repetidamente admoestado sem resultados por seu abade, o monge foi enviado a São Bento. Nesse encontro, o monge foi repreendido por sua distração. Todavia, o efeito da reprimenda do santo não perdurou: depois de três dias, o monge já recaiu no velho hábito, voltando a vaguear no momento da oração (VSB, IV, p. 150-151).

Ao ser informado de que sua recriminação não resolveu o problema, São Bento se dirigiu à comunidade onde habitava o asceta divagante, chegando na hora da oração seguinte à salmodia. Dessa vez, o protagonista identificou o mal que estorvava a mente do monge: “então, apareceu um pequeno menino negro barra da veste o monge que não conseguia se manter em oração”.⁸ Ao visualizar a cena, São Bento perguntou secretamente a Pompeiano, abade do mosteiro, e ao monge Mauro⁹ se viam a figura perturbando ao asceta divagante. Ambos responderam que não (VSB, IV, p. 152-153).

A narrativa prossegue com o homem santo intervindo de modo a tornar visível a presença demoníaca do menino negro e salvar o monge de ter sua atenção desviada da oração. Segundo se lê, o protagonista orientou a Pompeiano e Mauro que orassem para que pudessem ver o pequeno maléfico. Depois de dois dias de oração, Mauro viu o negro; Pompeiano, não. No dia seguinte, ao sair do oratório após o ofício, São Bento se deparou com o monge divagante de pé fora do recinto. O santo bateu-lhe com o seu bastão. A partir de então, o monge nunca mais foi induzido à dispersão pelo menino negro, estando seus pensamentos libertos da dominação do pequeno demônio. Segundo a VSB, era como se o próprio ser infernal tivesse sido golpeado por São Bento (VSB, IV, p. 152-153).

Ao analisar o episódio em questão, Carruthers argumentou que o santo monge exerceu o papel de *grammaticus*, tendo suas ações um sentido pedagógico. Mesmo a surra dada por São Bento teria caráter educativo, tanto é que foi dirigida ao monge que lhe era subordinado, não ao demônio.¹⁰ Ainda segundo Carruthers, o percurso de Mauro e Pompeiano no relato seria de aprendizado e estaria em consonância com uma educação retórica literária tradicional (Carruthers, 2011, p. 308-314). Efetivamente, observa-se que em momento algum São Bento atua diretamente contra o demônio, mas se dirige aos demais monges de modo a corrigi-los. Seu sucesso contra a empreitada do ser infernal não ocorreu pelo enfrentamento aberto e, sim, pela sua aptidão a guiar espiritualmente os seus companheiros de ascese.

Na VSB não houve uma justificativa para a caracterização do demônio ser menino ou negro. Deve-se ter em conta que havia diversos estereótipos sobre negros na formação discursiva cristã, constantemente repetidos e reforçados. No âmbito da VSB, esse estereótipo foi manejado de maneira a fazer da presença do negro um tropo: o do maléfico, ante o qual o propósito do monge santo se concretizaria.

Conclusões

Este artigo foi dedicado à análise de dois documentos mediterrânicos da Antiguidade Tardia. Entre ambos, algumas convergências, constatadas de antemão, determinaram sua escolha: a natureza hagiográfica, a ampla circulação, o protagonismo atribuído a um santo monge e a presença de demônios na forma de meninos negros. Enquanto na VSA o episódio investigado constava no Capítulo V, na VSB figurava no Capítulo IV.

Para fundamentação teórica deste estudo, recorri a três conceitos: *discurso*, *tropo* e *estereótipo*. Tal como argumentado, atribuía-se ao negro aspectos fixos, o que assegurava o caráter repetível de seu estereótipo. Nos textos monásticos, que seguiam as regras de formação do discurso cristão, recorrentemente reproduzia-se o estereótipo desses negros. Contudo, as menções a negros não diziam respeito a sujeitos negros reais, mas eram manejados como tropos. Desse modo, cada vez que um negro era incluso no texto, elementos estereotípicos eram evocados não pelas suas significações explícitas, e sim pelos possíveis sentidos implícitos.

