

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

**A troca de São Benedito por Nossa Senhora de Lourdes na
cidade de Encruzilhada-BA: Uma “Memória Subterrânea”**

Fabíola Pereira de Araújo-Mello

Vitória da Conquista
Dezembro de 2011

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

**A troca de São Benedito por Nossa Senhora de Lourdes na
cidade de Encruzilhada-BA: Uma “Memória Subterrânea”**

Fabíola Pereira de Araújo-Mello

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, como requisito parcial e obrigatório para obtenção do título de Mestre Em Memória: Linguagem e Sociedade.

Orientadora: Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro.

Vitória da Conquista

Dezembro de 2011

Araújo-Mello, Fabíola Pereira de.

A689t A troca da São Benedito por Nossa Senhora de Lourdes na cidade de Encruzilhada - BA: uma “memória subterrânea”/ Orientador Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro - - Vitória da Conquista, 2011. 111f.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade).

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2012.

1. Memória Subterrânea. 2. Nossa Senhora de Lourdes. 3. São Benedito. I. Casimiro, Ana Palmira Bittencourt. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós- Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade. III. T.

Catologação na fonte: Elinei Carvalho Santana -CRB 5/1026
UESB – Campus Vitória da Conquista-BA

Título em inglês: The change of São Benedito by Nossa Senhora de Lourdes in the town of Encruzilhada-Ba: A “Subterrean Memory”

Palavras-chave em inglês: Subterrean Memory. Nossa Senhora de Lourdes. São Benedito.

Área de concentração: Multidisciplinaridade da Memória

Titulação: Mestre em Memória: Linguagem e Sociedade.

Banca Examinadora: Profa. Dra. Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro (orientadora); Profa. Dra. Livia Diana Rocha Magalhães (titular); Profa. Dra. Terezinha Bernardo (titular); Prof. Dr. José Rubens Mascarenhas de Almeida (suplente); Prof. Dr. José Claudinei Lombardi (suplente).

Data da Defesa: 08 de Fevereiro de 2012.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade.

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia
Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade

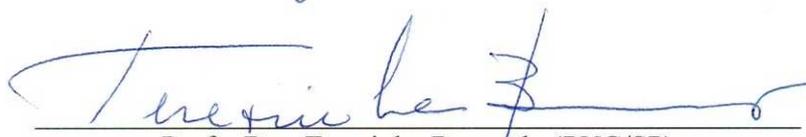
BANCA EXAMINADORA



Profa. Dra. Ana Palmira Bittencourt Santos Casimiro (UESB)
(Orientadora)



Profa. Dra. Lívia Diana Rocha Magalhães (UESB)



Profa. Dra. Teresinha Bernardo (PUC/SP)

Suplentes

Prof. Dr. José Rubens Mascarenhas de Almeida (UESB)

Prof. Dr. José Claudinei Lombardi (Unicamp)

Local e Data da Defesa de Dissertação: Vitória da Conquista, 08/02/2012

Resultado: Aprovada

*A Yuri, meu eterno companheiro, pelo amor e
compreensão.*

*Aos meus pais, Rosália e Francisco, por terem
sonhado junto comigo.*

*Aos meus amados irmãos, Fabricio e Ruan, e
à minha irmã e amiga, Romária.*

*A Rodrigo, meu sobrinho, pelo amor e alegria
que nos inspira.*

“Enquanto eu tiver perguntas e não houver resposta continuarei a escrever.”

(Clarice Lispector)

AGRADECIMENTOS

É chegada a hora de encerrar uma importante etapa da minha vida, a conclusão do mestrado. Nesse instante sou instada a fazer um balanço desses dois últimos anos da minha vida e vejo, felizmente, o quanto aprendi e fica a enorme gratidão de ter feito esse mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade, e não outro. Foram as discussões em sala, de “novas” ideias, “novos” autores, mas foi, sobretudo, a oportunidade que tive de conviver com professores e colegas e aprender, com cada um deles, lições que levarei comigo por toda a eternidade.

Posso dizer que o trabalho, que por ora se encerra, é o resultado de um esforço, eminentemente, coletivo. Há, com certeza, muito esforço individual, mas ele não poderia ter chegado onde chegou se não fosse a confluência de esforços das muitas pessoas com quem compartilhei a minha vida até agora. A minha família – marido, mãe, pai, irmãos, sobrinho, tias, tios, primos, avós - nesse caso, ocupa um lugar central, por tantas vezes ter me incentivado nos momentos de insegurança e angústia. A cada um a minha eterna gratidão.

À minha orientadora, Profa. Dra. Ana Palmira. Reconheço plenamente que, se não fosse por ela não teria chegado onde estou. Agradeço pelas tantas vezes que teve uma enorme paciência e, por tantas outras vezes, ter me incentivado a prosseguir, quando a minha fé em mim mesma vacilava. Obrigada por tudo professora!

À coordenação do mestrado, nas pessoas da Profa. Dra. Maria da Conceição Fonseca-Silva e a Profa. Dra. Lívia Diana Rocha Magalhães que, pelo exemplo de determinação e empenho em fazer do Programa de Mestrado o melhor possível, tornaram-se para mim um modelo de profissional. Vocês inspiram em mim o desejo de ser uma profissional melhor. Sou grata também a todo o corpo docente, que com o seu conhecimento abriu novas possibilidades para o meu olhar acadêmico, e porque não dizer pessoal, como foram as aulas da professora Lúcia Ricota.

Sou profundamente grata à Banca de Qualificação, o professor José Rubens e a professora Lívia Diana, pelas ricas sugestões.

Agradeço ainda, à Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pelo subsídio financeiro, situação sem a qual, o trabalho teria se tornado incomparavelmente mais difícil.

Não dá para esquecer dos colegas, que se tornaram amigos. Ana Luísa, com quem morei durante a passagem pela UNICAMP, pelos diálogos que adentravam a

madrugada e, especialmente, pelo incentivo ao deleite da música. A Cecília, nossa vizinha preferida, que com suas doses de carinho tornaram os dias menos difíceis... Agradeço também aos amigos Glauber e Luís, pelas conversas demoradas, porque não dizer terapêuticas. A Joaquim pela alegria e leveza na forma de olhar a vida, que contagia. A Antônio, Jerry e Roney, pelos breves e intensos momentos nos quais pudemos compartilhar as nossas experiências.

Agradeço incomensuravelmente a Dani por ter ouvido os desabafos, por ter me tirado algumas dúvidas, mas, sobretudo, pela sua amizade, que vem desde a graduação, quando iniciamos essa aventura no mundo acadêmico. Seguem outros nomes que não foram menos importantes para mim: Betinha, D. Lai, pelo otimismo, Espedito, pelas palavras sábias, que muitas vezes ajudaram a restabelecer o equilíbrio emocional, Liu, Dani, Manu, pela amizade, pela força incondicional e pela torcida para que tudo desse certo. Tantos outros nomes que aqui não estão registrados, mas que, em muito, contribuíram para o meu crescimento.

RESUMO

Esta dissertação tem o propósito de discutir a memória acerca da troca de São Benedito (santo negro) por Nossa Senhora de Lourdes (invocação mariana de tez branca) em Encruzilhada-BA, para a ocupação do lugar de padroeira da cidade. O fato de Benedito ser negro assume importância central na pesquisa que ora nos ocupamos. Discutimos, por isso, a “memória social” – conceito do antropólogo e do historiador James Fentress e Chris Wickham -, forjada a respeito do negro que aparece na narrativa, e, que, apesar de ser uma memória local não destoa da maneira como o “ser e o perceber o negro” foi construído no Brasil, baseado na ideologia do branqueamento, que perpassa a nossa história. Utilizamos o conceito de “memória subterrânea” para sublinhar o fato de que, a narrativa que se construiu por ocasião da substituição de Benedito pela Virgem, é uma memória que se tece na intimidade dos lares, e passa de uma geração para outra pelo recurso da oralidade, basicamente. Não obstante, sublinhamos o caráter subversivo que marca a narrativa ao contrapor-la ao silêncio de que se valia a memória oficial, difundida pela paróquia da cidade.

PALAVRAS-CHAVE:

Memória Subterrânea. Nossa Senhora de Lourdes. São Benedito.

ABSTRACT

The dissertation has the purpose of discuss the memory of the exchange of São Benedito (black saint) by Nossa Senhora de Lourdes (Marian invocation of white skin) in Crossroads, BA, for the occupation of the place of patron saint. The fact is black man Benedito assumes central importance in the research we are considering. We discuss why the "social memory" - the concept of the anthropologist and historian James Fentress and Chris Wickham - forged on the black that appears in the narrative, and that, although it does not clash with a local memory of the way "being and perceiving the black" was built in Brazil, based on the ideology of whitening, which runs through our history. We use the concept of "subterrean memory" to emphasize the fact that the narrative that was constructed on the occasion of the replacement of Benedito by the Virgin, is a memory which is woven in the privacy of homes, and passes from one generation to another through the use of orality, basically. Nevertheless, we emphasize the subversive character that marks the narrative to contrast it to the silence that is worth the official memory, diffused by the parish of the city.

KEYWORDS:

Subterrean Memory. Nossa Senhora de Lourdes. São Benedito.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
Trajetória da pesquisa.....	15
Esclarecimento de algumas terminologias.....	16
Aportes teóricos e metodológicos	17
Estruturação dos capítulos	18
CAPÍTULO I - RELIGIOSIDADE E DEVOÇÃO A SANTOS: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA	20
1.1 - Devoção aos santos no Brasil colonial.....	22
1.2 - Devoção aos santos nas Constituições Primeiras.....	28
1.3 - Devoção a São Benedito, um santo negro.....	31
1.4 – Maria, a <i>Théotokos</i>	39
1.5 – Nossa senhora de Lourdes: uma representação da <i>Théotokos</i>	41
CAPÍTULO II - O BRANQUEAMENTO COMO PROJETO: DOS JESUÍTAS ÀS TEORIAS RACIALISTAS	46
2.1 - A escravização e o negro.....	48
2.2 - O negro e o dilema da elite brasileira do século XIX.....	55
2.3 - Nina Rodrigues e a noção biologizada de raça.....	58
CAPÍTULO III - EM BUSCA DE CONCEITOS: MEMÓRIA SUBTERRÂNEA E MEMÓRIA SOCIAL	63
CAPÍTULO IV - A NARRATIVA ACERCA DA TROCA DE SÃO BENEDITO POR NOSSA SENHORA DE LOURDES: UMA PRÁTICA QUE DESNATURALIZA O FATO	74
4.1 - São Benedito e Nossa Senhora de Lourdes: dois cultos em uma encruzilhada.....	76
4.2-Memória Subterrânea x Memória Oficial:.....	83
4.3 – “O padroeiro de Encruzilhada era São Benedito”	85
4.4 – O presente histórico e a evocação da “troca”	87
4.5 – Na subversão do silêncio, modos de dizer	88
4.6 – Nossa Senhora de Lourdes, Mãe de Deus	94
4.7 – São Benedito, um santo profano	96
CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
REFERÊNCIAS	103
ANEXOS	108

LISTA DE SIGLAS

AIME (Arquivo da Igreja Matriz de Encruzilhada)

AIMVC (Arquivo da Igreja Matriz de Vitória da Conquista)

CPP (Conselho Pastoral Paroquial)

INTRODUÇÃO

“Ser negro”, como salienta Barros (2009), é uma condição construída socialmente. No Brasil, esta condição implica em uma série de restrições, por ser uma sociedade calcada basicamente nos valores do branco. O ano de 1989 marca um ponto de inflexão na história do negro no Brasil. A aprovação da lei 7.716/ 89 que criminaliza o preconceito de “cor ou raça”, busca uma equidade que os princípios liberais, por si, não foram capazes de implantar. Mas, no caso brasileiro, tem uma relevância ainda maior por ser uma lei que desmistifica o “mito da democracia racial”, o qual supostamente reinaria em nossa sociedade.

A questão central aqui gira em torno do lugar ocupado pelo negro nas relações sociais, desde o período da escravidão. Não se trata, por assim dizer, de um problema que acometa somente o negro, pelo contrário, as elites e o Estado sempre estiveram demasiadamente envolvidos nessa contenda. O problema se estende aos mestiços derivados das relações interraciais entre brancos, negros e indígenas. O século XIX foi pródigo nessas questões. O projeto de nação que se delineava encontrou o percalço da presença maciça dos negros, como despojos do período escravista, que precisava ser extirpado. As teorias do “branqueamento” evidenciam bem tais inquietações.

As ciências biológicas incorporaram a discussão de raça e puseram a descoberto o grau de vinculação entre Ciência e Sociedade. As teorias racialistas de Nina Rodrigues deram foro de cientificidade a uma situação que, na prática, já legitimava as diferenças sócio-econômicas, e que, no limite, produziu o escravo baseado na cor da pele. A justificativa repousava em uma inferioridade inata do negro. A ciência corroborou tal assertiva. Hobsbawn (1996, p. 372) chega a afirmar que “o ‘darwinismo social’ e a antropologia ou biologia racista pertencem não à ciência do século XIX, mas, à sua política.”

A própria construção da categoria “negro” deixa evidente os interesses econômicos e políticos que há em torno das classificações. Como notabiliza Barros (2009, p. 47):

A formulação de uma política e de uma prática colonial de misturar etnias africanas, com vistas a desconcentrá-las espacialmente e diluí-las culturalmente, e os perigos que foram expressos pelas sublevações negras em algumas oportunidades em que esta diluição de identidades foi contornada... Eis aqui sintomas bastante significativos da

importância para os colonizadores portugueses de lidar adequadamente com a diversidade africana, vertendo-a a seu favor com vistas a transformá-la posteriormente em uma unidade escrava. Construir a ideia do ‘negro’ como realidade que transcende todas as etnias, que as supera ou mesmo as cancela, era precisamente o procedimento chave.

Vê-se, pois, que foi no embate com o europeu que a classificação do negro, uma situação biologicamente natural, foi tornando-se, ao longo do tempo, uma categoria que imputa percepções alicerçadas em uma memória social que tem como base empírica a escravização dos mesmos. Essa atribuição de valores ao “ser negro” é, antes, o resultado de um embate no campo econômico e cultural. Os europeus, dada a superioridade técnica no segmento bélico, impuseram a sua visão de mundo ao continente africano, apreendendo e escravizando os autóctones da região, sob a prerrogativa do estereótipo que se construía gradualmente, ao passo que reforçava as mesmas práticas.

Considerando a luta simbólica que há na definição do mundo social, argumentamos que a memória acerca da troca de São Benedito (santo negro) por Nossa Senhora de Lourdes (invocação mariana de pele branca) na ocupação do lugar de padroeira da cidade de Encruzilhada-BA, traz à tona a luta em torno da percepção e classificação do “negro”, por ser um meio de configuração de identidades. Para se compreender como essa luta é travada, há que se refletir sobre o modo como os interlocutores da pesquisa justificam a troca, apontando como motivação para ela ter ocorrido o fato de São Benedito ser um negro, ou seja, que foi o preconceito racial, a razão de ele ter sido destituído do posto de orago da cidade.

Aqui intervém a ideia de “raça”, outra categorização, acoplada a “negro”. A suposição da existência de raças no interior da espécie humana remete ao período histórico brasileiro em que experimentos científicos qualificavam o negro como um ser inferior e, que, por isso, propugnava a inviabilidade de o Brasil vir a ser uma nação desenvolvida. As teorias do branqueamento embalavam eugenistas e progressistas, e não deixavam de figurar como um substrato para a constituição de percepções e da memória social sobre o negro.

Classificar o mundo e o “outro” é impor sentidos, que expressam relações de força. Bourdieu (2009, p.11) afirma que,

[...] as diferentes classes e frações de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme aos seus interesses, e imporem o campo das

tomadas de posição ideológicas reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais.

Encruzilhada está situada no sudoeste da Bahia, distando cerca de 608 KM da capital baiana. Limita geograficamente com o norte do estado de Minas Gerais. A cidade nasceu do entorno de uma selaria, estabelecida às margens do Rio Água Preta, fundada pelo sertanejo Antônio Cardoso Cerqueira, proveniente da região de Condeúba. A selaria ficava em um cruzamento de estradas, passagem obrigatória de boiadeiros e tropeiros, que transitavam pelo sertão baiano e a região mineira. O nome da cidade nasceu dessa especificidade geográfica¹.

Em 1921, a Vila foi desmembrada de Vitória da Conquista e elevada à categoria de município. No entanto, Macarani, que havia sido anexada como distrito ao município de Encruzilhada no ano de 1927, torna-se município em 1944. Encruzilhada perde sua autonomia, passando a ser um mero distrito de Macarani. Encruzilhada só volta a figurar como um município autônomo em 1952. Essa vicissitude na história política da cidade em questão reflete as disputas empreendidas no período em que os coronéis, ou os descendentes destes, degladiavam entre si pelo exercício do poder político.

O nosso marco temporal não obedece a limites mensuráveis, já que estudamos a memória de uma coletividade no que se refere à troca dos padroeiros. Entendemos, neste sentido, que a memória (oral, como é o nosso caso) é uma construção situada sempre no presente, como sublinhou Maurice Halbwachs (2006).

