

DEVOÇÃO A SANTOS NEGROS E IGREJA CATÓLICA: DA PROMOÇÃO À NEGAÇÃO

Fabíola Pereira de Araújo¹

Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro²

RESUMO:

Nesta pesquisa investigamos as raízes históricas da devoção a São Benedito, santo negro, para, posteriormente, analisarmos os possíveis porquês da troca desse santo por Nossa Senhora de Lourdes, imagem branca, no momento da fundação da paróquia na cidade de Encruzilhada-BA. Para tanto, remontamos às bases em que esteve assentada a evangelização do negro no período colonial e imperial e buscamos compreender o modelo de espiritualidade que floresceu na América Portuguesa, a partir do confronto entre diferentes matrizes culturais. Analisamos ainda, o papel desempenhado pela Igreja Católica no que toca à devoção a santos negros.

PALAVRAS-CHAVE: Devoção. Igreja Católica. Negro. Romanização. São Benedito

O estudo acerca da religiosidade negra no Brasil tem ganhado força nos últimos anos. Várias pesquisas têm adentrado na intimidade da memória dos negros, seja através da oralidade, seja através do desvelamento de arquivos até então ignorados. Essas novas pesquisas acrescentadas de novas fontes, bem como de novas categorias interpretativas, realçam práticas de intensas trocas e amalgamação entre religiosidades, que, aparentemente, seriam díspares. Esse é o caso do catolicismo e das diferentes manifestações religiosas de ascendência africana, e, claro, da religiosidade ameríndia.

Pensar e dar relevo aos projetos de catequizações ocorridos no período colonial, trazem à luz uma religiosidade que se esboçou no Brasil e que não deve ser pensada de maneira estanque, como se, em uma direção, estivesse a religião do negro, na outra, a religiosidade do branco. Tal dicotomia assume características de mero reflexo do modelo econômico-social constitutivo da colonização portuguesa em terras brasileiras, baseado na escravização do negro.

¹ Mestranda em Memória: Linguagem e Sociedade pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) e graduada em História pela mesma instituição. Bolsista CAPES.

e-mail para contato: fabioladearaujo@yahoo.com.br

² Orientadora; Professora Doutora do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas (DFCH) da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) e-mail para contato: apcasimiro@oi.com.br



A espiritualidade³ vivenciada na colônia e, posteriormente, no Brasil Império chegando até à atualidade, é fruto de um complexo de fatores. Mitos, símbolos e ritos entrecruzaram-se, e, por isso, possibilitam releituras e atribuições de novos significados a “velhas” práticas religiosas. Aqui podemos operacionalizar o conceito de “circularidade cultural” do historiador italiano Carlo Ginzburg, para interpretarmos os deslocamentos de significados que perpassou toda a tessitura da religiosidade brasileira. Não foi somente a religião do negro que teve que fazer concessões; a religiosidade do branco também o teve. Embora saibamos que nas relações de poder que foram estabelecidas em terras coloniais a balança pendeu sempre para o colonizador, detentor, não só de riquezas, mas, também, o maior produtor de bens simbólicos respaldado nas instituições.

O modelo religioso do branco, europeu e católico, pretendeu-se hegemônico e estava calcado no imperativo da catequização dos “infiéis”, como previa a aliança entre Igreja e Estado português, que se configurou no chamado Padroado, no qual a Santa-Sé e a Coroa Portuguesa estabeleceram entre si uma relação de reciprocidade, de tal monta, que no terreno da prática, chegavam a se confundir. O rei católico era o senhor das missões evangelizadoras. Cabia a ele a escolha dos candidatos aos bispados, assim como os candidatos às paróquias. Juntava-se a essas incumbências a construção dos espaços destinados ao culto católico e, mais ainda, cabia ao Estado recompensar financeiramente o clero. Mello e Souza esclarece: “a instituição do Padroado, anterior à descoberta, fazia da Coroa Portuguesa o patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e, depois, no Brasil” (1986, p. 86). A contrapartida era uma Igreja comprometida e fiel aos interesses colonialistas dos portugueses. A quota de participação da Igreja nesse acordo era fornecer as bases para uma coesão social na incipiente colônia, fundamentada no discurso católico-cristão.