O primeiro caso analisado neste artigo foi o da hagiografia escrita pelo bispo alexandrino Atanásio e dedicada a Antão. O encontro com o menino negro, no caso, representava um dos primeiros embates entre o santo monge e o demônio – nesse caso, o da *porneia*. A historiografia teria aviltado diversas explicações para que o adversário infernal fosse caracterizado especificamente como negro; alinhei-me, aqui, à posição de que a tonalidade epidérmica do inimigo de Antão reforçava a própria autoridade moral do santo, resultante da sua conduta modelar. Num contexto político-clerical conturbado, o relato em questão, em acréscimo aos demais do documento, reforçava a posição de Atanásio de Alexandria junto ao emergente movimento monacal.

Já o segundo caso consiste na vida dedicada por Gregório Magno a Bento de Núrsia. O menino negro surgia, dessa vez, como um demônio que desviava a atenção de um monge na oração, puxando-lhe a veste. Ao contrário do que ocorreu entre Santo Antão e seu menino demoníaco, São Bento não agiu diretamente contra o demônio. Os próprios monges com os quais convivia é que eram o objeto de sua intervenção; sua atuação tinha caráter educativo. O tom escuro do adversário, outra vez, ressaltava sua contraposição ao homem santo em favor da mensagem do episódio. Aqui também, o texto está em consonância com uma abordagem acerca da autoridade – dessa vez, entretanto, salientando a aptidão corretiva por quem está à frente de uma comunidade.

A despeito de escreverem em espaços e séculos distintos, Atanásio de Alexandria e Gregório Magno acrescentaram um menino negro às suas narrativas numa abordagem similar: como antagonista cuja diferença visível atestaria sua natureza infernal, oposta ao santo. Em ambos os relatos, o monge vencia o menino negro, reforçando a mensagem que cada autor queria transmitir à sua audiência. Portanto, a análise realizada reforça a hipótese de que o negro no discurso cristão tardo-antigo não remetia a sujeitos realmente existentes, tampouco adviria de tensões étnico-raciais relacionadas à cor da pele. O negro consistia num estereótipo frequentemente retomado na literatura cristã para fins narrativos e retóricos alinhados ao contexto de produção de cada documento.

Referências

Documentos

ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Vie D'Antoine*. Paris: Cerf, 1994.

GREGÓRIO MAGNO. *Dialogues*. Paris: Cerf, 1979, 4v. v. 2.

Referências bibliográficas

AMOSSY, R.; PIERROT, A. H. *Estereótipos e clichês*. São Paulo: Contexto, 2022.

ANATOLIOS, K. *Athanasius*. London, New York: Routledge, 2004.

ARNOLD, D. W.-H. *The early episcopal career of Athanasius of Alexandria*. Notre Dame, London: University of Notre Dame, 1991.

AUBERT, J.-J. La pertinence de la négritude: Moïse l'Éthiopien. *Histoire et herméneutique*, n. 3, p. 27-40, 2002.

BARNARD, L. W. The Date of S. Athanasius' "Vita Antonii". *Vigiliae Christianae*, v. 28, n. 3, p. 169-175, 1974.

BHABHA, H. A outra questão. O estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo. In: *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2019. p. 117-144.

BRAKKE, D. *Athanasius and the politics of asceticism*. Oxford: Clarendon, 1995.

BRAKKE, D. *Demons and the making of the monk. Spiritual combat in Early Christianity*. Cambridge: Cambridge University, 2006.