Trajetória da pesquisa

O início dessa pesquisa remonta ao ano de 2005, quando estávamos, ainda, no curso de graduação em História e estivemos vinculados ao Programa de Iniciação Científica pela UESB, sob a orientação da professora Dr^a. Avanete Pereira. Deveríamos catalogar fontes documentais do Arquivo Público Municipal de Vitória da Conquista e cidades adjacentes. Como tínhamos acesso a algumas instituições na cidade de Encruzilhada - BA, iniciamos o trabalho pela investigação do Livro de Tombo da Igreja Matriz da cidade. Observamos, nesse momento, que não havia nenhuma referência ao culto e capela devotados ao santo negro, Benedito. Essa constatação se contrapôs à

¹ Informações extraídas do *site* do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=291040#>. Acessado em: 23/11/2011.

memória de que São Benedito era o padroeiro de Encruzilhada, história que ouvíamos desde a infância.

As discussões desenvolvidas no GEPHAAN foram fundamentais para a transformação do que era somente uma inquietação no trabalho monográfico de final de curso, ocasião em que analisamos os elementos míticos presentes na narrativa acerca da troca de São Benedito por Nossa Senhora de Lourdes. A pesquisa que foi desenvolvida, longe de responder a todas as perguntas que cercam o objeto, abriu novas possibilidades.

Esclarecimento de algumas terminologias adotadas

Utilizamos o termo “padroeiro” eventualmente para nos referirmos a São Benedito, mesmo tendo consciência de que, à época em que ele era cultuado, não havia um reconhecimento por parte da Igreja Católica sobre tal título. No entanto, entendemos, como Chartier (2002, p.17), que “as percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas”. Desse modo, adotamos as terminologias empregadas pelos interlocutores, não por não criticá-las, mas, pelo fato de compreender que, quando um depoente afirma que São Benedito era o padroeiro da cidade, ele está (re) afirmando a legitimidade da sua memória e, por desdobramento, colocando em discussão, pelo fato da troca, a percepção social que se tem do negro. Incorporamos a fala dos sujeitos da pesquisa de forma deliberada.

Igualmente, esclarecemos o uso do termo “santo” e “santa”, em detrimento de “imagens”, já que, na manifestação da prática do catolicismo não há tal distinção de forma tão clara. Foi São Benedito, na qualidade de santo, que foi trocado por Nossa Senhora de Lourdes² em Encruzilhada. A imagem catalisa as devoções, em detrimento de separar limites rígidos entre o signo e o significado. Inclusive, este ponto dentro da ortodoxia católica, é objeto de preocupações desde o Concílio de Trento, ocorrido no século XVI.

Os termos “negro” e “preto” são utilizados indistintamente na pesquisa para nos referirmos ao grupo social que, por portar um tom de pele escuro, é alvo de práticas que tem como referência a memória social constituída acerca do negro. Salientamos, no entanto, que as disputas identitárias ora se reapropriam dos termos, imputando novos

² Além do mais, sabemos que no panteão católico, Nossa Senhora de Lourdes não é considerada uma santa, mas uma das denominações da Virgem Santa Mãe de Deus.

valores, ora os rechaçam por eles pejamem todo um sentido histórico, que vem de séculos. Daí, a utilização de termos como afro-descendentes, e, mais recentemente, afro-brasileiro em detrimento do primeiro, por se considerar que a grande maioria dos brasileiros, em maior ou menor medida, são descendentes de africanos. Entretanto, para efeitos de análise do objeto, utilizamos “negro” e “preto”, pois, tais termos adequam-se melhor à discussão das teorias racialistas que cercam o nosso objeto.

Aportes teóricos e metodológicos

O sociólogo Maurice Halbwachs (2006) cunhou o termo “memória coletiva” para sublinhar o caráter social que há em todo lembrar. O termo ainda se presta à análise da memória pelo seu viés coeso-afetivo. Para o autor: Lembramo-nos a partir do ponto de vista do grupo do qual fazemos parte. Contudo, Halbwachs não deixou de sublinhar o caráter potencialmente problemático que envolve a definição do que deve ou não ser lembrado pelos grupos. Michael Pollak (1989) salienta essa questão no pensamento do sociólogo e salienta, ainda, o fato de que a grande maioria das pesquisas sobre memória da atualidade, busca exatamente esta ambigüidade das memórias. A nossa pesquisa está inserida nesse viés.

Nos apropriamos da categoria “memória subterrânea” de Michael Pollak, para explicar a emergência da memória que se contrapõe ao discurso oficial acerca da instituição de Nossa Senhora de Lourdes como padroeira da cidade. Buscamos, com o uso de tal categoria, chamar a atenção para os usos abusivos da memória, mas, sobretudo, para demonstrar a capacidade de resistência da sociedade a partir do ato de recordar. Colocar em xeque a memória oficial, no limite, é empreender uma luta simbólica em torno das classificações e dos sentidos do mundo.

Pela especificidade do nosso objeto - uma memória que se contrapõe à Memória Oficial que se salvaguardou na transmissão oral entre gerações - torna-se imprescindível a utilização da história oral como recurso metodológico. Pollak (1989, p. 04) ressalta que:

[...] ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à ‘Memória Oficial’ [...]. Num primeiro momento, essa abordagem faz da empatia com os grupos dominados estudados uma regra metodológica e reabilita a periferia e a

marginalidade. Ao contrário de Maurice Halbwachs, ela acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória coletiva [...]

Apesar de analisarmos essencialmente a memória através da história oral, não descartamos a análise documental. Dessa maneira, investigamos os livros de registros da Igreja Matriz de Vitória da Conquista- BA e empreendemos uma busca de referências ao início do culto, tanto de São Benedito como de Nossa Senhora de Lourdes, em Encruzilhada. Localizamos uma notícia presente em um jornal que circulava à época, também em Vitória da Conquista, que descreve, em detalhes, uma festa feita para o “padroeiro” da cidade. Há que se notar, contudo, que não utilizamos a documentação escrita com o fito de ratificar ou retificar as narrativas colhidas através de entrevistas semi-estruturadas com moradores de Encruzilhada. Partimos do princípio de que a memória oral tem autonomia por si própria.

James Fentress e Chris Wickham, antropólogo e historiador, respectivamente, na obra *Memória Social* (1992) discutem a forma como historiadores e sociólogos utilizam a memória como fonte de pesquisa e demonstram como os primeiros vincularam o uso da “memória” à história oral ou à tradição oral, e acabaram por imputar à memória o mesmo tratamento dispensado às fontes escritas, diferenciando somente a localização; a memória estaria na mente, enquanto que os documentos escritos estariam em arquivos físicos. Essa vicissitude, para Fentress e Wickham (1992, p.15), é devedora do modelo de conhecimento baseado no texto, ao que eles denominam de “modelo textual ou fraseológico”. Esse modelo implica na reificação da memória, o que, segundo eles, é uma herança do paradigma moderno em que o sujeito cognoscente, necessariamente, deveria estar apartado do “objeto” de conhecimento.

O trecho retirado da obra *Memória Social* é elucidativo quanto à concepção de conhecimento que ainda impera (FENTRESS e WICKHAM, 1992, P. 15):

[...] o modelo é em si a expressão de uma predisposição generalizada da moderna cultura letrada para definir conhecimento em termos fraseológicos, isto é, definir conhecimento em termos de declarações expressas como linguagem, ou como proposições, numa qualquer notação lógica ou científica.

Ao estudarmos a memória pelo seu viés narrativo e compreendê-la pela perspectiva da autonomização, evitamos incorrer na problemática elucidada por Fentress e Wickham.

Internamente à narrativa dessa memória subterrânea, imbricamos a categoria memória social de James Fentress e Chris Wickham (1992), por entendermos que a justificativa acerca da troca dos padroeiros remonta a uma construção social da ideia de negro, que se transformou em uma “memória social”. Preferimos a concepção desses dois autores, pelo fato de estar imbutida nessa compreensão de memória a noção da subjetividade. Entendemos que, ao se tecer uma narrativa, o lado subjetivo que delimita identidades, não é prescindível, ou seja, ao se falar sobre o negro, o narrador se posiciona levando em consideração critérios identitários.

Na análise da memória subterrânea a respeito da troca dos santos, utilizamos a concepção de poder simbólico do sociólogo Pierre Bourdieu (2009, p.15) por entendermos que “o poder simbólico, poder subordinado, é uma forma transformada, quer dizer, irreconhecível, transfigurada, legitimada, das outras formas de poder [...]”. Dialogamos ainda com a história cultural na perspectiva do historiador Roger Chartier (2002), haja vista, que as práticas dos agentes são perpassadas e, em última instância, validadas pelas percepções sociais construídas em meio às lutas pela imposição de sentidos. Tais lutas, antes de descartar as disputas econômicas e políticas, complementam-nas.

Estruturação dos capítulos

A dissertação está estruturada em quatro capítulos. No primeiro, situamos historicamente a religiosidade esboçada no Brasil, a partir do conceito de “catolicismo colonial”, da historiadora Laura de Mello e Sousa (1986). Ao mesmo tempo, enfocamos o modelo devocional aos santos, segundo a identidade do catolicismo, como reafirmava o Concílio Tridentino (1545 – 1563), bem como sua vinculação aos projetos de catequização do negro, como forma de integrá-lo ao modelo econômico, que fazia dos africanos e seus descendentes, escravos na América. Posteriormente, marcamos a transformação do olhar da Igreja para com tais devoções, a partir do intento de Reforma Ultramontana, empreendida por bispos reformadores que se punham contra o regalismo e o anticlericalismo, entre finais do século XIX e início do século XX.

No segundo capítulo, traçamos a trajetória da categoria “negro” no pensamento social brasileiro e demonstramos como prevaleceu o ideal do branqueamento como projeto de Nação. Analisamos, ainda, de que modo, a partir desse ideal, o negro, bem como o mestiço, foram caracterizados como seres inferiores, em uma escala de valores

em que o branco ocupava o lugar da superioridade. Ressaltamos aqui o papel desempenhado pela ciência nesse período, ao ratificar uma suposta inferioridade que seria inata aos negros e mestiços.

No terceiro capítulo, discutimos o campo da memória, fazendo uma revisita a alguns dos seus teóricos, ao passo que contextualizamos o seu aparecimento como recurso teórico, e buscamos delimitar conceitos que darão embasamento à análise dos dados da pesquisa.

No quarto e último capítulo, analisamos, a partir do exame de documentos e da narrativa dos interlocutores da pesquisa, as bases do culto a Nossa Senhora de Lourdes e a São Benedito em Encruzilhada. Posteriormente, fazemos uma incursão na memória subterrânea originária da troca dos santos e demonstramos, a partir da narrativa, como a memória social forjada sobre o negro se faz presente nas motivações que dão preferência a uma santa branca em detrimento de um santo preto para ocupar o lugar de padroeiro da cidade.

CAPÍTULO I - RELIGIOSIDADE E DEVOÇÃO AOS SANTOS: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA

A espiritualidade³ vivenciada na América Portuguesa, tendo no catolicismo sua principal matriz, remonta às relações estabelecidas, desde a Idade Média, entre a Igreja e a Coroa de Portugal, e se desdobraram, igualmente, nas colônias de ultramar. O conjunto dessas relações veio a se configurar no chamado Padroado. Alceu Kuhnen (2005) analisa a formação da Igreja Católica em terras brasílicas a partir de dois vieses: o primeiro diz respeito ao Padroado Régio, que implica em relações político-religiosas e jurídicas; a segunda, que diz respeito ao modelo de colonização e, necessariamente, perpassa o caráter sócio-econômico e religioso do mesmo. Quanto ao Padroado, Kuhnen (2005, p. 16) afirma que:

[...] antes de atingir, a sua maturidade, passou por um longo e tortuoso caminho de formação, marcado por um intenso relacionamento diplomático entre a Santa Sé e a Coroa Portuguesa, durante os séculos 15 e 16. Em tal relacionamento amistoso, os sumos pontífices, cheios de gratidão pela solicitude cruzadista e missionária dos príncipes portugueses e dos mestres da Ordem de Cristo, em suas viagens ultramarinas, concederam-lhes valiosas bulas, contendo: privilégios, faculdades, direitos, proibições e isenções sobre as terras e igrejas do ultramar. Tais concessões pontifícias adquiriram, pouco a pouco, um valor jurídico inestimável, seja eclesiástico ou civil.

Na mesma direção, Eduardo Hoornaert (1979) afirma que o Padroado Régio, para ser bem entendido, deve ser contextualizado dentro do período medieval, pois não se trata de uma usurpação de poder por parte das instâncias seculares; o seu funcionamento remete a um determinado tipo de compromisso entre Igreja e Coroa. Sob essa prerrogativa, o monarca português passou a exercer, ao mesmo tempo, o governo civil e religioso. A Igreja incumbia os monarcas da organização e da administração da Igreja nos territórios sob o seu domínio. O desdobramento do Padroado para os territórios incorporados ao domínio ibérico, como entende Hoornaert, assentavam em dois pressupostos básicos: a expansão das fronteiras e a propagação da fé católica.

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).

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. Estas instâncias 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 dos 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. Daqui se depreende que não foram somente os negros ou os índios submetidos à dominação católica, mas, toda a sociedade, inclusive os brancos católicos. A vida do colonizador também estava submetida ao esquadramento eclesiástico. O propósito da Igreja era garantir, no plano religioso, a cristianização dos “infiéis” e, no plano político-econômico, a subserviência dos súditos à Coroa Portuguesa. Na prática, a política mercantilista e o Pacto Colonial soavam em unísono com o projeto católico.

Aliás, desde os primeiros passos do catolicismo rumo à oficialidade revela-se, já certa capilaridade entre poder secular e poder sacro. 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. Posteriormente, 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.

Complementarmente, André Vauchez (1995, p.14), fala de uma concepção administrativa da religião, na qual Carlos Magno detinha poder de ingerência no que tange 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. As circunstâncias em que se dão 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 “infiéis”.

Imbricado à motivação econômica, o interesse religioso era real. Ignorar tal motivação seria incorrer em anacronismo. Cumpre dizer, pois, que religião e exploração colonial imiscuíram-se no terreno da prática. Era preciso explorar as terras, a mão-de-obra nativa e posteriormente a africana, comerciar; mas, era preciso também cristianizar. A esta duplicidade de interesses Laura de Mello e Souza (1986) 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” (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 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. 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 e cultural dos negros e indígenas, que possibilitou novas leituras do sagrado, inclusive pelos brancos.

1.1 Devoção aos santos no Brasil colonial

André Vauchez (1995) faz uma discussão quanto às diferenças de apropriações da Igreja e dos fiéis, acerca 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 mendicantes⁴ deslocaram esse foco para os *exempla*. O exemplo do “bom” cristão passou a ser valorizado em detrimento dos milagres. No entanto, apesar dessa nova orientação, o modelo devocional que ganha força em terras brasílicas é o modelo do santo milagreiro, como atestam pesquisas de Laura de Mello e Sousa (1986) e do antropólogo e historiador Luis Mott (1997).

São várias as interpretações para a espiritualidade que irrompe na América portuguesa. Gilberto Freyre na obra *Casa Grande e Senzala* (1999) caracteriza o catolicismo que nasce nos Engenhos - enquanto uma unidade produtiva que englobava a Casa-Grande, a Senzala e a Capela -, como um ‘catolicismo familiar’. Freyre (1999, p.195) aponta a tibieza dos jesuítas frente ao senhor de engenho nas seguintes palavras: “os jesuítas sentiram desde o início nos senhores de engenho, seus grandes e terríveis rivais”.

Eduardo Hoonart (1991) refere-se ao catolicismo dos primeiros séculos como um ‘catolicismo patriarcal’, marcado, essencialmente, pela deficiência na estrutura da religião. Para o autor, o catolicismo patriarcal foi uma espécie de sincretismo entre religião católica e sistema escravocrata, como podemos observar nas palavras que seguem (HOORNAERT, 1991, p.79): “[...] O padre não era senão um dos “desdobramentos” da figura do proprietário local frente aos seus: enquanto o feitor

⁴ Ordens franciscana e dominicana, por exemplo.

assumiu a função policial e repressiva, o padre tomava a si a função religiosa e educativa.” Laura de Mello e Souza, contrapondo-se aos dois autores supracitados, denomina tal catolicismo de ‘colonial’, pois, segundo a autora (1986, p. 88),

[...] o que parece passar despercebida é a característica básica da nossa religiosidade de então: justamente o seu caráter especificamente *colonial*. Branca, negra, indígena, refundiu espiritualidades diversas num todo absolutamente específico e simultaneamente multifacetado.

Dilermando Ramos Vieira (2007) não percebe a espiritualidade do período colonial com o mesmo olhar da historiadora Laura de Mello e Souza. Vieira denomina o dito catolicismo como uma Igreja “adaptada”. Tal caracterização – pejorativa – deve-se ao fato de a Igreja ter sido submetida pelo regalismo e, por isso, a autoridade episcopal ter sofrido uma sobrepujança. Quanto à ação dos padres, o autor (VIEIRA, 2007, p. 42) afirma que:

[...] além do esvaziamento do sentido profundo do ministério sacerdotal, as limitações impostas pelas imensas distâncias geográficas, aliadas às dificuldades econômicas do país, foram um motivo a mais para que a fé do povo, onde negros e mestiços eram maioria, seguisse livremente seu curso [...]. O mais comum era que alguém da ‘casa grande’ assumisse o encargo catequético, levando a efeito um ensino religioso mais devocional que doutrinário, no qual se dava um particular acento à figura da Virgem Maria.