Aqui, fica claro que, não foram somente os negros ou os índios aqueles que foram submetidos à dominação católica, mas, toda a sociedade, inclusive os brancos católicos. A vida do colonizador estava submetida ao esquadramento eclesiástico. O

³ O conceito de “Espiritualidade” a que fazemos referência nessa pesquisa é do historiador francês André Vauchez. Para ele, “espiritualidade” é um conceito moderno, utilizado a partir do século XIX, e, que tem mudado de acepção ao longo do tempo. A acepção, que nós adotamos é a que o autor defende como sendo “uma relação entre certos aspectos do mistério cristão, particularmente valorizados em uma época dada, e práticas (ritos, preces, devoções) privilegiadas em comparação a outras práticas possíveis no interior da vida cristã” (p.08). Ver: VAUCHEZ, André. (1995). A espiritualidade na Idade Média: Séculos VIII a XIII. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

propósito da Igreja era o de garantir, no plano religioso, a cristianização dos “infiéis” e, no plano político-econômico, garantir a subserviência dos súditos à Coroa Portuguesa. Na prática, a política mercantilista e o Pacto Colonial soavam em uníssono com o projeto católico. Convém, aqui, esclarecer que não se tratou de uma relação em que o Estado se impôs coercitivamente à Igreja, houve, entre um e outro, certa capilaridade prático-discursiva que possibilitava tal arranjo. A cristianização da Europa já havia demonstrado esta trama de reciprocidades entre a Santa Sé e o poder secular.

Os primeiros passos do catolicismo rumo à oficialidade é revelador. Pierre Pierrard (1982) fala do interesse de Constantino pela administração da Igreja. O primeiro concílio ecumênico foi convocado e presidido por ele: o Concílio de Nicéia, ocorrido no ano de 325. A desagregação do Império Romano e a cristianização dos reinos bárbaros consolidaram a aliança entre Estado e Igreja. A relação estabelecida entre o catolicismo e Carlos Magno, sagrado pela Igreja Católica como Imperador dos francos, elucida a complementaridade que marcaria a ambiência católico-feudal. Pierrard (1982, p.71) fala dessa simbiose entre o Estado carolíngio e a Igreja Católica nos seguintes termos:

[...] todo súdito do imperador deve ser cristão, tudo desemboca na Capela imperial, órgão centralizador composto de clérigos; as duplas dos *missi dominici* são geralmente compostas por um bispo e um alto funcionário; os bispos participam das batalhas. Em contrapartida, a hierarquia eclesiástica depende estreitamente do imperador, que nomeia e controla [...] As capitulares têm força de lei, mesmo em relação às decisões conciliares: costumes, liturgia, teologia, prática religiosa.

Na mesma direção, André Vauchez, na obra *A espiritualidade na Idade Média: Séculos VIII a XIII* (1995, p.14), fala de uma concepção administrativa da religião, na qual Carlos Magno detinha poder de ingerência sob os assuntos religiosos, nas palavras do historiador francês,

[...] essa concepção administrativa da religião não justificava apenas as conversões forçadas; ela legitimava o uso do constrangimento físico pelo poder leigo, para reprimir os cismas e as heresias [...] Carlos Magno reuniu e presidiu concílios para decidir pontos de doutrina como a procissão do espírito Santo e o culto das imagens, e multiplicou, na *Admonitio generalis* de 789, prescrições e exortações sobre a vida religiosa dos clérigos e dos leigos.

O entrelaçamento dessas duas instâncias na dinastia carolíngia não se restringiu a esse período. Temporal e espacialmente, a cristandade perdurou de maneira mais ou

menos vigorosa em determinados locais e em determinadas épocas, como, por exemplo nas circunstâncias em que se deram a unificação de Portugal e a consolidação do seu Estado, qual seja, a expulsão dos mouros da península ibérica sob os auspícios da fé católica, fazem desse país um baluarte da Igreja Católica em tempos de Reforma. Esse modelo de cristianismo, imiscuído ao Estado, prospera de maneira muito natural, de modo que a expansão ultramarina portuguesa terá como fundamentação ideológica a evangelização dos “infieis”.