- BRAKKE, D. Ethiopian demons: male sexuality, the black-skinned other, and the monastic self author. *Journal of the History of Sexuality*, v. 10, n. 3, p. 501-535, 2013.
- BRENNAN, B. Athanasius' "Vita Antonii". A sociological interpretation. *Vigiliae Christianae*, v. 39, n. 3, p. 209-227, 1985.
- BYRON, G. L. *Symbolic blackness and ethnic difference in early christian literature*. London, New York: Routledge, 2002.
- CARRUTHERS, M. *A técnica do pensamento: meditação, retórica e a construção da imagem*. Campinas: Unicamp, 2011.
- COURTÈS, J. M. The theme of "Ethiopia" and "ethiopians" in patristic literature. In: BINDMAN, D.; GATES JR., H. L. (org.). *The image of the black in western art*. London, Cambridge: Harvard University, W. E. B. Du Bois Institute, 2010. p. 199-214.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FROST, P. Attitudes toward blacks in the Early Christian Era. *The Second Century. A Journal of Early Christian Studies*, v. 8, n. 1, p. 1-11, 1991.
- GOEHRING, J. E. *Ascetics, society, and the desert. Studies in early egyptian monasticism*. Harrisburg: Trinity, 1999.
- HILLNER, J. Monks and children: corporal punishment in Late Antiquity. *European Review of History*, v. 16, n. 6, p. 773-791, 2009.
- HULME, P. *Colonial encounters. Europe and the native Caribbean, 1492-1797*. London, New York: Methuen, 1986.
- ISAAC, B. *The invention of racism in Classical Antiquity*. Princeton, Oxford: Princeton University, 2004.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C. *L'implicite*. Paris: Armand Colin, 1998.
- LEYSER, C. *Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great*. Oxford: Oxford University, 2000.
- LUNN-ROCKLIFFE, S. Demonic speech in hagiography and hymnography. In: ELM, E.; HARTMANN, N. (org.). *Demons in Late Antiquity*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2019. p. 151-166.
- MAGLI, P. El rostro y el alma. In: FEHER, M.; NADDAF, R.; TAZI, N. (org.). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid: Taurus, 1991. v. 2, p. 87-127.
- MARKUS, R. A. *Gregory the Great and his world*. Cambridge: Cambridge University, 1997.
- MAYERSON, P. Anti-black sentiment in the Vitae Patrum. *Harvard Theological Review*, n. 71, p. 304-311, 1978.
- NOEL, B. Race in Late-Antique Egypt: Moses the Black and authentic historical voice. *Eras Journal*, n. 6, 2004.
- PASTOUREAU, M. *Black. The history of a color*. Princeton: Princeton University, 2008.
- SEPPÄLÄ, S. Racism or equality? The portrayal of ethiopians in the Desert Fathers. *Phronema*, v. 36, n. 2, p. 33-53, 2021.
- SILVA, L. R. da. Monges e literatura hagiográfica no início da Idade Média. In: SILVA, A. C. L. F. da; SILVA, L. R. da (org.). *Mártires, confessores e virgens. O culto aos santos no Ocidente Medieval*. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 55-86.
- THOMPSON, L. A. *Romans and blacks*. Norman, London: University of Oklahoma, 1989.
- VELÁZQUEZ, I. *La literatura hagiográfica. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*. Burgos: Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2007.
- WIMBUSH, V. L. Ascetic behavior and color-ful language: stories about Ethiopian Moses. *Semeia*, n. 58, p. 81-92, 1992.