O culto aos santos faz parte da própria identidade da Igreja Católica, por isso mesmo, foi objeto de discussão no Concílio Tridentino (1545-1563). Maria Helena Ochi Flexor (2001, p. 78) chama a atenção para o fato de que, “não se deve esquecer que os santos foram combatidíssimos pela Reforma protestante, por isso mesmo, a contra-reforma católica teve neles uma bandeira de luta, instando os fiéis a cultuá-los, a seguir seus exemplos e mesmo tocá-los”.

Luís Mott (1997, p. 173) assinala a forte presença do culto aos santos 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:

[...] 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.

Esta “economia da fé” não passa despercebida por Mello e Souza. A autora trata a relação dos católicos com os santos, no período descrito acima, como uma relação de afetivização, análise que tem como matriz o pensamento de Gilberto Freyre, esboçado em *Casa Grande e Senzala* (1999). Contudo, Laura de Mello e Souza assinala 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:

[...] 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.

No Brasil, o principal documento de normatização religiosa foi o conjunto das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. A preocupação das *Constituições* reflete a postura de Portugal diante do Concílio de Trento, pois, conforme Caio Boschi afirma, (1986) em Portugal as deliberações de Trento não se voltaram contra as novas religiões, buscou-se antes uma renovação interna da Igreja Católica. A Companhia de Jesus e a instalação da Santa Inquisição são sintomáticas da postura contra-reformista portuguesa. Boschi sublinha, ainda, que o catolicismo vivenciado pelos portugueses, se expressava nos “atos externos, pelo culto aos santos e não por reflexões dogmáticas” (1986, p.37).

A obra *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* está dividida em cinco livros e cada um tem a pretensão de normatizar e regulamentar desde os cânones, que deveriam nortear a ação e o comportamento dos clérigos em terras brasílicas, até o código ético-moral católico que deveria vigorar entre a população, já que era o catolicismo a religião oficial do Império português.

A transmigração do catolicismo do Velho para o Novo Mundo não se deu sem dificuldades, tampouco sem incoerências entre o discurso cristão e a realidade econômico-social construída em tais terras. O regime do Padroado, bem como a instituição da escravidão do africano, impôs à Igreja Católica a tarefa de conciliar

interesses, à primeira vista inconciliáveis. Bourdieu (2011, p.52) notabiliza o fato de que o conteúdo das religiões históricas não são imutáveis no tempo e no espaço, elas podem

[...] afastar-se bastante do conteúdo original da mensagem e só pode ser inteiramente compreendida por referência à estrutura completa das relações de produção, de reprodução, de circulação e de apropriação da mensagem, e por referência à história desta estrutura.

Consoante à proposta do sociólogo Pierre Bourdieu, a escravização do negro e configuração econômica que estava na base de tal instituição, assume um caráter central na análise da religiosidade colonial. A Igreja deveria fundamentá-la para mantê-la. Embora difícil, a tarefa foi realizada com relativo sucesso, afinal, a instituição escravista durou mais de três séculos. Flexor (2001, p.74) traça o perfil jurídico-social das Constituições. Segundo a autora:

As Constituições adaptavam as normas tridentinas aos usos e costumes da Diocese da Bahia, especialmente considerando os componentes da sociedade na América portuguesa: o português, o índio e o negro. Isso explica a consulta às obras de Juan de Solórzano Pereira e Jorge Benci, o primeiro jurista que escreveu sobre o *Direito Indiano*, ou dos índios da América espanhola, e o segundo, jesuíta, que tratou da educação de escravos.

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, como o título indica, foi o primeiro documento canônico produzido em terras brasileiras. Até o início do século XVIII, quando ocorreu o sínodo que elaborou o documento e sua posterior impressão, o clero colonial fazia uso das constituições de Lisboa, situação adversa, pois, a trama sócio-econômica da colônia tinha especificidades próprias e mereciam “adequações” eclesiais. O intento da preparação das Constituições era de promover uma maior aproximação entre a religião vivenciada na colônia e o Concílio Tridentino, ocorrido entre os anos de 1545 a 1563 - portanto, quase dois séculos antes -, mas, sobretudo, era uma tentativa de ajustar os cânones católicos à ordem social da colônia. D. Sebastião Monteiro da Vide (1853), então arcebispo da Bahia, ainda na introdução, elucida os propósitos das *Constituições*,

[...] e cuidando a grande obrigação, com que devemos (quanto em Nós for) procurar o aproveitamento espiritual, e temporal, e a quietação de nossos subditos, fizemos diligência pelas Constituições, por onde o Arcebispado se governava; e achamos, que pelas do Arcebispado de Lisboa, de quem este havia sido suffraganeo; porque supposto todos nossos dignissimos Antecessores as procurassem fazer, o não conseguirão, ou por sobra das ocupações, ou por falta de vida. E

considerando Nós, que as ditas Constituições de Lisboa se não podiam em muitas coisas accomodar a esta tão diversa Região, resultando dahi alguns abusos no culto Divino, administração da Justiça, vida e costumes de nossos súbditos [...] (grifo nosso).

As palavras do arcebispo demonstram, claramente, o anseio de unidade dentro do catolicismo, fato que é reiterado no restante do texto, ao enfatizar o imperativo da “santa obediência” no cumprimento da “nova” lei, a despeito de antigos regimentos que porventura pudessem legitimar determinadas ações. Apesar de o maior alvo ser, nesse particular, a extirpação de costumes desviantes da ortodoxia católica. Imprescindível, no entanto, é retomar o trecho em que Monteiro da Vide chama a atenção para a inadequação das constituições de Lisboa para as terras coloniais.

A organização da colônia portuguesa no continente americano fez emergir uma situação nova para os portugueses, seja no âmbito temporal, seja no âmbito espiritual. Apesar de Portugal, antes de instituir o regime de escravidão em suas colônias, já utilizar o trabalho escravo internamente, o Novo Mundo, ao ampliar as proporções da escravidão, funda também uma nova organização social que requer respostas mais específicas da religião. Há que se adequar o discurso católico à escravização do negro e evangelizá-lo, como já foi dito, mas, havia também a premência de inculcar a obediência ao regime. A evangelização perpassava a normatização das condutas sob pena de castigos, que não eram reservados somente aos negros. Ao lado disso, porém, como veremos mais adiante, havia uma opção clara por parte do clero pela elite⁵, fato que reverbera nas *Constituições*.

Entre os séculos XVII e XVIII, novas categorias sociais despontaram. Segundo Caio Boschi (1986) a chamada ‘civilização do ouro’ possibilitou um processo de urbanização que alargou a divisão social do trabalho. O autor salienta que foram os libertos que se beneficiaram mais com tal complexificação social e, por isso, tiveram a chance de ascender socialmente. Vale lembrar que o autor refere-se à população da região mineradora, mas, tal fato não invalida a análise em termos de Brasil.

A despeito do que pudesse significar transposições hierárquicas por parte dos negros na ordem social do período sobredito, pesava sobre esse contingente a construção ideológica que os identificava ao estigma da inferioridade. Não é raro

⁵ Vale lembrar que o segmento do clero era oriundo da elite, uma vez que era proibido aos de “sangue impuro” ingressar em ordens religiosas. Dilermando Ramos Oliveira (2007, p. 458) afirma que, “nenhuma atitude dos religiosos europeus, contudo, foi mais polêmica que a opção de rejeitar sistematicamente todos os vocacionados não brancos”. Isso ocorreu até meados do século XX.

encontrar, na redação das *Constituições*, referências aos negros como “bucaes” e “rudes”.

A inadequação das *Constituições de Lisboa* para o mundo colonial era, em parte, definida pela situação descrita acima, no entanto, outros elementos podem ser arrolados. Dentre os quais, pode-se destacar a débil estrutura eclesiástica. Luiz Mott (1997) dá a conhecer esse viés da religiosidade colonial e aponta a organização das *Constituições* como uma tentativa da Igreja Católica de normatizar a religião privada que florescia na colônia com extrema força, pois, o contingente clerical, além de ser insuficiente para atender à população, era despreparado do ponto de vista doutrinário, sendo eles próprios instigadores da heterodoxia dos dogmas católicos. Vê-se, pois, que as *Constituições* retomam a questão da instrução clerical que, segundo Pierrard (1982) desde o Concílio de Trento já se apresentava como uma preocupação da Igreja.

Ana Palmira B. S. Casimiro (2006) examina o contexto da produção das *Constituições* e analisa o papel dos clérigos, especialmente dos jesuítas, operacionalizando o conceito de “intelectuais orgânicos” do teórico marxista Antônio Gramsci e conclui que os sacerdotes da Igreja Católica assumiram a incumbência de criar o arcabouço ideológico para a manutenção da ordem social. Quanto às *Constituições*, Casimiro (2006, p. 7) afirma que,

os textos [...] são retratos fiéis de como se davam as relações sociais na colônia. Mostram, em todo seu teor, clara opção pela defesa dos direitos da classe dominante – formada de portugueses e seus descendentes, brancos – em detrimento dos índios, negros ou cristãos novos, seja no que diz respeito à escravidão e às suas conseqüências sociais, seja quanto aos direitos e deveres do clero e dos fiéis, ou, ainda, quanto à imposição de modelos, atitudes e comportamentos considerados ‘adequados’ à conduta social.

Depreende-se das palavras da autora que, o documento ora discutido, ao construir um tipo ideal de cristão construía também modelos comportamentais que tangenciavam as esferas econômico-sociais. Boa parte das preocupações do clero da época incidia sobre o contingente negro. Os africanos e seus descendentes deveriam ser catequizados/evangelizados ao passo que deveriam fornecer a mão-de-obra sob o regime da escravidão. Torná-los obedientes e dóceis à sua condição de escravo era o desafio da Igreja Católica.

1.2 Devoção aos santos nas Constituições Primeiras

O modelo devocional que irrompe da Contra-Reforma está assentado no barroco, derivando daí uma arte, que, para Pierrard (1982, p.193), era a

[...] expressão essencial da reforma católica, que renova a iconografia religiosa por sua vontade de atrair e tocar sentimentos. Uma arte imaginativa, inventiva, suntuosa e contrastante, a arte barroca é diferente da busca de equilíbrio e harmonia que formaria o ideal clássico. É uma resposta à austeridade intencional do protestantismo.

A espiritualidade absorve o ideal presente na arte, como apontado por Pierrard e integra, em sua expressão, o exacerbamento da sensibilidade. As imagens sacras, ao refletirem sentimentos, aproximavam em demasia as angústias cotidianas dos colonos aos representantes celestes. Na devoção aos santos no Brasil colonial transparecia uma situação de intimidade entre o devoto e o orago. A Igreja Católica era refratária a esse modelo de religiosidade, especialmente na conjuntura colonial, na qual as possibilidades de heresia pululavam. Baseadas nos pilares do Concílio de Trento, as *Constituições* legislavam com minúcia, desde a maneira de se cultuar até como se deveria fazer e se desfazer de uma imagem. A ordem a respeito do descarte das imagens, para que se evitassem atos profanos, aparece nos seguintes termos no Livro Quarto (Título XXI, nº 705):

Para que nas Imagens Sagradas se evitem totalmente as superstições, abusos, profanidades, e indecências que já houveram, e se podem introduzir, encarregamos muito a nossos Visitadores, e mais Ministros, que com particular cuidado nas Igrejas, Ermidas, Capellas, e lugares pios de nosso Arcebispado que visitarem, fação exame, se nas Sagradas Imagens, assim pintadas, como de vulto, ha algumas indecencias, erros, e abusos contra a verdade dos mysterios Divinos, ou nos vestidos, e composição exterior cousa contra a fórmula de direito, e nossas Constituições. E as que acharem mal, e indecentemente pintadas, ou envelhecidas, as fação tirar dos taes lugares apartados das sepulturas dos defunctos. E os retabulos das pintadas, sendo primeiro desfeito em pedaços, se queimarão em lugar secreto, e as cinzas se deitarão com agoa na pia baptismal, ou se enterrarão, como das Imagens fica dito.

A preocupação com as “imagens” foi constante, tanto quanto ao uso quanto às práticas devocionais. A forma como as *Constituições* se detém em tal assunto evidencia o lugar que o culto aos santos - na forma da representação do ausente - ocupa no catolicismo. Serge Gruzinski (2006) discute o valor político do uso da iconografia

cristã na colonização do México e sublinha o incentivo por parte do arcebispo do México, Alonso de Montúfar, ao culto à Virgem de Guadalupe. Dentre as estratégias do arcebispo estava a de fazer “vistas grossas” às “superstições” que pudessem haver no culto aos santos, em particular, à santa em questão. Aqui se revela um ponto crítico das determinações tridentinas que valiam para todo o catolicismo, ao passo que manifesta o caráter flexivo que há em toda normatização. O exemplo que vem da colônia espanhola é aplicável também à América Portuguesa, daí a preocupação renitente das Constituições com as “superstições” e as “profanidades”.

No Livro Quarto das *Constituições* (Título XX, nº 699) – Das santas imagens -, é possível encontrar um texto carregado de prescrições quanto ao uso da imagética católica. Acompanharemos, no primeiro momento, as ordens que tangenciam os lugares que devem ser ocupados por cada tipo de Imagem:

E no que toca a preferência dos lugares, que entre si devem ter nos Altares, declaramos, que sempre as Imagens de Christo nosso Senhor devem preceder a todas, e estar no melhor no lugar; e logo as da Virgem nossa Senhora; e depois a de S. Pedro Principe dos Apostolos; e que a do Patrão, e Titular da Igreja terá o primeiro, e melhor lugar, quando no mesmo Altar não estiverem Imagens de Christo nosso Senhor, ou da Virgem Nossa Senhora [...].

Transcrevemos abaixo o item 696, onde é possível depreender uma insistência, por parte da Igreja, através das normatizações presentes nas *Constituições*, em ratificar o ideal de santidade propugnado pelas hagiografias, a partir do século XIII, que enfocavam o exemplo de vida em detrimento de poderes miraculosos. A exortação eclesiástica aparece nos seguintes termos no Livro Quarto (Título XX, nº 696):

Manda o Sagrado Concílio Tridentino, que nas Igrejas se ponhão as Imagens de Christo Senhor Nosso, de sua sagrada Cruz, da Virgem Maria Nossa Senhora, e dos outros Santos, que estiverem Canonizados, ou Beatificados, e se pintem retabolos, ou se ponhão figuras dos mysterios, que obrou Cristo nosso Senhor em nossa Redempção, por quanto com ellas se confirma o povo fiel em os trazer á memória muitas vezes, e se lembrão dos beneficios, e mercês, que de sua mão recebo, e continuamente recebe, e se incita tambem, vendo as Imagens dos Santos, e seus milagres, a dar Graças a Deos Nosso Senhor, e aos imitar; e encarrega muito aos Bispos a particular diligencia; e cuidado que nisto devem ter, e tambem em procurar, que não haja nesta materia abusos, superstições, nem cousa alguma profana ou inhonesta.

Além de uma questão mais técnica a respeito do uso das imagens, é notória uma preocupação na fala dos agentes eclesiais no que toca aos limites entre o sagrado e o profano. O trecho das Constituições supracitado, ao chamar atenção para o “cuidado” que se deve ter com as “superstições” no campo das devoções, ou mesmo nos “abusos” que podem ocorrer em situações devocionais, demonstra o quão tênue era a linha que separava um culto condizente com os preceitos dogmáticos do catolicismo de um culto heterodoxo.

No item seguinte – 697 -, é interessante notar a vinculação que se faz entre “imagem” e o que ela “representa”. Vejamos:

Pelo que mandamos, que nas Igrejas, Capellas, ou Ermidas de nosso Arcebispado não haja em retabulo, Altar, ou fóra d'elle Imagem que não seja das sobreditas, e que sejam decentes, e se conformem com os mysterios, vida e originaes que **representão**. E mandamos, que as Imagens de vulto se fação daqui em diante de corpos inteiros, e ornados de maneira que se escusem vestidos, por ser assim mais conveniente, e decente. (grifo nosso).

Esta ênfase é sintomática de uma sociedade que via nas imagens dos santos mais do que exemplos de vida como queria a Igreja. Luís Mott (1996) aponta que, no período colonial, a apropriação de Santo Antônio foi bem distinta da que é vivenciada na atualidade, qual seja, a de santo casamenteiro e muito mais distante ainda das prescrições presentes nas *Constituições*. O santo foi correlacionado à figura do capitão-do-mato – elemento tão importante para a manutenção do sistema de escravização - e acreditava-se que ele trazia de volta os escravos fugitivos. O santo português foi, por diversas vezes, integrado aos exércitos tanto para combater a presença estrangeira em possessões portuguesas quanto para combater os quilombos dos negros prófugos, como foi o caso de Palmares. De modo nenhum estamos falando em sentido figurativo, o pesquisador Luís Mott (1996) aponta, inclusive, a veracidade do fato de ornarem o santo com insígnias militares e ele receber gratificações pecuniárias pelo trabalho desempenhado.