Imbricado à motivação econômica, o interesse religioso era real. Ignorar tal motivação seria incorrer em anacronismo. Cumpre dizer, pois, que religião e exploração colonial se sobrepuseram no terreno da prática. Era preciso explorar as terras, a mão-de-obra nativa e, posteriormente, a africana, comerciar; mas, era preciso também cristianizar, com esta duplicidade de interesses que Laura de Mello e Souza vai chamar de “expansão bifrontal”. Desta forma, a autora diz: “A expansão ocidental caracterizou-se pela bifrontalidade: por um lado, incorporavam novas terras, sujeitando-as ao poder temporal dos monarcas europeus; por outro, ganhavam-se novas ovelhas para a religião e para o papa” (MELLO e SOUZA, 1986, p.32). Mais adiante, continua afirmando que:

Sem que os propósitos materiais fossem acanhados, cristianizar era, de fato, parte integrante do programa colonizador dos portugueses diante do Novo Mundo. Mais do que isto, parte importante, dado o destaque que tinha a religião na vida do homem quinhentista.

A afirmação de Mello e Souza, ao ressaltar o papel da religião na incorporação de novas terras ao Reino de Portugal, é remissiva quanto ao intento de evangelização voltado para as populações não cristãs. Desse modo, pensar a existência de “dois catolicismos” – o do branco e o do negro desdobra-se na suposição de que existiu um catolicismo “puro”, vivenciado pelo colonizador, e um catolicismo maculado pelas crenças e valores de negros e indígenas. O maior expoente dessa perspectiva foi Roger Bastide. No limite, pode-se indagar: “É possível afirmar que existe religião ‘pura’?”, ou: “Quais são os parâmetros para definir os limites de uma e outra religião”? Com isso, não queremos dizer que, o projeto de catequização uniformizou a espiritualidade vivida na colônia, pelo contrário, foi a ação catequética somada à configuração econômico-social dos negros e indígenas, que possibilitou novas leituras do sagrado.

O culto a santos, prática vigiada na Europa, depois do Concílio Tridentino, assumiu importância central na colônia portuguesa. Esse é um ponto importante na configuração religiosa do período colonial, e que, por isso mesmo, atravessou o tempo,

fazendo-se presente ainda na atualidade, em uma dinâmica de deslocamentos, rupturas e continuidades. Devotos e conteúdos devocionais mudaram, por conta de uma historicidade, no entanto, os santos continuam fazendo parte, não só da crença, mas de toda a ritualística católica.

André Vauchez (1995) faz uma discussão quanto às diferenças de apropriações dos santos no período medieval. Nos primeiros tempos do catolicismo, o interesse dos leigos pelos santos e pelos anjos devia pouco aos seus atributos e virtudes, este atendia muito mais aos poderes imputados a cada um, importavam os milagres. Já no século XIII, as ordens mendicantes deslocaram esse foco para os *exempla*. O exemplo do “bom” cristão passou a ser valorizado em detrimento dos milagres. O modelo devocional que ganha força em terras brasílicas, é o modelo do santo milagreiro, como atestam pesquisas de Laura de Mello e Sousa (1997) e do antropólogo e historiador Luis Mott, dentre outros.

Na América portuguesa o culto aos santos não se restringiu somente ao universo católico, pelo contrário, ele foi, talvez, o ponto de intersecção entre uma religião austera, hierarquizada e cindida pela idéia de Deus e Diabo, como fora o catolicismo, e uma prática religiosa que se processava muito mais no âmbito da intimidade e da ancestralidade, como é o caso da religiosidade dos negros e dos autóctones. Os santos tinham mais condições de preencher essas lacunas deixadas por um “Deus-católico” demasiado longínquo.

Luís Mott, em *Cotidiano e Vivência religiosa: entre a Capela e o Calundu* (1997, p. 173), assinala essa presença no Brasil Colonial explicando-a, em parte, pela debilidade da medicina. O pouco saber médico, ou mesmo a falta de médicos, acabou por incitar o culto aos santos milagreiros em um regime de troca, assim, diz o autor que:

[...] os textos originais de alguns ex-votos setecentistas do santuário do Bom Jesus de Matosinho são verdadeiros flashes que revelam, com todas as cores, a viva fé e a economia das trocas espirituais estabelecidas entre o devoto e seu oráculo mediante um contrato de promessa e dívida.

E, mais à frente, fala da precariedade que prevaleceu até o século XIX, quanto à racionalização das doenças. Então, não é difícil deduzir que as explicações para as enfermidades fossem buscadas no âmbito do sobrenatural. Nesse quadro, práticas curandeiras de feitiçaria substituíam o espaço da medicina, e os próprios representantes de Roma viam-se induzidos, em alguns casos, a incitar tais práticas. Luiz Mott (1997, p.193), partindo de fontes inquisitoriais, afirma que “diversos são os padres e frades

acusados ao Tribunal da Inquisição de terem encaminhado seus fregueses aos calundzeiros, reconhecendo a melhor eficácia dos negros no alívio de certas doenças físicas ou emocionais”.