Notas finais

- ¹ Isabel Velázquez apresenta duas definições de hagiografia. A primeira consiste no estudo dos santos e sua história, culto e lendas, sendo, assim, uma ramificação das ciências históricas. Nessa perspectiva, há preocupação com uma crítica hagiográfica que estabeleça a veracidade histórica do santo. Já a outra destaca a hagiografia como gênero literário que tem a vida dos santos como tema fundamental (Velázquez, 2007, p. 31). Dessas possibilidades, a segunda seria a de maior potencialidade para a pesquisa, pois possibilita deslocar a atenção da verdade sobre o hagiografado para os aspectos tipológicos do texto e para seu contexto de produção.
- ² Embora nem toda hagiografia fosse protagonizada por monges ou pessoas envolvidas de algum modo com a atividade monástica, ainda assim era recorrente a atribuição de santidade a adeptos da vida monacal (Silva, 2016).
- ³ No decorrer desse trabalho, empregarei as siglas VSA para a *Vida de Santo Antão* e VSB para a *Vida de São Bento*. Esclareço, ainda, que utilizo as edições críticas dos documentos publicadas pela Cerf, na coleção Sources Chrétiennes. Ambas apresentam a tradução para o francês, além do texto original – em grego, no caso da VSA; e em latim, no caso da VSB. As referências das edições dos documentos consultadas se encontram na bibliografia ao final.
- ⁴ Os opositores ao grupo capitaneado por Atanásio conseguiam o suporte de redes clericais externas ao Egito e, por vezes, aliavam-se entre si e com o próprio poder imperial para fazer frente ao poder alexandrino. Destacavam-se, nesse momento, o melecianismo e o arianismo. O primeiro exílio de Atanásio de Alexandria foi resultado das acusações levantadas pelos melecianos contra o bispo no Concílio de Tiro de 335, presidido pelo imperador Constantino (Arnold, 1991). Retornou, mas seria novamente banido em 338, quando o imperador Constâncio retomou a decisão anterior. O último exílio se deu em 356, durante o governo do imperador Constâncio II (Anatolios, 2004, p. 10-27).
- ⁵ A reprodução da voz humana pelo demônio era frequente em hagiografias de ascetas escritas em latim, grego e sírio (Lunn-Rockliffe, 2019).
- ⁶ “Τίς εἶ σύ ὁ τοιαῦτα λαλῶν παρ’ ἐμοί; εὐθὺς ἐχθῆνος οἰχτράς ἤφιει φωνάς· Ἐγὼ τῆς πορνείας εἰμὶ φωνάς· Ἐγὼ τῆς πορνείας εἰμὶ φίλος· ἐγὼ τὰ εἰς ταύτην ἔγῳ τὰ εἰς ταύτην ἐνεδρα χαί τοὺς ταύτης γαργαλιμοὺς χατὰ τῶν ἀν νεωτέρων ἀνεδεξάμην χαί πνεῦμα πορνίας χέχλημαι. Πόσους θέλοντας οὐκ ὠφροπνεῖ ἡπάτησα. Πόσους ὑποχρονομένους μετέπεισα γαργαλίσων. Ἐγὼ εἰμι δι’ ὃν χαί ὁ προφήτης μέμφεται τοὺς πεσόντας χέχλημαι. Δι’ ἐμοῦ γὰρ ἦσαν ἐχθῆνοι σχελισθέντες. Ἐγὼ εἰμι ὁ πολλάκις σοι ὀχλήσας, τοσαντάκις δὲ ἀνατραπείς παρὰ σον” (VSA, VI, p. 148-149, tradução minha).
- ⁷ “Κύριος γὰρ ἐμοὶ βοηθός, χάγῳ ἐπόφομαι τοὺς ἐχθρούς μου” (VSA, VI, p. 148-149, tradução minha).
- ⁸ “Qui manere in oratione non poterat quidam niger puerulus per uestimenti fimbriam foras trahebat” (VSA, V, p. 152-153, tradução minha).
- ⁹ No Capítulo III da VSB, Gregório Magno relatou que, em dado momento, membros da elite de Roma entregaram seus filhos ao mosteiro do qual Bento era abade. Mauro foi um desses jovens que ingressaram na comunidade beneditina (VSB, III, p. 148-151).
- ¹⁰ A incidência nesse episódio de uma punição corporal pedagógica estava em consonância com as mudanças promovidas pelo discurso monástico quanto à aplicação de sanções. De acordo com Julia Hillner, na sociedade romana a penalização corporal era considerada humilhante e destinada apenas aos escravos e às crianças pequenas; nos textos monacais, esperava-se que penalizações físicas pudessem resultar em progressos morais em qualquer membro da comunidade (Hillner, 2009).

Submetido em: 28/09/2023
Aceito em: 15/11/2025