Esse estudo revela o quanto as devoções aos santos estavam vulneráveis a desvios da ortodoxia católica, não só em casos de aculturação, como é de supor, mas dentro da própria Instituição. As informações de Mott (1996, p.127) que seguem são bastante esclarecedoras:

Outros episódios registrados nos manuscritos do Santo Ofício de Lisboa dão conta de que a utilização de Santo Antônio como

recuperador de cativos ocupava importante espaço devocionário popular, descambando para certas manifestações religiosas consideradas pelos inquisidores como desrespeitosas, heterodoxas, quiza suspeitas de convivência com as forças infernais.

É nessa teia do que “pode” e do que “não pode” que se tece a urdidura do culto aos santos. Desse modo, Santo Antônio foi convertido em capitão-do-mato, o que leva a perceber a distância que separava a legislação eclesiástica – as *Constituições Primeiras* – do pulsar incessante da vida, carregado pelas premências de cunho afetivo-cultural, social, econômico e político. Boschi (1986, p. 59) afirma que:

[...] quem se debruça sobre a religiosidade colonial não pode ter como parâmetro as normas e os padrões do catolicismo doutrinal, ditado pela teologia e pelo direito canônico [...]. Ao contrário, o que aqui se vê é um *catolicismo popular* marcado pela precariedade da evangelização e pela hipertrofia das constelações devocional e protetora.

Destarte, se, por um lado, as *Constituições* apresentam o modelo de catolicismo pretendido pela Igreja, por outro, nos deixa entrever, pela vontade de normatização das condutas, as atitudes desviantes, afinal, as leis são sempre respostas a situações reais. Não se poderia falar em “superstições” se estas não fossem presentes no cotidiano dos fiéis.

1.3 A devoção a São Benedito, um santo negro

É interessante notar que, no conjunto das práticas adotadas pela Igreja Católica em terras bráslicas, esteve presente o incentivo à devoção a santos pretos pelo contingente populacional de pele também negra. Anderson José M. de Oliveira (2008) apresenta como tema central da sua pesquisa, 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.

Segundo Flexor (2001, p.80), “o século XVIII foi o período das confrarias que permitiam a participação dos fiéis nas fábricas e demais atividades da Igreja”. Caio Prado Júnior (2004) afirma que o século XVIII abriu-se com uma “revolução demográfica”. Esse aumento deveu-se, sobretudo, à extração de minérios preciosos na

capitania das Minas Gerais, fato que, sem dúvida, atraiu um maior contingente de reinóis, escravos, forros e libertos para tal região.

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 à situação social. Segundo Boschi (1986, p.03) para se entender a importância das irmandades leigas é preciso compreender as diferentes formas de ação dessas irmandades, que eram

[...] ao mesmo tempo força auxiliar, complementar e substituta da Igreja nessa ação, elas se propunham a facilitar a vida social, desenvolvendo inúmeras tarefas que, pelo menos em princípio, seriam da alçada do poder público.

As confrarias e irmandades que elegiam como oragos santos negros, aumentaram notadamente no século XVIII. No entanto, Boschi (1986, p.152) salienta que as associações não se fundamentavam somente nos sentimentos devocionais. Elas ocorriam atendendo à necessidade premente da coesão social, pois, as irmandades de negros “representavam também uma das poucas – se não a única – das formas de associação permitidas à população de cor no interior do mundo colonial”.

O fenômeno das confrarias que acometeu a capitania da Minas Gerais tem seu fundamento no modelo político-tributário implementado pelo Estado absolutista português. Boschi (1986) chama a atenção para o fato de a Coroa ter exercido severo controle na configuração da região mineradora. Controlou-se o fisco, proibiu-se a instalação de outras atividades que não a mineradora e vigiou-se o fluxo migratório. O clero não escapou dessa política de controle, pelo contrário, estes tiveram, inclusive, sua entrada e permanência na capitania limitada, pois, “sobre o clero ali existente pesava a acusação de ser revoltoso, ambicioso e simoníaco, além de refratário ao pagamento de impostos, atitude esta que estaria transmitindo à população” (BOSCHI, 1986, p.81).

A política restritiva incidu tanto sobre as ordens primeiras quanto as terceiras, talvez até mais sobre as últimas, haja vista, que tais ordens não se dobravam às autoridades régias nem eclesiásticas da colônia e nem mesmo do reino. Essas ordens religiosas somente se submetiam aos seus superiores, o que era visto pela Coroa portuguesa como uma afronta à sua política fiscal e à sua autoridade. Daí, a maior incidência da participação dos leigos na esfera religiosa com o aumento das irmandades e confrarias na região aurífera. Os fiéis eram instados a se organizarem com alguma autonomia em relação ao clero.

Os santos negros tiveram, notadamente, maior número de devotos entre os também negros. O culto a São Benedito, a Santa Ifigênia, Santo Elesbão e Nossa Senhora do Rosário florescem nessas associações com extrema força. Segundo Oliveira (2008), a do Rosário foi a primeira identificação devocional entre os ‘homens de cor’. Como afirma Boschi (1986, p. 26) “eram invocações dos negros não apenas pela afinidade epidérmica ou pela identidade de origem geográfica, mas, também, pela identidade com suas agruras”.

Fato esse que não se verificava por acaso. Por um lado, os negros tiveram um projeto de catequização estimulado pela Igreja, como já foi dito - em que se utilizava a história de vida desses santos para criar uma empatia e fornecer o modelo de “bom” cristão; e, por outro, havia 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.

Segundo Mario Sgarbossa (2003, p. 196), “São Benedito, o Mouro (1526-1589)-nascido em Messina, filho de negros, trabalhadores braçais, irmão leigo franciscano em Palermo, foi nomeado guardião do convento e mestre de noviços”⁶. Lembrado, sobretudo, pela sua humildade, depois da sua morte passa a ser considerado como um taumaturgo, que angaria devotos tanto em Portugal quanto no Brasil, antes mesmo da sua canonização, que só ocorreu no início do século XIX.

O *site* da Congregação dos Sagrados Estigmas de nosso Senhor Jesus Cristo narra a vida de São Benedito de forma bastante sucinta. Essa narrativa pauta a vida de Benedito na condescendência e na humildade. A sua passagem da vida secular para a regular é indicativa da relação que a sociedade manterá com esse santo. Segundo o texto do *site*⁷, o santo

tinha vinte e um anos quando foi insultado publicamente por causa de sua cor. A atitude digna e paciente que teve na ocasião não passou despercebida, e o líder de um grupo de eremitas franciscanos o convidou a fazer parte da comunidade. Benedito aceitou o convite, e, com o tempo, passou a ser o seu novo líder.

⁶ A obra de Mario Sgarbossa, que tem como título *Os santos e os beatos da Igreja do Ocidente e do Oriente: com uma antologia de escritos espirituais* (2003) traz somente esse verbete sobre São Benedito; para Nossa Senhora de Lourdes, representação mariana pela qual São Benedito fora trocado, curiosamente em Encruzilhada, foi dedicada uma página inteira.

⁷ Disponível em: <http://www.estigmatinos.com.br/s-bened.htm>. Acessado em: 11/11/2011.

O texto demonstra o ultraje sofrido por Benedito, no entanto, o que merece consideração é sua atitude de indiferença. Foi o comportamento condescendente que fez com que ele merecesse ser convidado a participar da religião do branco. Isso se explica, sobretudo, pelo fato de a Europa ter sido a sociedade que inaugurou um novo modelo de escravização, como foi a do Período Moderno, que, ao entrelaçar a circunstancialidade de estar escravo à cor negra, gerou, para uma coletividade – aqui inclui a sucessão geracional - o estigma da inferioridade. Como afirma Barros (2009, p.37):

[...] a proposta do moderno sistema escravocrata implantado pelos europeus na América, a partir da força africana de trabalho, encontra-se fundamentalmente organizada em torno de um modo ainda mais radical de enxergar a diferença. A ‘racialização da escravidão’, nesta nova ótica que será a moderna, implica que a escravidão possa ser vista como uma diferença coletiva. Não seriam certos indivíduos de natureza humana deficiente, como propunha Aristóteles, que deveriam estar destinados à escravidão, mas sim um grupo humano específico, que traria na cor da pele os sinais de uma inferioridade da alma.

Outro caráter que está associado a Benedito é o fato de ele ter sido cozinheiro, o que lhe rende efetivamente o título de “padroeiro dos cozinheiros”. Na divisão de trabalho operada no período escravagista moderno, os trabalhos manuais eram reservados aos “menos honrados”⁸ ao passo que o intelectual estava restrito ao mundo dos brancos, com raras exceções. Somando o fato de Benedito ter permanecido analfabeto durante toda a sua vida, não obstante ter sido considerado um homem de grande sabedoria, a sua hagiografia atendia deveras às necessidades dos senhores brancos para a “catequização” dos seus escravos. Deduz-se que a memória que São Benedito evoca está, irremediavelmente, ligada à história do negro escravizado.

Falar de datas precisas acerca de fenômenos culturais chega a ser descabido, todavia, Bastide (1985), 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 era intenso, devido à rentabilidade que a venda de escravos possibilitava.

Oliveira (2008) demonstra que, assim como os carmelitas utilizaram a hagiografia de Santo Elesbão e Santa Efigênia na empreitada de catequizar os negros,

⁸ Na concepção colonial os homens se classificaram em: “honrados”, “sem honra” e “desonrados” (aqueles que perderam a honra). Considerava-se que os negros já nasciam sem honra, sendo considerados “coisas”.

do mesmo modo procederam os franciscanos com a hagiografia de São Benedito. A obra intitulada *Flor peregrina por Preta, o Nova Maravilha da Graça, descoberta na prodigiosa vida do Beato Benedito de S. Filadelfo. Religioso leigo da Província Reformada da Sicília, da mais estreita observância da religião Seráfica*, foi escrita por Frei Apolinário da Conceição, sendo que sua publicação ocorreu no mesmo ano em que foi escrita, 1744. O intuito de tal obra era gerar o sentimento da empatia, facilitando, assim, o processo da catequização.

O cerne do culto a São Benedito reside, exatamente, na cor. No prefácio da obra Casa Grande e Senzala, Gilberto Freyre (1999, p.59) desnuda uma situação inusitada, mas que demonstra bem o preconceito para com o santo. Nas palavras do autor:

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.

O *status* de santo não conseguiu isentá-lo da subalternidade tida como inerente ao negro, sendo o roubo, naquele caso, justificável, afinal Benedito é preto⁹. Assim, 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, por serem descendentes de Cam, poderiam ser escravizados pelos brancos. O castigo da escravização para a descendência camita, nesse caso, ainda funcionava como uma benesse oferecida ao negro pelo branco, pois, somente pela escravidão o negro poderia ser redimido. No século XIX, outro fator será decisivo quanto ao rumo que a devoção a esse santo tomará - a reforma ultramontana (1844 -1926) do catolicismo.

Segundo Vieira (2007), o período em que Pombal ocupou o cargo de Primeiro Ministro da Metrópole portuguesa marca uma ruptura na relação entre Santa Sé e Estado português, que influenciou de forma irremediável a situação do catolicismo em terras colonizadas por portugueses. No Brasil, tal tensão chegou ao seu auge nos idos do século XIX. Vieira (2007, p. 19) qualifica o Marquês de Pombal como “um personagem destinado a levar o intervencionismo do Estado na vida interna da Igreja ao seu apogeu”. Ademais, os ideais iluministas propugnados por Pombal favoreceram atitudes

⁹ No capítulo III discutimos tal construção ideológica de forma mais pormenorizada.

anticlericais irreversíveis, mesmo no reinado de D. Maria I e na Regência de D. João VI.

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. O brasileiro Scott Mainwaring (2004, p.42) afirma que:

[...] Durante a segunda metade do século XIX, Roma se esforçou para adquirir maior controle sobre as Igrejas nacionais. No Brasil, fez pressão para que houvesse um catolicismo mais oficial e ‘aceitável’. Sentindo-se ameaçado, o Vaticano passou a promover uma presença católica mais marcante dentro da sociedade [...] D. Pedro II, influenciado pelo anticlericalismo dos círculos liberais do século XIX, recusou-se a se sujeitar aos bispos ativistas.

O processo de reforma por que passou a Igreja Católica a partir do pontificado de Pio IX (1846 – 1878) trazia em seu bojo reações às idéias liberais e ao anticlericalismo que daí redundava, e ao movimento de secularização da sociedade. Ítalo Santirocchi (2010, p. 195) resume os princípios que motivaram a reforma nos seguintes termos:

[...] esforço pelo fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; reafirmação da escolástica; restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); e definição dos ‘perigos’ que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais), culminando na condenação destes por meio da Encíclica *Quanto cura* e o ‘Sílabo dos Erros’.

Essa reforma levou a uma maior centralização da Igreja em torno do Sumo Pontífice, o que poderíamos chamar, como Ítalo Santirocchi (2010), de reação de “auto-consciência” da Igreja Católica¹⁰. A querela entre a Santa Sé e a sociedade laicizada e anticlerical, em alguns lugares, transformou-se em embates violentos, como fora o caso da Itália, que pretendia uma Igreja nacionalizada, e da Guatemala, na América Latina (SANTIROCCHI, 2010). No Brasil, o ponto culminante foi a prisão de Dom Vital e de Dom Antônio de Macedo Costa, em 1873. No geral, o embate foi travado muito mais no campo ideológico e nas instâncias legislativas, mormente entre maçons e clericalistas,

¹⁰ Que no Brasil redundava na Reação Católica.

ou mesmo, com o próprio clero, quando segmentos destes ocupavam cargos políticos, pois, a reforma ultramontana limitou tal envolvimento (VIEIRA, 2007).

No Brasil, a proeminência do poder régio sobre o clero chegava a graus de insatisfação antes impensáveis. O direito de beneplácito foi o ponto nodal dos intentos reformadores. Tal direito chocava visivelmente com a principal diretriz do Concílio Vaticano I (1869 – 1870) – a infalibilidade papal (SANTIROCCHI, 2010).

A professora Maria Aparecida Junqueira Veiga Gaeta (1997, p.03), a partir do estudo do catolicismo nos finais do século XIX e início do XX, desvela um confronto entre o catolicismo – caracterizado pela autora como “romanizador¹¹” - 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 e fechando-se em si mesma, mas que, de modo algum, como salienta Santirocchi (2010), foi um movimento verticalizado, em que Roma ditava as ordens e as igrejas locais obedeciam, ao contrário, foi o apoio destas que sustentou o movimento. Como afirma Santirocchi (2010, p. 197):

Segundo a opinião de muitos estudiosos, esse contexto reforçou, ao interno da Igreja, uma tendência a se autoconsiderar uma ‘fortaleza assediada’, fechando-se ao ‘mundo moderno’, o que encontrou sua máxima expressão no *Syllabus* de 1864. Entretanto, desde 1850, em todos os países as teorias papais haviam consolidado tanto no direito canônico quanto na teologia. Isso não aconteceu sem intervenções coerentes e miradas por parte de Roma, sobretudo por meio dos seus Núncios. Porém, se tratou de uma evolução que foi intensamente sustentada pelas igrejas locais, por meio de suas necessidades e esforços, com algumas características próprias nos vários países e dioceses.

¹¹ O termo está aspadado pelo fato de ser um termo que Gaeta se utiliza e estarmos apresentando o pensamento da referida autora. Salientamos, no entanto, que utilizaremos “ultramontanismo” para nos referirmos ao processo de reforma pelo qual passou a Igreja, na segunda metade do século XIX. Para uma discussão aprofundada ver: SANTIROCCHI, Ítalo.

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, o qual buscava de um modelo de espiritualidade que os bispos reformadores pretenderam implantar, que buscava uma maior aproximação com o modelo tridentino.

Se, no plano político-institucional, o objetivo era a autonomia episcopal, no plano da espiritualidade pretendia-se a uniformização do catolicismo em torno dos dogmas doutrinários e dos sacramentos. Vieira (2007, p. 178) afirma que, “paralela à luta pela ‘purificação dos costumes do clero’, toda uma série de iniciativas foi tomada para disciplinar a piedade popular, considerada igualmente ‘mundana’”. As ações dos eclesiásticos ultramontanos visavam enfraquecer as devoções domésticas, as manifestações festivas da fé, que, em última instância, passaram a ser consideradas como um modelo devocional distante da “sã doutrina”, como afirma Vieira.

Santirocchi (2010), citando Luciano Dutra, afirma que não se pode assentir com a noção de que a reforma católica de finais do século XIX, no Brasil, visou a extirpação dos caracteres populares nas práticas devocionais, pois, segundo os autores, ainda hoje sobrevivem as congadas, as romarias, os leilões, as procissões, as devoções aos santos e etc.. Entretanto, não se pode olvidar que, em paralelo à busca de uma espiritualidade mais centrada na ritualística sacramental, a própria referência de civilidade do período histórico em questão estava pautada no modelo do Velho Mundo. Os sujeitos históricos, de modo nenhum saem intocados do contexto que lhes circunda. A assertiva de Vieira (2007, p.505) elucida bastante a questão: “[...] numa época em que bom gosto e refinamento eram necessariamente europeus, a europeização da Igreja parecia encarnar sob medida o ideal da cultura padrão.”

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 reforma criou um clima bastante tenso, pois, afinal o catolicismo que vingara na colônia sempre fora uma religião, na prática, à margem dos cânones católicos e da própria liturgia.