Esta “economia da fé” não passa despercebida por Mello e Souza. A autora vai tratar a relação dos católicos com os santos, no período descrito acima, como uma relação de afetivização, análise que é consoante à de Freyre. Contudo, Laura de Mello e Souza, chama a atenção para o fato de que, nessa “economia da fé”, paralelo à afetivização vai estar o agastamento, Se, se é correspondido nos desejos, o santo é recompensado, já se o contrário acontece, o mesmo santo é castigado pelo “mau passo”. Há, portanto, uma verdadeira transposição do santo do mundo sobrenatural para o mundo material. Mello e Souza (1986, p. 122) esclarece que:

[...] conforme já viu, predominaram, com referência aos santos, as relações afetivas, a busca de aproximações, a familiaridade maior. Mas como também já se ressaltou, houve momentos de cólera e agastamento, na linha da economia da troca não atendida.

Vê-se, pois, que, dado o grau de intimidade presente na devoção, os santos representavam uma extensão da família. Nesse emaranhado de crenças do período colonial, cultuar santos não era atributo somente do branco católico, o negro também cultuava. Não que os santos, nesses casos, fossem apropriados e significados como propunha a ortodoxia católica, assim como os próprios colonos tinham uma apropriação muito diversa da proposição do catolicismo erudito. Os negros, consoante às suas trajetórias, pré e pós diáspora, ressignificavam ícones e a ritualística católica.

É interessante notar que, no conjunto das práticas adotadas pela Igreja Católica em terras brasílicas, esteve presente o incentivo ao culto a santos pretos pelo contingente populacional de pele também negra. A pesquisa de doutoramento do historiador Anderson José Machado de Oliveira, que redonda no livro *Devoção negra: santos pretos e catequese no Brasil colonial* (2008), apresenta como tema central, nas palavras dele, a “importância do culto dos santos no Brasil colonial, tendo como foco o culto a Santo Elesbão e a Santa Efigênia” (p.25). O pesquisador utiliza a hagiografia desses dois santos, feita por um carmelita no século XVIII, o Frei José Pereira de Santana, para demonstrar a importância da catequização do negro, a partir do incentivo da devoção a santos de cor preta, como uma estratégia de inclusão subordinada do africano no modelo econômico da colônia.

As confrarias e irmandades, tendo como oragos alguns santos negros, aumentaram notadamente no século XVIII. Esse aumento deveu-se, sobretudo, à extração de minérios preciosos na capitania das Minas Gerais, fato que, sem dúvida, atraiu um maior contingente de escravos, forros e libertos para tal região. A ausência do Estado na prestação de serviços básicos para a sociedade obrigava a população a arregimentar esforços entre si para suprir carências provenientes de uma realidade em que as situações calamitosas eram iminentes. A alimentação era débil, as condições sanitárias eram desfavoráveis, sem esquecer a ineficiência e da falta de acesso à medicina, enfim, a sobrevivência era penosa. Onde a densidade demográfica era mais alta, como fora o caso da capitania das Minas Gerais, as confrarias, eminentemente, de cunho religioso, surgiram também como uma resposta ao social. O culto a São Benedito e a outros santos negros, como santa Ifigênia e Nossa Senhora do Rosário, floresceram nessas associações com extrema força.

Os santos negros tiveram, notadamente, maior número de devotos entre os também negros. Por isso mesmo, grande parte dos oragos das confrarias e das irmandades nascidas no século XVIII, na região das minas, era de santos negros. Fato esse, que não se processava por acaso. Por um lado, teve o projeto de catequização, encetado pela Igreja, no qual, como já foi dito, se utilizava a história de vida desses santos para criar uma empatia e fornecer o modelo de “bom” cristão; e, por outro, o próprio reconhecimento, que, se processava pela cor. Este elemento assumia uma conotação de proximidade com o sagrado e o que, talvez, fosse mais importante, despertava o sentimento de pertença étnico-cultural para um ambiente religioso em que não se tolerava a espiritualidade de ascendência africana. Ter, por assim dizer, “representantes” na religião dominante era um fator de grande relevância.

São Benedito, filho de escravos, nasceu na Itália e passou boa parte da sua vida em um convento, em que desenvolvia serviços manuais, inclusive o de cozinheiro. Lembrado, sobretudo, pela sua humildade, depois da sua morte passa a ser considerado um taumaturgo, angaria devotos tanto no Reino quanto no Brasil, antes mesmo da sua canonização, que só ocorreu no início do século XIX.

Falar de datas precisas acerca de fenômenos culturais chega a ser descabido, todavia, Bastide, apoiado nos escritos do jesuíta Antonil, refere-se às festas de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário já em 1711, nas capelas dos engenhos. Logicamente, não há muito rigor na data, tendo grandes possibilidades de o culto ter começado ainda no século XVII. O trânsito dos negros entre a Metrópole e a Colônia

não era raro, devido à rentabilidade que a venda de escravos possibilitava; um outro grande incentivo a esse trânsito fora o Tribunal do Santo Ofício, a Inquisição, que muitas vezes degredava os ditos heréticos. A presença do negro nesse grupo era constante.

O cerne do culto a São Benedito reside, exatamente, na cor. No prefácio da obra *Casa Grande e Senzala*, Gilberto Freyre desnuda uma situação inusitada, mas que demonstra bem o preconceito para com o santo uma vez que

[...] os ladrões, naqueles tempos piedosos, raramente ousavam entrar nas capelas e roubar os santos. É verdade que um roubou o esplendor e outras jóias de São Benedito; mas sob o pretexto ponderável para a época, de que “negro não deveria ter luxo”(FREYRE, 1999, p.59).

O *status* de santo não conseguiu isentá-lo da subalternidade tida como inerente ao negro, sendo o roubo, naquele caso, justificável, afinal, Benedito é preto. A escravidão deixou marcas indeléveis na forma de se ver o negro. Pela necessidade de fundamentar ideologicamente a escravização do africano, a cor transformou-se em um estigma, que dava o direito de o branco apossar, reificar e escravizar o negro, utilizando-se da explicação de que estes não tinham alma, sendo, portanto, inferiores aos europeus.

No século XIX, outro fator será decisivo quanto ao rumo que a devoção a esse santo tomará - a romanização do catolicismo. Sob os auspícios do Padroado, a Igreja Católica, desde o início da colonização, gozava de prerrogativas que fazia do catolicismo a única religião aceitável nos limites da colônia portuguesa. No século XVIII, a partir das reformas pombalinas, a Igreja perdeu o apoio do Estado, o que a enfraqueceu demasiadamente. Pombal foi bafejado pelos ares iluministas e enciclopedistas. O atrelamento vigente entre Igreja e Estado delatava uma visão de mundo por demais retrógrada. O marquês de Pombal se opôs com muita contundência, a esta situação e a primeira atitude foi expulsar os jesuítas do Brasil, em 1759. A riqueza dessas ordens passou a ser ponto comum de críticas e alvo de querelas entre o poder secular e o regular.

Depois da emancipação política (1822), a despeito do Padroado Régio, em que a Sé Romana renovava a união entre Estado e Igreja, os intentos de reforma da Igreja no Brasil começaram a ganhar força. A proeminência do poder régio sobre o clero chegava a graus de insatisfação antes impensáveis. Essa situação desembocará na chamada “Questão Religiosa”. O final do século XIX marca o início de um novo momento da Igreja Católica no Brasil. No que pese os desdobramentos da Questão Religiosa para o

Brasil, o nosso interesse foca, principalmente, no novo modelo de catolicismo que os bispos reformadores pretenderam implantar.

Desse modo, nos interessa o processo de romanização que começou durante o pontificado de Pio IX (1846-1878). O grande objetivo dessa reforma foi a uniformização do catolicismo. O modelo romano de espiritualidade deveria sobrepor-se a qualquer manifestação religioso-católica que não estivesse coerente com os preceitos do catolicismo tridentino. No contexto brasileiro, onde as várias expressões de religiosidade se fundiram, essa romanização vai criar um clima bastante tenso, afinal o catolicismo que vingara na colônia sempre fora uma religião, na prática, à margem dos cânones católicos e da própria liturgia. A “devoção”, nos moldes que se processavam no Brasil, deveriam ser expurgadas, por terem em demasia elementos “populares”, leia-se elementos da religião afro e indígena.