Bastide (1985, p.476), ao analisar essas transformações que começaram ser gestadas dentro do catolicismo, fala das mudanças dentro da própria composição do clero – uma vez que, 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 saiu 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 elucidado por 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 denuncia 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 conseguiu isentá-lo da subalternidade, tida como inata às pessoas de pele negra.

1.4 Maria, a *Théotokos*

O Concílio de Éfeso (431) pôs fim à querela entre Nestório e São Cirilo, quando o primeiro defendia a existência de duas naturezas em Cristo, uma divina e outra humana; e o segundo defendia uma harmonia entre as duas. Jesus era, ao mesmo tempo, homem e Deus. A última asserção saiu vencedora e tornou-se um dogma do catolicismo. Foi ainda nesse concílio, conforme Boyer (2000), que Maria foi declarada a mãe de Deus – *Théotokos*. Foi Ela, nas suas diversas manifestações, ou melhor, nas reinvenções que lhe imputaram, segundo as vicissitudes de tempo e espaço, quem tornou-se, ao lado de Jesus, um ícone do catolicismo. É cabível dizer, ainda, que, são as diferentes invocações marianas que atraem milhares de peregrinos cotidianamente aos seus santuários. Em muitos casos, as manifestações de fé na Virgem, excedem os limites de devoção propostos pelos concílios católicos, como por exemplo, o de Trento, ocorrido há quase cinco séculos.

Clodovis Boff (2006) alude a três questões que alimentaram a importância dada à Virgem Maria dentro da cristandade. A primeira questão está ligada à proeminência que ela ocupa no próprio cristianismo. Para o autor seria uma “grandeza teológica”, manifesta em seus títulos de excelência, como por exemplo: a cheia de graça, a bendita entre as mulheres, a bem-aventurada, a mãe de Deus. No entanto, a “grandeza teológica” não existe sem estar agregada ao dogma. Maria só se tornou a mãe de Deus, quando a figura de Jesus tornou-se o próprio Deus.

A segunda questão é uma questão antropológica, pois cada invocação de grupos específicos funcionaria como auto-retratos da sociedade. Como afirma Boff (2006, p.287):

[...] seria, na teoria de C. G. Jung, um mito, ou melhor, um arquétipo. Sobre Ela ter-se-iam transvasado os conteúdos mais sublimes do inconsciente humano. N’Ela, em particular, ter-se-iam projetado as imagens ligadas ao arquétipo da Grande Mãe, a que protege de todos os perigos. Daí a sobrecarga afetiva e numinosa das imagens de Maria como a misericordiosa, a Protetora, a Advogada, a Rainha e mesmo a Guerreira – todas imagens que correspondem a desejos profundos da alma humana.

A terceira questão não pode ser desligada da segunda, pois Maria seria a substituta - apesar de aqui não ser mais uma figura mitológica e sim histórica -, das deusas protetoras das cidades antigas. As funções sociais de protetoras desempenhadas pelas ‘deusas virgens’, no processo da cristandade fundiram-se em uma só, que passou a ser uma função imputada à Virgem Maria. “A sempre Virgem Mãe de Deus era para Constantinopla, Siena ou Reino da França o que Ishtar era para Babilônia, Palas para Atenas, Artemísia para Éfeso e Rhea para a antiga Bizâncio” (BOFF, 2006). Característica ainda da Grande mãe arquetípica que, em suas caracterizações, corresponde aos anseios humanos.

Ainda nessa linha, Boyer (2000) aproxima o culto mariano ao arquétipo feminino da maternidade, da fecundidade, e, por isso, compara a Virgem Cristã com as deusas pagãs, e evoca a continuidade dos locais de culto. Maria, segundo Boyer, ocupou os espaços das divindades femininas dos pagãos. Embora, saliente que os cristãos “despojaram Maria de todos os traços destruidores, perversos ou sexuais ligados às antigas divindades. Criaram um ser apagado e passivo [...]” (BOYER, 2000, p.13).

A maternidade é o ponto nodal do culto mariano. Isso fica patente em sociedades fundamentadas no patriarcalismo. A “Maria-mãe” faz emergir a figura protetora, doméstica, afetiva. Como afirma Boff (2006, p. 288):

A função protetiva tem um caráter tipicamente materno, enquanto a mãe é cuidado e guarda da vida. As circunstâncias que impelem a implorar o socorro de Maria são ligadas a graves crises sociais, como guerras, pestes, inundações etc., ocasiões em que o povo sente particularmente necessidade de ajuda e proteção, e quando, por assim dizer, é natural voltar-se para a mãe.

A ativação do arquétipo da maternidade se contrapõe ainda aos valores identificados ao mundo masculino, pautado na racionalidade instrumental. As representações, não só imagéticas como foi ressaltado por Boyer, mas também, psicológicas, deixa evidente o caráter passivo, benevolente que envolve a ritualística mariana. Boff (2006) atrela a esse viés a pouca aproximação entre lutas sociais e a devoção mariana. É de se notar, entretanto, que o Documento de *Puebla* marca um corte nessa interpretação da figura de Maria. O Documento intenta aproximar a Mãe de Deus à pauta das disputas entre grupos sociais.

Entender o que Maria representou para a cristandade e, de forma axiomática, continua significativa para o cristianismo, fornece subsídios para se compreender porque Nossa Senhora de Lourdes foi escolhida como padroeira da cidade de Encruzilhada em detrimento de São Benedito, e mais, como a troca, que não é bem aceita pela comunidade, não chega a ser desfeita.

1.4.1 Nossa Senhora de Lourdes: uma representação da *Théotokos*

A aparição mariana da cidade de Lourdes, ocorrida em 1858, apresentou-se à menina Bernadette como a “Imaculada Conceição” (SGARBOSSA, 2003). Provém daí o título que lhe fora imputado, primeiro por devotos, depois pelo Vaticano, de “Nossa Senhora”. A Imaculada de Lourdes tornou-se uma *Théotokos* para o catolicismo. Sua importância para os católicos está assentada na centralidade que a figura de Maria ocupa, historicamente, dentro da Religião Católica, desde a cristandade até a atualidade.

Para Sgarbossa, Nossa Senhora de Lourdes é uma das aparições da Virgem mais popular dentro da piedade mariana. Eis o que afirma Sgarbossa (2003, p. 91-92):

Todas - ou quase todas – as paróquias da terra conservam uma reprodução da gruta de Lourdes. A festa de Nossa senhora de Lourdes – no dia 11 de fevereiro – é celebrada pela liturgia católica; nenhuma outra aparição da Virgem recebeu semelhante acolhida na vida da Igreja universal e no coração dos homens.

Boyer (2000) traz informações acerca da peregrinação ao santuário de Lourdes que coadunam com a afirmação de Sgarbossa. Boyer (2000, p.104) ao tratar das aparições dos tempos modernos, afirma que “[...] a Virgem de Lourdes é certamente a mais célebre. Ela atrai cerca de cinco milhões de peregrinos, muitos dos quais enfermos [...]. Os peregrinos bebem a água da fonte que Bernadette encontrou, nela se banham, desfilam dia e noite com tochas, segundo um ritual muito preciso”.

É de suma importância notar que o dogma da Imaculada Conceição¹² fora instituído em 1854 pelo papa Pio IX, portanto, antecede à aparição da cidade de Lourdes somente em quatro anos. Cem anos depois o dogma da Assunção¹³ fora instituído. Entre a instituição de um e outro as aparições na Europa pulularam, dando ensejo à construção de suntuosos santuários (BOYER, 2000). Interessa, sobretudo, refletir acerca do período histórico da instituição dos dogmas e das aparições marianas. A Igreja Católica estava em plena luta contra as forças da “modernidade”. Os princípios do liberalismo carcomiam os fundamentos da religião oportunizando os ideais de laicizar a sociedade.

Boff assinala a tendência de a Virgem aparecer para os seus fiéis em tempos de crises. Dentre outros tantos exemplos, destacamos a aparição de Lourdes. Segundo Boff (2006, p. 595), esta aparição foi

[...] precedida pela aventura militar da guerra da Criméia (1854-1856) por obra do autoritário Imperador Napoleão III. Contudo, o contexto maior é o grande conflito que opôs o papado e a catolicidade em geral à filosofia das luzes, que dominava o cenário cultural europeu, com seu culto à razão e à ciência.

¹² Instituído em 8 de Dezembro de 1854, pelo papa Pio IX, o dogma da Imaculada Conceição define que Maria foi concebida sem “mácula”, ou seja, livre do pecado original que acomete a todos os seres humanos. E ainda que Ela viveu toda a vida sem pecado, pois ela estava cheia da graça divina, só assim, ela pôde dar a luz ao Deus-filho.

¹³ Instituído em 1º de Novembro de 1950, pelo papa Pio XII, o dogma da Assunção revela que Maria subiu aos céus em corpo e alma, em caráter de exceção, por ela ser a mãe de Deus, sendo que, toda a sua vida já foi uma exceção. Ela foi concebida sem pecado, permaneceu virgem por toda a sua vida, mesmo tendo sido mãe, e foi elevada à glória eterna sem ter que entregar o corpo ao chão para esperar a nova vinda do Cristo para, ou ser encaminhado ao céu e viver a glória eterna, ou ser condenado eternamente à danação, segundo a crença católica.

A Europa, berço da cristandade, estava sendo sacudida por revoluções e convulsões sociais desde o século XVIII, no entanto, o século XIX marcou o ponto de inflexão na história da humanidade. Hobsbawm (1996) caracteriza a segunda metade do século XIX, como sendo o período do triunfo global do capitalismo. A hegemonia do capital, apontado pelo historiador, pressupõe mudanças em todas as esferas da vida do homem. Ciência, religião, política e filosofia passaram por reestruturações, em que os velhos alicerces que fundamentavam uma época, ainda tributária do medievo, perderam a legitimidade. A tradição passou a ser vista como um mal a ser combatido. Nesse contexto, a religião era um mal por excelência.

Maria, nos séculos XIX e XX, exerce um papel importantíssimo para o catolicismo. A “Mãe-protetora” vai se fazer presente na história para evitar que os seus filhos se percam nos “erros dos tempos modernos”. Esse é, para a Igreja Católica, o papel desempenhado pela Imaculada Conceição. Boff (2006, p.111) assinala esse uso da figura mariana pelo catolicismo. Nas palavras do autor:

[...] para os papas dos dois últimos séculos, especificamente desde Gregório XXI, Maria tem e continua tendo uma importante dimensão pública. Eles a invocam como paládio da Igreja, ameaçada pelo ‘mundo moderno’ e mais especificamente pelas forças do laicismo sob suas várias formas: racionalismo, liberalismo, ateísmo, secularismo, materialismo.

É, portanto, perceptível a centralidade do culto mariano para toda a comunidade católica. Na América Latina, até mais que na Europa, a presença da Virgem Maria está impregnada na devoção popular e no próprio cotidiano das pessoas. São nomes de cidades, nomes de pessoas, santuários imponentes e presença constante na linguagem, no caso do Brasil: Ave-Maria!, Nossa Senhora!, Virgem Santa! etc. (BOFF, 1995; 2006). O México é o grande exemplo do prestígio gozado por Maria. A aparição Guadalupana propiciou para este país uma conformação identitária.

No Brasil, Nossa Senhora Aparecida não tem a mesma projeção que a Virgem de Guadalupe. A Virgem negra, não obstante refletir um sentimento de inclusão da população negra ao universo católico, não chega a agregar toda a população brasileira sob uma devoção comum. Boff (1995) alude ao fato de Nossa Senhora Aparecida exercer hegemonia somente no eixo Centro-Sul do Brasil. Na região Norte-Nordeste a Virgem negra concorre com outros motivos devocionais, “conhecidos sob diversos nomes: Senhor do Bonfim, Conceição da Praia, Bom Jesus da Lapa (Bahia), São

Francisco do Canindé (Ceará), o círio de Nazaré, em Belém (Pará), Divino Padre Eterno, em Trindade (Goiás), etc.” (BOFF, 1995, p. 30). As bases sócio-econômicas e culturais, ou seja, a experiência histórica de cada região tendem a definir a devoção dos grupos sociais, não resta dúvida.

A despeito de a padroeira da nação não ser uma figura devocional que unifique a coletividade, a variedade das representações marianas faz-se presente em todo o país. O Brasil é herdeiro da devoção mariana portuguesa. Boff (1995, p.09) afirma que “[...] A figura de Maria contribuiu historicamente para a construção daquela nação e para sua coesão interna, e inspirou as suas maiores empresas políticas, como as guerras contra mouros e as grandes descobertas marítimas”.

Marcelo Augusto Mallman (2008) assinala a variedade das representações marianas e define três tipos de títulos que exaltam Maria: os litúrgicos, os históricos e os populares. Nossa Senhora de Lourdes, segundo essa concepção, seria um título litúrgico, pois provém da ritualística católica (MALLMAN, 2008, p. 145).

As insígnias que compõem a estatuária de Nossa Senhora de Lourdes revelam o grau de dignidade imputado à sua figura junto à corte celeste. Mallman (2008, p.151) desvela os significados presentes na imagem da virgem de Lourdes nas seguintes palavras:

Nesta representação de Nossa Senhora a aura que aparece sob a forma de uma coroa de raios de luz que envolvem a cabeça da Maria Santíssima é símbolo da divindade e da grandeza. O manto que cobre-lhe o corpo representa a proteção divina. Com o ato de juntar as mãos, Maria simboliza a oração. Como em todas as suas aparições, a Virgem Maria pedia para que as pessoas rezassem pelas almas doentes, ou seja, para as pessoas de pouca fé. Este ato passou a ser característico das imagens de Nossa Senhora.

Um elemento importante de se aperceber na visão que Bernadette teve da Imaculada é acerca do objeto que Ela traz na mão, o “Rosário”. As mãos juntas com o rosário pendido conotam o sentido da oração, mas não é uma oração qualquer, afinal, a única religião que reza o rosário é o catolicismo. Se a mãe de Deus aparece com tal insígnia, significa que ela está ratificando a legitimidade do catolicismo, especialmente contra os “erros da modernidade”. A Igreja Católica, ao sancionar o culto a esta invocação, maneja muito bem a memória social em torno da oração do terço¹⁴.

¹⁴ As contas do Rosário determinam a quantidade de “ave-marias” a serem rezadas, intercaladas de “pai-nossos”. Também, a ave-maria é uma oração de saudação e súplica a Maria.

Leão XIII - consagrado como papa em 1878, ficou no controle da Igreja até 1903 - foi considerado o “Papa do Rosário”. A aparição da Virgem de Lourdes tinha apenas vinte anos, quando da assunção de Leão XIII ao pontificado. Boff (2006, p.115) afirma que:

Em sua primeira encíclica, *Supremi apostolatus* (1º/9/1883), dedicada justamente ao Rosário, Leão XIII afirma ver nesta devoção um ‘remédio’ eficaz contra as ‘calamidades da época’ e contra os ataques de um ‘século extraviado’, ataques esses dirigidos à Igreja e à ordem social. O Papa lembra que o Rosário já servira de ‘poderosa máquina de guerra’ contra os albigenses e contra os turcos. Essa máquina, segundo ele, precisa agora ser usada na luta contra os ‘males da época’.

É manifesto o uso ideológico feito pela alta hierarquia católica da potencialidade da Virgem e do Rosário, concomitantemente, em um combate um tanto reacionário, em que o *status* da Igreja Católica deveria ser mantido. Com Nossa Senhora de Lourdes o Rosário volta à cena nessa luta, em que o catolicismo tentava debelar as mudanças sociais que o processo de sedimentação do capitalismo impunha. Os privilégios eclesiásticos foram combatidos com muita veemência. Uma destas manifestações fora a laicização dos Estados. A Igreja sentiu-se ameaçada com a perda do seu braço forte. A Ciência e a Filosofia, cada vez mais, decretavam a morte de Deus. O catolicismo reagiu utilizando a Virgem como *Auxilium christianorum*.

CAPÍTULO II - O BRANQUEAMENTO COMO PROJETO: DOS JESUÍTAS ÀS TEORIAS RACIALISTAS

Barros (2009) afirma que não se nasce ‘negro’ ou ‘branco’. Aprende-se a sê-los. Essa assertiva de Barros remete para uma construção social da cor, em que o dado biológico “em si” não é o regulador das práticas e percepções que ora geram critérios de solidariedade ora de exclusões entre indivíduos ou, em uma perspectiva mais ampla, entre grupos sociais. A biologia contemporânea atribui à maior ou menor pigmentação da pele uma quantidade irrisória de genes, de quatro a seis, de um montante de 35 mil que compõe o genoma humano (BARROS, 2009). É uma constatação como esta que faz com que a centralidade que outrora ocupava a discussão da existência de “raças”, no interior da espécie humana, tenha perdido o sentido.

Demétrio Magnoli (2009) discute a emergência da categoria “raça” no mundo ocidental e desvela situações em que os direitos individuais foram suplantados em nome da noção de “raça pura”, como o Holocausto e o *apartheid*, eventos que marcam a contemporaneidade. Segundo Magnoli (2009, p. 21),

[...] as primeiras tentativas de colocar ordem na humanidade, classificando-a em raças, datam do final do século XVII. Cem anos mais tarde, partindo de análises craniométricas, o médico alemão Johann Friederich Blumenbach propôs uma divisão dos seres humanos nas raças caucasóides (branca), mongolóide (amarela), malaia (marron), etiópica (negra) e americana (vermelha). [...]

Mais um século se passou até que o tema da classificação racial derivasse para apreciações que conectavam Biologia e História. Nos tempos de Charles Darwin, tornara-se usual hierarquizar as raças humanas em função de suas capacidades intelectuais e explicar as realizações culturais e econômicas dos povos a partir de potencialidades raciais.

A fala de Magnoli demonstra como a racialização dos seres humanos é um fenômeno recente na história ocidental. O que, por sua vez, não descarta o fato de a humanidade, ao longo da sua história, classificar tudo o que lhe rodeia. Classificações, como afirma Magnoli, “obedecem regras, mas sempre envolvem uma pitada de subjetividade” (2009, p.20), pois, segundo Bourdieu (2009, p.12), “a classe dominante é o lugar de uma luta pela hierarquia dos princípios de hierarquização: as frações dominantes, cujo poder assenta no poder econômico, têm em vista impor a legitimidade da sua dominação”.

Maio e Santos (2010) contextualizam o pensamento do anatomista supracitado – Blumenbach -, situando-o no período de colonização do Novo Mundo. Como assinala Maio e Santos (2010, p.19),

[...] a influente classificação de Blumenbach e as muitas outras propostas que se seguiram estiveram associadas ao encontro dos colonizadores com povos com características físicas e tradições socioculturais próprias em várias partes do mundo. Já nesse período, estavam imiscuídas nas classificações raciais noções de hierarquia, o que teve papel fundamental na justificação das práticas de dominação colonial.

É lícito, portanto, associar a construção da idéia de raça à própria construção da alteridade pelo europeu. Baumann (1992) observa que os cristãos europeus do medievo enxergavam o “outro” sempre na perspectiva do extremo. O lugar de referência era o seu “mundo”, a sua cultura, a sua religiosidade. O “outro” era percebido pela “diferença” em proporções agudas, “[...] possui riquezas fabulosas, beleza extraordinária, feiúra pavorosa ou dotes sobrenaturais. É anjo, demônio, monstro, cinocéfalo, mandrágora ou, simplesmente, índio”¹⁵ (1992, p.66-67). É dessa ambiência que o Período Moderno é tributário, e, ainda que o espírito científico e a imprensa tenham galgado novos espaços, as continuidades entre um e outro período superam as parcas rupturas.

Noções de “igualdade” e “diferença” passam a serem confrontadas no universo mental do europeu, e, em última instância, determinam práticas. Todorov (2003) analisa como essas duas categorias foram articuladas no encontro do espanhol com os nativos da Mesoamérica. Para Todorov, os europeus ora percebiam o “outro” pelo viés da “igualdade” em sua condição de humanos, ora o percebiam pelo viés da “diferença”, que se manifestava na dicotomia superior/inferior. Todorov assevera que, em ambas as circunstâncias, os nativos tinham a sua humanidade reduzida à insignificância em relação aos valores europeus.

No primeiro caso, os indígenas são vistos como idênticos a si mesmo, o que concorre para práticas assimilacionistas, já que há uma projeção de valores. No segundo caso, indiscutivelmente, os nativos foram percebidos como seres inferiores. Nesse sentido, o “outro” não era visto como um ser humano em sua plenitude, o que o

¹⁵ A viagem de Colombo, como atestam os documentos que dão conta dos preparativos e os próprios relatos da viagem, elucida o quanto a travessia do Oceano Atlântico esteve envolta em símbolos e superstições. E mais, o quanto a religião ainda se impunha como a fonte de buscas de significados e explicações.

caracteriza é a falta, comparativamente aos europeus. “Estas duas figuras básicas da experiência da alteridade baseiam-se no egocentrismo, na identificação de seus próprios valores com os valores em geral, de seu ‘eu’ com o universo; na convicção de que o mundo é um”, conclui Todorov (2003, p.58-59).

2.1 A escravização e o negro

A escravização de seres humanos não é um dado recente e tampouco inédito na história da humanidade, até o século XVI. Pelo contrário, várias sociedades em diferentes tempos históricos conviveram com essa situação. Cada uma com as suas especificidades. Nenhum modelo, no entanto, chegou a ter a dimensão da escravidão moderna. Barros (2009) apresenta uma distinção conceitual entre “igualdade”, “desigualdade” e “diferença” bastante pertinente às nossas pretensões no que toca ao entrelaçamento do que se entendeu por “escravo” na sua relação com a idéia de “negro” no período da escravidão negra das Américas. Compreender a apropriação de tais conceitos pelos sujeitos históricos daquele período ajuda na compreensão da memória social construída em torno do negro que ainda perpassa a sociedade brasileira.

“Igualdade x diferença” refere-se a contrariedades ou modalidades de ser. Como afirma Barros (2009, p.21) “[...] as diferenças são inerentes ao mundo humano – para não falar do mundo natural. De modo geral, a ocorrência de diferenças de toda a ordem não pode ser evitada através da ação humana”. No sentido oposto, “Igualdade x desigualdade” está no campo da circunstancialidade, portanto, algo reversível. Desse modo, a cor da pele que se constitui em uma “diferença” fora tomada como uma “desigualdade” pelos europeus, tão logo transmutada em inferioridade. O negro foi considerado um ser inferior e é esta construção ideológica do homem branco, europeu, que alimenta a memória brasileira. Na outra ponta conceitual, encontra-se a liberdade e a escravidão. Estar livre ou escravo é um estado circunstancial, que corresponde ao eixo “Igualdade – Desigualdade”. No caso da escravidão moderna, a situação de desigualdade – a escravidão - associada à cor negra tornou-se uma situação de “diferença”, que, como já foi assinalado, remete a questões inatas do ser.

Um dos aspectos mais relevantes da construção social da idéia de negro nos primeiros momentos do encontro entre o europeu e o africano foi a subsunção da multiplicidade étnica na caracterização monística do “ser negro”. Se nos séculos XV e XVI, a noção de “raça” não havia ainda sido tomada como um dado ontológico,

respaldada pelo cientificismo, a idéia de “negro” para os habitantes da África subsaariana já figurava como uma categoria totalizante que indiferenciava a diversidade étnica que habitava aquele espaço, conjuntamente às suas redes de solidariedades, bem como de conflitos (MATTOSO, 1982; BARROS, 2009).

Baumann (1992) discute a proeminência que as concepções religiosas ocupavam no modo como o europeu compreendia o Novo Mundo. Para elucidar quanto ao grau de simbiose entre “mundo terreno” e o “outro mundo” no imaginário europeu, a autora utiliza de três modelos cartográficos usados durante toda a Idade Média e que permaneceu até o século XVI.

A respeito dos mapas produzidos no período medieval, a autora (BAUMANN, 1992, p.65) esclarece que,

designados, muito apropriadamente, como *Imago Mundi*, esses mapas têm um caráter universalizante, cuja concepção expressa as teorias filosóficas, teológicas e cosmográficas do medievo cristão, permanecendo durante séculos sob influências religiosas, doutrinárias e abstratas (notadamente a escolástica).

A afirmação de Baumann elucidada as bases em que estava assentado o homem medieval e que a Idade Moderna não conseguiu romper. Importa refletir acerca da representação do espaço para o homem de tal período e, ao mesmo tempo, identificar as categorias mentais que possibilitavam representar o “mundo”. Nesse trânsito constante do mundo material com o sobrenatural é, no limite, vislumbrar o modo como a alteridade era pensada, segundo a lógica da criação divina. Assim, o universo simbólico-religioso forneceu os elementos tanto para “conhecer” como para dominar o “outro”, como bem mostra a colonização do continente americano e o tráfico negreiro.

Apesar de Baumann descrever as características dos três modelos, transcreveremos aqui somente a caracterização do primeiro modelo, pelo fato de este implicar, diretamente, na construção teórico-ideológica do que se entenderá por “negro” até pelo menos o início do século XVIII. A descrição de Baumann (1992, p.63) dá-se nos seguintes termos:

O primeiro grupo de mapas, denominado ‘ecumênico’ ou ‘T/O’, expressa de forma sintética uma coesão entre o ‘outro mundo’ e o mundo terreno; espelha em sua forma circular como um disco, a perfeição de Deus e também a forma do universo, do qual, é o centro. Dentro do círculo estão os três continentes conhecidos, circundados pelo oceano e, de acordo com as Sagradas Escrituras, distribuídos pelos filhos de Noé (Ásia para Sem, Europa para Jafet e a África para

Cam, o filho maldito); as linhas do ‘T’ funcionam como limite (ao mesmo tempo que insinuam o símbolo cristão, a cruz): o traço vertical indica o mar Mediterrâneo, e os horizontais, respectivamente, o Nilo e o Don.

Como qualquer representação cartográfica, o modelo “T/O” delata a visão de mundo de quem o construiu. Nesse caso, os símbolos cristãos ocupam lugar central. No entanto, nos interessa, de forma particular, o modo como os europeus se apropriaram do conteúdo bíblico e como essa forma de apropriação chegou a dividir o mundo. Os três continentes pertencem a um tronco comum – Noé. Todavia, o continente africano, por ter sido legado a Cam, o filho amaldiçoado, estenderia a sua maldição para os seus herdeiros. Nascer no continente africano, para os europeus – descendentes de Jafet –, era trazer de forma inata a força do castigo divino.

A chegada dos europeus ao Novo Mundo foi carregada de estranhamento, seja com as terras e o que havia nelas, seja com o elemento humano encontrado. O português vivenciou tal tensão. Hofbauer (2006) alude a uma primeira questão que incomodou os colonizadores, qual seja, definir a cor da pele dos originários da região “descoberta”. No século XVI, os portugueses já conheciam negros africanos, e lhes intrigava, sobremaneira, o fato de existir pessoas que viviam sob as mesmas coordenadas geográficas, como era o caso dos índios e africanos, e não terem o mesmo tom de pele. Nas palavras de Hofbauer (p.152) “durante a fase inicial da colonização do Brasil, os indígenas seriam incluídos frequentemente na categoria “negro”, fato que não carecia de razões ideológicas específicas”. Daí as distinções correntes nas falas dos colonos entre, “negros da terra” e “negros da Guiné”.

Isto implica dizer que a cor da pele era muito mais uma questão geográfico-climática, do que genética. É forçoso lembrar, todavia, que a questão era também de cunho ético-religioso; tais caracterizações das diferenças humanas assumiam conotações de hierarquias. Com o passar do tempo, e já com a clara associação entre “negro” e “escravo”, a Coroa intervém e proíbe a referência ao índio pelo vocábulo “negro”. Vejamos como Andreas Hofbauer (p.157) apresenta a questão:

Um alvará real, de 1755, que proclamava a liberdade dos indígenas do Grão-Pará e do Maranhão, evidencia o uso ideológico da palavra “negro”. A cláusula 10 recrimina a “prática escandalosa e injustificável” do uso da denominação “negro” para índios. Presume que tal fato se devia a tentativas de induzir à idéia de que o destino dos indígenas fosse servir como escravos.

Percebe-se que a semantização do vocábulo “negro” era construída, paulatinamente, dentro de contextos específicos. Ainda de acordo com Hofbauer (2006), a partir do momento em que se adotou a escravização do negro como uma instituição cabível e necessária para o Novo Mundo, amplos debates entre juristas e teólogos foram travados para se discutir a legitimidade de tal ato, porém, a fusão entre a idéia de “negro” e “escravo”, embora tenha sido de suma importância para o bom funcionamento do tráfico negreiro, não foi um dado natural. A assertiva supracitada de Hofbauer é elucidativa neste sentido. No século XVIII, a fusão entre “negro” e “escravo” já era perceptível.

A despeito do imperativo econômico no que toca à escravização do africano, a sociedade europeia, profundamente religiosa, precisava de uma argumentação sólida, inclusive no campo da religião, que lhe desse o direito de se apossar do “outro” ao mesmo tempo em que se apossava do trabalho desse “outro”. O aporte ético-moral e religioso para a escravização do negro, durante muito tempo, esteve ligado à noção da “guerra justa”, prática legítima implementada na Idade Média, e que era agora retomada como argumento para escravizar o negro africano. Hofbauer (2006, p.154) elucida tal questão, ao afirmar que,

a tradição de ‘guerra justa’- que remonta às cruzadas – ainda era um assunto vivamente debatido pelos teólogos e juristas da época. O termo ‘guerra justa’, que já constava nas Ordenações Afonsinas, foi sancionado também pelas Ordenações Filipinas, em 1603. Com o decorrer do tempo, a idéia da ‘guerra justa’, reinterpretada e adaptada à realidade do ‘tráfico negreiro’, transformar-se-ia numa das bases ideológicas mais importantes para a justificação do que seria chamado de ‘resgate’ de africanos.

A idéia de “guerra justa” destinada a pessoas que desconheciam o cristianismo não foi unânime no continente europeu, porém, foi o argumento que deu embasamento à entrada dos traficantes na África para de lá retirar mão-de-obra para o Novo Mundo. Emília Viotti da Costa (1999) ao examinar a situação do escravo na grande lavoura, traz um exemplo que corrobora a fala de Hofbauer. Nos termos de Costa (p.275), “um capuchinho italiano, o padre José Bolonha, no Tribunal da Reconciliação recusava-se a absolver penitentes sem que eles lhes prometessem averiguar se seus escravos haviam sido tomados em guerra justa ou não”. Esse mesmo clérigo, por ter posto em suspenso a legitimidade da escravização do negro, foi mandado de volta para a Europa, segundo a

mesma autora. Entretanto, indivíduos ou segmentos que questionavam a escravidão eram minoria absoluta.

Se, quanto ao argumento para justificar a escravização não se chegou a um consenso, o mesmo não se pode dizer acerca da escravidão enquanto instituição. Nesse particular, a Igreja Católica não fez oposições sérias, ela própria se beneficiava da exploração da mão-de-obra escrava. Costa (1999, p.354-355), de forma sucinta, define a relação da Santa Sé com a escravização do africano:

A Igreja bem cedo estabeleceu um compromisso entre escravidão e cristianismo, encontrando na tradição ocidental os argumentos para justificar a escravidão de negros. Durante o período colonial, a teoria da ‘guerra justa’ forneceu a base lógica para a escravidão: aqueles que se opunham ao cristianismo mereciam ser escravizados. Num mundo governado pela Providência Divina, a escravidão era uma punição para o pecado [...]. A Igreja limitava-se a recomendar benevolência ao senhor e resignação ao escravo; o pecado do senhor era a crueldade, o pecado do escravo era a revolta – uma teologia com óbvias implicações conservadoras.

A conclusão de Costa é pertinente na medida em que, como já foi debatido, falar da sociedade colonial é falar de uma sociedade completamente arraigada aos valores religiosos. O papel desempenhado pela Igreja Católica, principalmente, no caso dos ibéricos, é o de uma instituição que representa o próprio Deus aqui na terra, e esse era o papel que ela arvorava a si, segundo uma lógica hierárquica e “justa” na criação do universo. Obra da perfeição divina.

Para Hofbauer (2006), preponderou na visão religiosa o ideal do branqueamento tanto cultural quanto físico, pois, para os religiosos a questão da cor era definida pelo clima. Os africanos eram “negros” por estarem mais próximos ao sol, além de estar embutida nesse discurso a perspectiva valorativa. À cor branca estava correlacionada a pureza, a bondade e, por fim, a salvação eterna. Nota-se que, na concepção européia, essas são virtudes inatas do cristão. A cor negra, pelo contrário, era associada à escuridão, às trevas, e ao próprio inferno. Há, portanto, uma hierarquização de culturas, e o negro para ascender à posição do branco deveria passar pelo batismo purificador que, em última instância, seria um batismo “branqueador”. Ser batizado e estar fora das suas terras, consideradas terras de “infiéis”, era dar o primeiro passo rumo ao branqueamento.

Hofbauer (2006) traz trechos de um sermão do jesuíta Antônio Vieira que esclarece a posição dele quanto à existência de diferentes cores e o ideal do branqueamento. Vejamos:

[...] assim como em todo nome de Adão, ‘ruber’, estava rubricada a memória do Pai e sangue comum de que descendiam, assim a cada letra do mesmo nome respondessem *os diversos climas do Mundo, que lhe haviam de variar as cores*, para que na variedade da côr se não perdesse a irmandade do sangue. Por espaço de dois mil anos foram da mesma côr todos os homens, até que, habitando as duas Etiópias os descendentes do segundo filho de Noé, começaram muitos deles a ser preto. (VIEIRA, apud, HOFBAUER, 2006, p.166)

Mais adiante, ele afirma:

E entre cristão e cristão não há diferença entre nobreza nem diferença de côr. Não há diferença de côr, porque todos são brancos. Essa é a virtude da água do baptismo. Um etíope se lava nas águas do Zaire, fica limpo, mas não fica branco: porém na água do baptismo sim, uma coisa e outra: *Asperges me hyssopo et munda-bor*; ei-lo aí branco. (VIEIRA, apud, HOFBAUER, 2006, p.166)

As afirmações de Vieira, bem como de outros religiosos congêneres, conotam um estado de “superioridade” do branco em relação ao negro. Todos, apesar de descenderem de uma única linhagem, apresentam diferenças de cor, por conta da localização geográfica, mas, em última instância, devem voltar ao estado do “ser branco”, possibilitado, nesse caso, pela religião Católica, religião da pureza. Desse modo, a escravização do negro é defendida pelo argumento de que a única possibilidade de salvação para esses seres de pele escura é o contato com o catolicismo. A escravidão, nessa perspectiva, tornaria o corpo cativo, mas, em compensação tornaria a alma livre.