A professora Maria Aparecida Junqueira Veiga Gaeta (1997, p.03), a partir do estudo do catolicismo nos finais do século XIX e início do século XX, desvela um confronto entre o catolicismo romanizador e do outro lado o catolicismo vivido pela população,

[...] em círculos concêntricos, as diretrizes ultramontanas deveriam dirigir-se a todo o universo católico, seguindo uma ordenação perfeita tal qual a solar, numa mecânica celestial irradiadora de luz e de vida. Nesse sonho unitário não se configuravam as incompatibilidades e as alteridades identitárias. Na busca do uno, diante do múltiplo social, manifestava-se a intransigência ante o plural, confrontando-se, na verdade, com o próprio lugar da história que é, por excelência, o lugar da divisão e dos choques de valores.

O confronto do qual fala Gaeta, é a expressão de uma Igreja que, ao buscar autonomia frente ao poder secular, vai aproximando-se cada vez mais do Sumo Pontífice. Bastide (1985, p.476), ao analisar essas transformações que começam a ser gestadas dentro do catolicismo, fala das mudanças dentro da própria composição do clero – nesse período, o número de padres alemães e italianos que atuavam no Brasil aumentou gradativamente. Dentro dessa nova realidade, tudo que lembrasse demais a crença do negro passou a ser objeto de querela, naturalmente o santo negro não sai ileso:

[...] esse culto de São Benedito ficou carregado de ressentimentos, que outrora não se encontravam, pelo menos no mesmo grau. Seu dia deve ser celebrado anualmente pela Igreja, sem o quê os castigos se abateriam sobre a comunidade; há mesmo um mito que justifica esse dever: “Disse Deus a São Benedito que ele ia ser santo. São Benedito respondeu que não queria, porque era negro. Então Deus declarou que quem zombasse dele seria castigado.

O mito apresentado por Roger Bastide, como elucida Barthes, (1993, p.132), “é uma fala escolhida pela história: não poderia de modo algum nascer da ‘natureza’ das coisas”. A assertiva de Barthes interessa, na medida em que, atribui às explicações míticas uma fundamentação histórica. De modo nenhum, mito refere-se a mentira. É perceptível no próprio mito uma imbricação entre devoção e cor, que denunciam a concepção que se construiu do negro no Brasil. Mais do que isso, para que haja tal mito, é forçoso perceber que a condição de santo não conseguira isentá-lo da subalternidade, tida como inato às pessoas de pele negra.

São Benedito rejeitado em Encruzilhada

A história religiosa de Encruzilhada é marcada por uma ruptura no seu quadro devocional. A paróquia da cidade foi fundada em 1936, tendo como padroeira a imagem européia, Nossa Senhora de Lourdes. O entrave, porém, era São Benedito ter sido cultuado por muito tempo como o padroeiro da então vila. O livro de Tombo da cidade não faz nenhuma referência ao culto devotado a São Benedito, e é nesse silêncio que a Igreja local se apóia para afirmar que a “história” de Benedito ter sido o padroeiro da cidade – título dado pelo povo, antes de Nossa Senhora de Lourdes, não passa de uma falácia. Porém, o Livro de Tombo da Paróquia Nossa Senhora das Vitórias, em Vitória da Conquista, fala da existência de um quartinho dedicado a São Benedito desde 1905,

[...] em Encruzilhada há uma capela em construção, mas já abandonada desde muito, é uma pobre velha africana chamada de Benedita que fornece ali ao padre um quartinho construído por ela e dedicado a São Benedito para a celebração de missa e administração dos sacramentos⁴.

Desse fragmento do Livro de Tombo da Igreja Matriz de Vitória da Conquista, é possível fazer algumas inferências no tocante à posterior negação de São Benedito, como padroeiro da cidade. O culto existiu. E, mais do que isso, havia por parte da Igreja Católica o reconhecimento e a legitimidade de tal culto, já que se afirma que a celebração de missas e a administração de sacramentos ocorriam no “quartinho” que Benedictta Africana dispunha para a devoção ao santo negro. Portanto, não se tratava de uma devoção privativa de uma negra – como querem pessoas, ou instituições locais, que desmentem a ruptura devocional. O culto já havia extrapolado os limites do privado,

⁴ Livro de Tombo da Igreja Matriz de Vitória da Conquista, 03 de fevereiro de 1905. AIMVC/BA.

assumindo feições públicas. Daí a pergunta: Porque o santo não continuou ocupando o lugar de padroeiro?

O fragmento citado acima traz uma informação importante para a nossa análise. A referência que se faz à pessoa que organiza a devoção a São Benedito dá-se nos seguintes termos: “pobre velha africana”, ou seja, era uma negra. Santos de larga devoção popular, como demonstram os estudos da professora Maria Aparecida J. Gaeta, estavam na mira da romanização da Igreja Católica – esse era o caso de São Benedito. Somado a isso, Benedictta reunia muitos atributos que remetiam ao imaginário da feitiçaria e satanização, categorias que marcaram o embate do universo religioso europeu com o “outro”. Ela era mulher, negra, pobre e líder de um culto religioso, características que fazem vir à tona concepções estereotipadas de culturas de matrizes africanas e, que, por sua vez, passavam distante do modelo tridentino de “ser católico”.

Percebe-se, pois, que, a despeito da tentativa de silenciar o preexistente culto a Benedito em relação a Nossa Senhora de Lourdes, tanto a existência da capela quanto o culto era fato. Todavia, santos negros terem sido substituídos por santos brancos, não foi um acontecimento restrito à Encruzilhada. Gaeta (1997, p.06) afirma que, a partir da romanização do catolicismo,

[...] as devoções que possuíam uma larga expressão popular, como a de São Benedito e a do Divino Espírito Santo, a de Nossa Senhora do Rosário, a de Santa Efigênia, a de santo Elesbão e a dos Reis Magos começaram a ser desqualificadas pelos agentes ultramontanos. Discretamente as imagens eram retiradas dos altares centrais e alojados em capelinhas.

A troca foi um fato. E, segundo os depoentes da pesquisa feita em momentos anteriores, coadunando com a assertiva de Gaeta, a troca não foi brusca. Do lado do altar central onde se alocou a santa branca, ficou Benedito por um determinado período, Dalí, foi para a sacristia e depois aconteceu um “esquecimento oficial”, o que não impede que memórias dissidentes se afirmem. É interessante notar que, em nenhuma fala dos depoentes, a Igreja Católica tenha sido evocada como o elemento determinante da troca. No imaginário da cidade, esta se deu pela vontade, única e exclusiva, de uma família, que teve como sentimento norteador para a alteração dos santos o preconceito pautado na cor. A escolha da substituta oficial de Benedito conota uma tentativa de imposição sem reação. A santa substituta não é qualquer santa, é Nossa Senhora de Lourdes, rejeitá-la, seria, rejeitar a mãe do próprio Deus. Na hierarquia celeste, São Benedito ocupa um degrau inferior.

Considerações finais

A cor é o elemento mais importante para se analisar a relação da sociedade brasileira para com São Benedito que, por um lado, está inserido na cultura dominante – faz parte do panteão católico – e, contraditoriamente, por outro lado, vê-se rechaçado pela elite cristã. O discurso europeu-cristão não conseguiu desvencilhar-se dos preconceitos forjados pela cultura européia, principalmente no que se refere à religiosidade, assim como, à construção ideológica da categoria “raça” e, como desdobramento, da hierarquização dessas raças, sendo que, os negros ocupariam os degraus mais inferiores. A noção do supremacismo branco, portanto, transpõe os limites materiais e chega à corte celeste. No nosso caso específico, importa, sobretudo, pensar como foi possível, nas primeiras décadas do século XX, São Benedito ter sido preterido em favor de uma santa branca. Mais precisamente, que tipo de memória se evocaria ao admitir São Benedito como padroeiro da cidade? Ao que parece, o ideal de romanização somado a uma concepção de inferiorização do negro na sociedade brasileira oferece bons indicativos para se refletir acerca de tais questionamentos.

REFERÊNCIAS:

BARTHES, Roland. Mitologias. 9ª edição. Rio de Janeiro. Ed. Bertrand Brasil S.A, 1993.

BASTIDE, Roger. As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição para uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. Vols. I & II, São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

FREYRE, Gilberto. Casa-Grande e Senzala. 36ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1999

GAETA, Maria Aparecida J. Veiga. A Cultura clerical e a folia popular. In: Ver. Brás. Hist. Vol.17 n. 34, São Paulo, 1997.

GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição; tradução Betânia Amoroso. – São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

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

PIERRARD, Pierre. História da Igreja; tradução de Álvaro Cunha. – São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

SOUZA, Laura de Mello e. O Diabo e a Terra De Santa Cruz. Feitiçaria e Religiosidade popular no Brasil Colônia. São Paulo, Companhia das letras, 1997.

VAUCHEZ, André. (1995). A espiritualidade na Idade Média: Séculos VIII a XIII. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.