São vários os exemplos trazidos por Hofbauer (2006), em que clérigos e letrados apresentam explicações para a dessemelhança entre os povos, baseado em argumentos climático-geográficos. Há que se notar, contudo, que, possivelmente, as explicações que ganharam corpo foram encontradas no mito de Cam. Os próprios debates usados pelo autor para ratificar a sua hipótese acerca do ideal de branqueamento por parte dos jesuítas, sempre aparecem em confronto um letrado e uma pessoa “comum”, sendo que o primeiro defende a idéia climático-geográfica, e o segundo baseia-se na maldição de Cam, para justificar não só a cor como também a escravização do povo africano.

Apesar de Hofbauer demonstrar em sua pesquisa que o mito de Cam não gozava de amplo respaldo entre os letrados, não se pode desconsiderar a argumentação mítica

totalmente, afinal, as representações cartográficas – em especial o modelo “T/O”, acima discutido – evidencia como o espaço e, por desdobramento, os moradores desse espaço estavam sujeitos a tais interpretações por parte dos europeus cristãos. O próprio Hofbauer reconhece que, mesmo não figurando como explicação unânime entre a Companhia de Jesus, o mito não deixou de reverberar entre os mesmos. O jesuíta Jorge Benci, autor de *Economia cristã dos senhores no governo dos escravos*, explica a escravização dos negros africanos como um castigo que deve ser vivenciado pelos descendentes do filho de Noé – Cam,

[...] visto que a servidão e cativo teve sua primeira origem do ludíbrio, que fez Cam, da desnudez de Noé seu pai. Sabido é, que dormindo este Patriarca, com menos decência descoberto, vendo Cam, e escarnecendo desta desnudez, a foi publicar logo a seus irmãos; e em castigo deste abominável atrevimento foi amaldiçoado do Pai toda a sua descendência, que no sentir de muitos é a mesma geração dos pretos que nos servem; e aprovando Deus esta maldição, foi condenada à escravidão e cativo. (BENCI, apud HOFBAUER, 2006, p.169)

Bosi (1992) em sua análise do poema de Castro Alves, *Vozes D'África*, composto já em 1868, assinala a permanência da explicação mítica para a escravidão. O autor afirma ainda que a justificativa relacionada à punição de Cam, o filho amaldiçoado, “circulou reiteradamente nos séculos XVI, XVII e XVIII, quando a teologia católica ou protestante se viu confrontada com a generalização do trabalho forçado nas economias coloniais” (BOSI, 1992, p.258). O mito, fundamentado no conteúdo bíblico, desempenhou, portanto, um papel salutar tanto para a efetivação do trabalho escravo como para descarrego de consciências “santamente” cristãs, pois, uma prerrogativa fundamental da escravização do africano era a evangelização dos mesmos. O mito de Cam assume, nesse caso, uma função depurativa dos interesses econômicos europeus.

Barros (2009) assinala uma questão paradoxal na escravização do negro e a mensagem crística propalada pelo europeu. Cristo pregou a igualdade entre os indivíduos, no entanto, o discurso escravista apoiou-se em uma suposta essencialidade do negro para o “ser escravo”. Nesse discurso está imbricada uma hierarquização dentro da espécie humana, o que contradiz os fundamentos do cristianismo. Daí a importância da narrativa do pecado e, sucessivamente, do castigo camita. Deduz-se de tal incidente que não foi Deus o autor da desigualdade ora imposta ao negro. A

responsabilidade passa a ser imputada a um homem, Cam, aquele que pecou contra Noé, e que por isso impôs a maldição do “ser negro” à sua linhagem, o que explica ainda a necessidade de estes servirem aos descendentes dos seus irmãos, Jafé e Sem. Do ponto de vista ideológico, a escravidão estava resolvida por ora.

Com base no exposto, é possível inferir que a forma de se conceber o “negro” até o século XVIII, pelo menos, entrelaça três categorias de suma importância para a história da colonização da América Portuguesa, a saber: “escravidão”, “negro” e “branco”. O lugar de onde falava o “branco” europeu foi sempre marcado pelo etnocentrismo, fosse em relação ao indígena, fosse em relação ao africano. Desse modo, a caracterização do negro pelo europeu baseou-se, sobretudo, pelas disparidades fenotípicas e culturais. Pares oposicionais marcam esta relação: ao “branco” correlacionou o “belo”, o “puro”, a “sabedoria”, a “salvação”; ao “negro”, ao outro extremo foi correlacionado o “feio”, o “impuro”, a “bestialidade” e a “danação”. E, por fim, a amalgamação entre “escravidão” e “negro”, tomar um pelo outro, nesse caso, representa, em termos práticos, a subjugação e a sobreposição de valores dos europeus em relação aos africanos. Em suma, era o próprio *status* de superior e inferior que definia o que era ser “branco” e o que era ser “negro”, respectivamente.

2.2 O negro e o dilema da elite brasileira do século XIX

Segundo Costa (1999), o século XIX foi marcado por intensas transformações na história do Brasil. Na primeira metade do século ocorreu a emancipação política do Brasil (1822). Posteriormente, depois de muita resistência por parte dos escravos, acrescido dos ideais abolicionistas que adensavam tanto interno quanto externamente à nova nação, a Lei Áurea foi assinada em 1888. No ano seguinte, em 1889, o povo assistia “bestializado” à proclamação da República, como assinala José Murilo de Carvalho (1987). Aqui entrou em jogo a própria idéia de unidade nacional.

A elite brasileira, sequiosa por manter os seus privilégios intactos, vê-se na difícil tarefa de projetar o futuro do Brasil. A tarefa se tornava mais espinhosa ainda porque a ex-colônia portuguesa abrigava uma das maiores populações de ex-escravos do mundo, e pesava sobre a jovem nação o estigma de “mestiça” que, como veremos adiante, com o pensamento de Nina Rodrigues, representou um fardo. Segundo Magnoli (2009, p. 144):

As elites do Império do Brasil interpretavam como sua missão a criação de uma civilização moderna – isto é, ‘européia’ – nos trópicos. Mas o Brasil não poderia ocupar um lugar destacado no concerto das nações enquanto fosse um país de ‘negros’. O dilema encontrou solução no ‘branqueamento’. O empreendimento começou cedo, anos antes da proclamação da independência, quando o governo de D. João VI financiou a imigração de algumas centenas de colonos suíços e alemães, que fundaram Nova Friburgo.

No mesmo sentido, Ramos e Maio (2010), antropólogo e cientista político, respectivamente, discutem as idéias de determinismos climáticos e raciais na estruturação do pensamento de Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha. Esses pensamentos vislumbravam, sobretudo, o devir da incipiente nação brasileira, que já trazia a grande dificuldade de ser um país miscigenado. Ramos e Maio (2010) sublinham que a pergunta ‘Que país é este?’ faz parte da pauta científica desde o século XIX e que, a resposta dada a tal questão, foi caudatária do pensamento europeu, que já vinha de uma tradição explicativa das diferenças entre grupos humanos pautados nos determinismos climáticos.

Para além da matriz teórica que explicava as diferenças humanas, Ramos e Maio (2010) chamam a atenção para o fato de a primeira imagem que dava conta do que era o Brasil, ter partido do olhar estrangeiro e que foram, exatamente, essas imagens que influenciaram os cientistas e intelectuais brasileiros. Não é demais lembrar que essas imagens assentavam em uma visão pessimista do Brasil por este ser povoado por mestiços e negros, em sua maioria, e estar situado entre os trópicos, situação que impunha o estado de *tibieza* inata aos seus povos. Essa era a imagem divulgada, especialmente, pelos viajantes estrangeiros (RAMOS e MAIO 2010). Desse modo, os autores lançam a pergunta: ‘Qual a razão que fez com que essas ideias, que apresentavam o Brasil e os brasileiros de forma tão negativa, grassou [*sic*] tão esplendorosamente entre os intelectuais e os cientistas locais?’. Os autores respondem nos seguintes termos (RAMOS e MAIO, 2010, p. 33):

A resposta a essa pergunta nos remete às relações entre centro e periferia desenvolvidas entre Europa e América Latina, respectivamente, que faziam dos intelectuais europeus leitura e referência incontornável para os intelectuais brasileiros, principalmente nas disputas que travavam entre si. Na condição de ex-colônia, o Brasil, como os demais países da América Latina, era periférico e dependente em relação à Europa, que funcionava como um centro de onde partiam mercadorias, instituições e ideias. Por isso essa importação das teorias de raça não era, em si mesma, coisa excepcional para o período.

Como se vê, o Brasil sempre foi consumidor de idéias gestadas no continente europeu, o que não implica dizer que tais idéias não fossem adaptadas à realidade brasileira. O liberalismo, por exemplo, que embasou teoricamente a luta pela emancipação política da colônia portuguesa, foi o mesmo liberalismo que defendeu a continuidade da escravidão. Contraditoriamente, ao mesmo tempo em que na Europa expandia o pensamento abolicionista, a escravidão alargava-se cada vez mais no Novo Mundo. Ou seja, apesar de os brasileiros terem incorporado todo um arsenal teórico acerca dos ideais liberais, estes não deixaram de perceber os pontos que não coadunavam com os seus interesses oligárquicos. Segundo Costa (1999), as idéias suplantadas do Velho Mundo eram traduzidas na América Portuguesa a partir das experiências desses povos.

Com o iminente fim da escravidão, alguns latifundiários, para evitar uma carência drástica de mão-de-obra, buscaram resolvê-la pela atração de imigrantes italianos para as suas terras, isso, já a partir da década de 50 do século XIX. Em 1888, quando as leis de abolição gradual tinham chegado a um limite, e a Lei Áurea foi, finalmente, assinada, “promovida principalmente por brancos, ou por negros cooptados pela elite branca, a abolição libertou os brancos do fardo da escravidão e abandonou os negros à sua própria sorte” (COSTA, 1999, p.364). A grande questão que se impôs a partir da abolição da escravatura foi: O que fazer com os negros, mácula da jovem nação? A questão agudizou ainda mais com a proclamação da República. Anterior a esses dois eventos, o país já passava por um momento turbulento. Os questionamentos feitos a tais instituições desestabilizavam uma ordem social que durava mais de três séculos. O substrato das críticas ao império e à escravidão era o desejo de uma ampla modernização de uma região que se encontrava completamente à margem do processo de industrialização (COSTA 1999).

Para Ramos e Maio (2010), a ‘geração’ de intelectuais dos anos de 1870 trouxeram à tona críticas contundentes ao conservadorismo que marcava a sociedade do Segundo Império. Como argumenta os autores (RAMOS e MAIO, 2010, p. 35):

No bojo da crise da ordem imperial, generalizavam-se entre os jovens intelectuais de camadas médias as bandeiras da abolição da escravatura no Brasil, da reforma política, do estabelecimento da República e uma crença inabalável no poder da técnica e da ciência. [...] E por ciência a geração de 1870 entendia especialmente as ‘novas’ teorias européias, especialmente, [...] aquelas marcadas pelos

determinismos geográficos e raciais, e aquelas marcadas pelo evolucionismo.

É inquestionável o lugar ocupado nos debates intelectuais pelas teorias que apregoavam os determinismos tanto de ordem climático-geográfica quanto de ordem racial, aos quais estavam sujeitos os homens. Para Schwarcz (1994), assim como para Ramos e Maio (2010), a explicação para a ampla aceitação de tais teorias está no fato de que elas eram o reverso das conquistas e das lutas por garantias de igualdade política e legal para os indivíduos. A defesa por leis diferenciadas para “tipos” raciais diferentes do médico legista Nina Rodrigues é elucidativa neste sentido.

O pensamento do período em questão, acerca do Brasil e dos brasileiros, foi marcado pelo ideal cientificista que marcou a geração de 1870, da qual fala Ramos e Maio. As teorias formuladas, tendo como base critérios científicos, no que dizia respeito à composição da população brasileira, punha a descoberto novos critérios de classificação. Seguindo a lógica evolucionista, esses povos estariam alocados – dependendo do grau de evolução – desde estados de barbárie e selvageria ao estado da plena civilização. No primeiro caso, estariam índios, negros e mestiços, e, no segundo, os brancos, descendentes de europeus.

Predominou no pensamento brasileiro dois grupos, segundo Costa (1999), os pessimistas, que enxergavam no mestiçamento e na heterogeneidade da população brasileira um mal irremediável, sendo que quem melhor representou essa opinião foi o professor de medicina legal Nina Rodrigues. De outro lado, o grupo dos otimistas; esses acreditavam que, apesar de não haver uma raça “pura”, o mestiçamento era a possibilidade de se chegar a um “branqueamento” da nação brasileira, através da imigração massiva de europeus para o Brasil. E que por meio da seleção sexual – deveria se incentivar o cruzamento interracial, mais especificamente entre brancos e negros para que, no futuro o elemento negro desaparecesse. Segundo Magnoli (2009, p. 145), “de modo geral, a mestiçagem não constituía um objetivo, mas, no máximo uma desagradável etapa intermediária na direção do ‘branqueamento’”. Os maiores expoentes desse pensamento foram João Baptista Lacerda e Sílvio Romero. O primeiro, como afirma Magnoli (2009, p.145), “diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, apresentou ao I Congresso Internacional das Raças, em Londres, uma tese que profetizava a ‘extinção paralela’ dos mestiços e da ‘raça negra’ no Brasil, na aurora do século XX.”

2.3 Nina Rodrigues e a noção biologizada de raça

Segundo Lilia K. Moritz Schwarcz, em *O Espetáculo das Raças* (1994), o pensamento do médico legista, Raimundo Nina Rodrigues, estava fundado na escola positivista italiana, que tinha como maior expoente Cesare Lombroso. Para Schwarcz (1994, p.09), “os médicos baianos estabeleciam correlações rígidas entre aspectos exteriores e interiores do corpo humano, considerando a miscigenação, por princípio um retrocesso, um grande fator de *degeneração*¹⁶”.

As reflexões de Raimundo Nina Rodrigues (1862 – 1906), a respeito dos africanos e de seus descendentes no Brasil abrangeram desde questões antropológico-etnográficas até o estudo comparativo antropométrico e de frenologia. Como médico legista, a preocupação dele estava voltada para as leis penais e a criminologia, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, editado pela primeira vez em 1894, demonstra tais preocupações. Suas conclusões aportam na teoria evolucionista darwiniana. Para Nina Rodrigues (1954), todos os povos passavam por estágios de desenvolvimento, em que, tanto as disposições psíquico-intelectuais quanto morais obedeciam ao curso “evolutivo da série animal”. Fundamentado nos princípios da evolução, o médico maranhense defendia uma diferenciação no Código Penal que atendesse às diferenças raciais que compunha o Brasil.

Naquela obra, Nina Rodrigues (1954, p.28) pretendeu romper com a noção metafísica de alma, que percebe toda a espécie humana com as mesmas capacidades intelectuais e comportamentais. Para Rodrigues, tal concepção já não tinha mais respaldo, pois fora suplantada pelo progresso científico,

a concepção espiritualista de uma alma da mesma natureza em todos os povos, tendo como consequência uma inteligência da mesma capacidade em todas as raças, apenas variável no grau de cultura e passível, portanto, de atingir mesmo num representante das raças inferiores, o elevado grau a que chegaram as raças superiores, é uma concepção irremessivelmente condenada em face dos conhecimentos científicos modernos.

O discurso de Nina Rodrigues identificava-se plenamente com as concepções deterministas de raça da sua época. É mister esclarecer ainda que, conjugado à sua concepção de evolução racial estava a evolução social, que adviria da perfectibilidade

¹⁶ Grifo da autora.

orgânica das raças ao longo dos tempos. A raça superior seria a “branca”, representada pelos europeus e pela sua civilização. Indígenas e negros fariam parte de raças inferiores. O desdobramento do pensamento na trama sócio-econômica, no qual está filiada a teoria de Nina Rodrigues, foi o chamado “darwinismo social” que, na prática, dava direito às raças ditas “superiores” explorarem os grupos “primitivos”.

Em outra obra de igual importância, *Os Africanos no Brasil* (1976), Raimundo Nina Rodrigues, sintetiza a hipótese da inferioridade do negro e justifica a escravização em terras brasileiras alicerçado em duas alegações: a primeira, segundo ele, foi pela falta de mão-de-obra indígena na América portuguesa; a segunda, e mais polêmica, era uma questão atávica, pois se baseava no fato de a escravidão ter sido uma instituição que já existia no continente africano antes da chegada dos portugueses ao continente. A existência da escravidão na África funcionava como uma prova cabal de que os africanos eram realmente inferiores aos europeus, pois, tal instituição era um estágio pelo qual passavam todos os povos no processo evolutivo. A presença dos europeus não foi capaz de suprimir esse tipo de comportamento. Somente uma condição determinada pelo primitivismo – como era a do africano – tornaria praticável tal ato de submissão.

O percurso da teoria de Nina Rodrigues é inegavelmente marcado pelo eurocentrismo, seu pensamento é contemporâneo de teorias raciais com características idênticas. Segundo Ramos e Maio (2010, p.39), “em comum com as doutrinas racialistas estrangeiras, os autores brasileiros acreditavam na desigualdade das raças, na inferioridade dos mestiços e na incapacidade dos povos de raça negra em alcançar a civilização sem a tutela ocidental¹⁷”.

Para os europeus, as teorias raciais tiveram um fim bastante pragmático. Na segunda metade do século XIX, os europeus empreenderam a neocolonização no continente africano e asiático, utilizando-se da construção ideológica do “fardo do homem branco”. Ademais, o europeu propunha a igualdade, como um dos fundamentos dos seres humanos, enquanto escravizava e explorava africanos e asiáticos, para não falar da América Latina, que continuava sob o seu raio de ação. A justificativa fora buscada em uma desigualdade de cunho evolutivo. Hobsbawm (1996, p. 371) sintetiza o papel das teorias racialistas no contexto europeu com as seguintes palavras:

O racismo atravessa o pensamento de nosso período numa extensão difícil de julgar hoje, e nem sempre fácil de compreender. [...] Exceto

¹⁷ Os “autores brasileiros” aos quais Ramos e Maio fazem referência são: Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha.

pela sua conveniência enquanto legitimação da dominação do branco sobre indivíduos de cor, ricos sobre pobres, isso talvez seja mais bem explicado como um mecanismo através do qual uma sociedade fundamentalmente inegalitária, baseada sobre uma ideologia fundamentalmente egalitária, racionalizava suas desigualdades, uma tentativa para justificar e defender aqueles privilégios que a democracia (implicitamente nas suas instituições) precisava inevitavelmente desafiar. O liberalismo não tinha nenhuma defesa lógica diante da igualdade e da democracia, portanto a barreira ilógica do racismo foi levantada: a própria ciência, o trunfo do liberalismo, podia provar que os homens *não* eram iguais.

O europeu “acreditava” que ele tinha a missão, confiada por Deus, de levar aos seres “inferiores” a civilização. A noção de “fardo branco” se sustentava, sobretudo, em teorias científicas que afirmavam a superioridade do homem branco, não só nas capacidades intelectuais como também nas morais. Nesse último quesito vincula-se o imperativo da cristianização dos povos “primitivos”.

A implicação da categorização das raças, baseada em princípios biológicos, está em a ciência positivista gozar de amplo respaldo na sociedade ocidental de então. Afirmar que “algo” é científico, é em última instância, afirmar que não se trata de uma opinião pessoal e que tal hipótese passou pelo crivo da experimentação e, por isso, é uma “verdade irrefutável”. As conclusões do médico legista acerca da desqualificação biológica do negro e do mestiço tinham foro de realidade inquestionável, pois, afinal, estavam embasadas na ciência médica. Em tempos modernos, reafirmar o *status* conferido ao negro durante a escravidão, não bastava; era preciso provar. A ciência tinha os meios para tal fim.

Bourdieu (2009, p.142) elucida quanto ao poder simbólico contido no ato de categorizar:

[...] este trabalho de categorização, quer dizer, de explicitação e de classificação, faz-se sem interrupção, a cada momento da existência corrente, a propósito das lutas que opõem os agentes acerca do sentido do mundo social e da sua posição nesse mundo, da sua identidade social, por meio de todas as formas do bem dizer e do mal dizer, da bênção ou da maldição e da maledicência, elogios, congratulações, louvores, cumprimentos ou insultos, censuras, críticas, acusações, calúnias, etc. Não é por acaso que *katégorein* de que vêm as nossas categorias e os nossos categoremas, significa *acusar publicamente*.

Ante o exposto, concluímos que prevaleceu na memória social do Brasil o ideal da inferiorização nata do africano e seus descendentes diretos, baseado em formulações sistematizadas como ocorreu com as teorias raciais, mas que tem seus fundamentos no período da escravização do negro, quando foi tecida a ideologia escravocrata de

reificação do negro. Apesar das múltiplas e complexas relações identitárias vivenciadas pelos sujeitos históricos de pele negra, ainda pesa na memória social o caráter da inferioridade da população negra.

Não intentamos conferir ao pensamento de N. Rodrigues características que lhe sejam estranhas, como, por exemplo, afirmar que o pensamento do médico legista seja tributário do ideal do branqueamento como foi o de Silvio Romero. No entanto, há que se considerar a forma como tais sistematizações reverberam nas esferas sócio-culturais, como esse pensamento chega a alimentar a memória a respeito do negro e suas manifestações culturais e religiosas. Como afirma Rodrigues (2009, p.99):

A perspectiva negativa acerca do negro e do mestiço contribuiu para juízos estigmatizantes, os quais recaíram sobre estes personagens, legitimados por abordagens científicas, especialmente as médicas. Assim, pode se dizer que o paradigma biológico foi determinante para afirmar sobre negros e mestiços que representavam uma parcela inferior da sociedade, uma parcela que deveria ser *superada*.

Aqui fica patente o poder que a mobilização da categoria “raça” teve: negativizar e estigmatizar grupos sociais. Considerando, que essa construção ideológica a respeito do negro não era uma questão pontual, e sim, um dos mecanismos legitimadores da exploração europeia sobre outros povos, não é de estranhar que o conceito de “raça” tenha funcionado como um catalisador da sedimentação da imagem do negro, do mestiço e do indígena enquanto seres portadores de uma inferioridade atávica. Se o branqueamento para N. Rodrigues não era o projeto viável na esfera da prática, não se pode dizer o mesmo no que toca à (re) afirmação dos valores do mundo dos brancos, como sendo valores hierarquicamente superiores.

Desse modo, trocar um padroeiro preto por uma padroeira branca diz muito a respeito do projeto de branqueamento da população brasileira. A idéia não se restringe à idéia do embranquecimento físico, ou seja, a perda ao longo das gerações dos caracteres negróides ou indígenas. Referimo-nos aqui a uma recusa de identificação com os valores tidos como inferiores, que um santo de tez negra poderia representar. A teoria de Nina Rodrigues serve a esses propósitos de forma muito particular, por arvorar a si a cientificidade.

CAPÍTULO III – O ENCONTRO COM OS CONCEITOS: MEMÓRIA SUBTERRÂNEA E MEMÓRIA SOCIAL

A teoria dos “lugares de memória” de Pierre Nora (1984) reflete um incômodo da sociedade contemporânea: o medo da perda da memória. Para o autor, só existem os “lugares de memória”, porque a memória já não existe mais. Segundo Nora, o fim da memória que está representado nos “lugares de memória”, se inscreve em um processo mais longo que advém da substituição da dupla “Estado-Nação” pela dupla “Estado-Sociedade” e ao movimento historiográfico que marca a atualidade. Memória, aqui, é entendida pelo ponto de vista da identidade, desse modo, o Estado-Nação teria sido a última forma da memória vivida. Somente com o fim deste, pôde-se valorizar as memórias de sociedades particulares. Os efeitos da industrialização, os meios de comunicação de massa, trouxeram à tona o fantasma da amnésia coletiva, apreendida, aqui, como a perda da tradição e, conseqüentemente, como enfraquecimento da transmissão de valores. Como ele próprio afirma (NORA, 1984, p.12-13):

Os lugares de memória são, antes de tudo, restos. A forma extrema onde subsiste uma consciência comemorativa numa história que a chama, porque ela a ignora. É a desritualização de nosso mundo que faz aparecer a noção. O que secreta, veste, estabelece, constrói, decreta, mantém pelo artifício e pela vontade uma coletividade fundamentalmente envolvida em sua transformação e sua renovação. Valorizando, por natureza, mais o novo do que o antigo, mais o jovem do que o velho, mais o futuro do que o passado. Museus, arquivos, cemitérios e coleções [...], são os marcos testemunhais de uma outra era das ilusões da eternidade.

Júlio Aróstegui (2004) aponta os estudos da memória como sendo uma resposta ao modelo cultural que tem sido disseminado pelos meios de comunicação de massa. Para ele, a luta pela memória é motivada por questões identitárias, que, em última instância, buscam reconhecimentos e reparações de injustiças sociais praticadas no passado que assentavam, sobretudo, no silêncio.

As questões abordadas acima (“amnésia coletiva” e “identidades de grupos”) são questões cruciais no estudo da memória na atualidade. Quase todas, senão todas as pesquisas sobre memória, na área das ciências sociais, partem da proposta pioneira de Maurice Halbwachs (2006) que considera a memória na sua interface com o social. Aliás, esta seria a condição pela qual a memória se tornaria possível. Ao propor o termo “Memória Coletiva”, Halbwachs rompe com toda uma tradição que pensava o ato da

rememoração como uma capacidade unicamente individual. A concepção exposta pelo sociólogo referencia os quadros ou marcos sociais em que as memórias constituem-se (HALBWACHS, 2006). Esta assertiva remete às tramas de comunicabilidade entre consciências, como propôs Durkheim.

O nascimento da Sociologia na França do século XIX teve como foco a compreensão das reciprocidades e interdependências presentes na sociedade, viabilizadas por uma consciência coletiva. Durkheim acreditava que as sociedades caminhavam para uma ordem e, assim sendo, era preciso compreender como as individualidades eram suplantadas em nome do progresso social. Para ele, a própria sociedade oferecia os meios de coagir os indivíduos a essa ordem - o Estado era entendido como o elemento capaz de diluir as individualidades em prol do bem comum. Nesse esquema, o sistema de ensino teria a função de criar “representações coletivas” que fossem compartilhadas pelos indivíduos. A compreensão da categoria “representação coletiva” no pensamento de Durkheim é importante para entender a concepção de “memória” de Maurice Halbwachs. Nas palavras de Durkheim (1989, p. 513),

[...] Elas – as representações coletivas – correspondem às propriedades mais universais das coisas. Elas são como quadros rígidos que encerram o pensamento; este parece não poder libertar-se delas sem se destruir, pois não parece que possamos pensar objetos que não estejam no tempo e no espaço, que não sejam numeráveis etc. As outras noções são contingentes e móveis; nós concebemos que elas possam faltar a um homem, a sociedade, a uma época; aquelas nos parecem quase inseparáveis do funcionamento normal do espírito. São como a ossatura da inteligência.

Vê-se, pois, que o conceito de “representações coletivas”, por serem ‘quadros rígidos’, que coagem o pensamento do indivíduo, ocupa um lugar central no pensamento durkheimiano. São elas que, em última instância, determinam as percepções dos grupos, e que, em decorrência, possibilitam o caráter de unidade. O pensamento de Maurice Halbwachs foi fortemente influenciado por esta concepção, e, mais recentemente, o conceito é retomado pelo campo da História Cultural, da Sociologia e da Psicologia Social. Que fique claro, em todos os casos, trata-se de releituras, mas, de modo nenhum se pode omitir a contribuição que tal conceito oferece ao pensamento social.

Halbwachs sistematizou o campo da Memória apontando a interface do lembrar e do esquecer com o social. Para Halbwachs, a memória é sempre coletiva. Recorramos às palavras do autor (2006, p.30):

[...] nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que só nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem.

Halbwachs completa a sua reflexão ao afirmar que o indivíduo nunca está sozinho, ele sempre está encerrado em sociedades, porque pensamentos e atos somente se explicam pela sua faculdade de ser social. É na sociedade que as representações compartilhadas se formam. Conforme Halbwachs (2006, p. 61),

[...] existe uma lógica de percepção que se impõe ao grupo e que o ajuda a compreender e a combinar todas as noções que lhe chegam do mundo exterior: lógica geográfica, topográfica, física, que não é outra senão a ordem introduzida por nosso grupo em sua representação das coisas do espaço (é isso: é esta lógica social e as relações que ela determina). Cada vez que percebemos, nós nos conformamos a esta lógica; ou seja, lemos os objetos segundo essas leis que a sociedade nos ensina e nos impõe.

Ao sustentar que a memória se explica pela sua “natureza de ser social”, em última instância, ele diz que a memória só é possível com e pelo outro. Deriva desse argumento a subsunção da memória individual à memória coletiva. Os indivíduos vivem em grupos e, por isso, só podem lembrar a partir do ponto de vista dos grupos. A lógica dessa assertiva assenta na própria origem dos pensamentos e dos sentimentos, que, para Halbwachs “têm sua origem em meios e circunstâncias sociais definidos” (2006, p. 41). As pessoas produzem as suas memórias de forma acordada no grupo do qual elas façam parte. Assim, o lembrado sempre estará inscrito no que ele chama de “quadros sociais da memória” – a família, a religião, a profissão, etc.

Maurice Halbwachs foi aluno do filósofo francês Henri Bergson, autor de *Matéria e Memória* (1999), obra em que o filósofo faz uma abordagem “subjetivista” da memória e propõe a categoria “duração” como forma de explicar a permanência do passado nas percepções do presente. Segundo Halbwachs, esse conceito de “duração” abrange apenas o indivíduo, o que não dá conta de explicar como as consciências são atravessadas por correntes de pensamentos comuns. Está na base desse pensamento a

noção de tempo construído socialmente em detrimento de um “tempo vazio”, que seria o tempo astronômico.

Acompanhemos a crítica de Maurice Halbwachs à concepção bergsoniana de “duração” (2006, p.123):

Uma análise mais vigorosa da idéia de simultaneidade nos leva a descartar a hipótese de durações puramente individuais, uma impenetrável à outra. A sequência de nossos estados não é uma linha sem espessura, cujas partes nada têm a ver com as que as precedem e as que vêm depois. A cada momento e a cada período do desenrolar, no nosso pensamento se cruzam muitas correntes que passam de uma consciência a outra, das quais ela é o ponto de encontro. A aparente continuidade do que chamamos vida interior em parte é porque ela segue por algum tempo o curso de uma de suas correntes, o curso de um pensamento que de tempos a tempos surge em nós e nos outros, a tendência de um pensamento coletivo [...] as impressões afetivas tendem a desabrochar em imagens e representações coletivas. Em todo caso, se com as durações individuais podemos reconstituir uma duração mais ampla e impessoal em que estão contidas, é porque elas mesmas se destacam sobre o fundo de um tempo coletivo a que tomam emprestado sua substância.

Percebe-se, na fala supracitada, a prerrogativa das convenções sociais na configuração das próprias consciências. No entanto, a despeito da crítica ao pensamento bergsoniano, Myrian Sepúlveda dos Santos (2003) assinala o fato de Halbwachs ter sido aluno do filósofo Henri Bergson e, por isso, ter sido influenciado pelas ideias do último. Para a autora, a maior contribuição encontra-se na radicalização das reflexões halbwachianas em torno da “des-subjetivação” da memória, o que intentava Bergson. É no rastro desse pensamento que Halbwachs se opôs à suposição de que a memória fosse puramente uma capacidade mental de recordar, o que a tornava objeto de estudo de psicólogos, psicanalistas e filósofos. São nas “representações sociais” exteriores aos indivíduos, e que se impõe a estes, que as consciências individuais buscam as suas referências.

A memória, para o sociólogo durkheimiano, está lastreada nos “quadros sociais da memória”, daí o seu caráter de coletiva; e, ainda, na contínua volta ao passado instigada pelo presente. Ou seja, a rememoração do passado dá-se por imperativos do presente. O passado, para Halbwachs (2006), não é imóvel, pelo contrário, ele está em contínua transformação. “A lembrança é uma reconstrução do passado com a ajuda de dados tomados de empréstimo ao presente e preparados por outras reconstruções feitas

em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora já saiu bastante alterada” (p. 91). O passado é sempre uma reconstrução em função do presente.

Na mesma época que Halbwachs atribuía à memória o caráter de social, o psicólogo, Frederic Charles Bartlett, realizava experimentos no campo da Psicologia e chegava a conclusões concordantes com a concepção do sociólogo. Para Bartlett o ato de recordar está ligado de forma indistinta a “buscas de significados”. Os significados dos quais fala Bartlett, segundo James Fentress e Chris Whickam (1992, p.50), “se atinge seqüenciando o que se quer recordar num padrão claro, compreensível e – conseqüentemente – fácil de recordar”. Segundo os autores, a forma como os sujeitos seqüenciam essas idéias assume lugar central na teoria de Bartlett, pois, essa forma de ordenar reflete muito da cultura que o indivíduo vivencia. Redunda dessa assertiva o caráter social da memória.

Recordar, segundo essa concepção, não é de modo nenhum um ato passivo, pelo contrário, é ativo e reflexivo (conscientemente ou não), que, por sua vez, está enredado nas estruturas sociais em que se encontram os indivíduos. As recordações são sempre reconstruções do passado. Não se confunde, no entanto, com o caráter determinante que exercem os “quadros sociais” sobre os indivíduos, como propôs Halbwachs. Para Bartlett, a memória está presente no processo de conhecimento e reconhecimento do mundo, de maneira que, a rememoração de algo só é possível se antes houver sido percebido. Myrian Sepúlveda Santos (2003, p.54) afirma que para o psicólogo inglês, “a memória era um atributo do indivíduo que se encontrava em um grupo social e associava-se à percepção, à imaginação e ao pensamento construtivo”. Daí, a conclusão de que existiam memórias no grupo e não do grupo.

Tais formulações acerca da “memória” imprimiram nos estudos subseqüentes a prerrogativa de a memória ser entendida sempre como um fenômeno social em detrimento de uma concepção individualista. Há que se dizer, no entanto, que não impera uma visão consensual no que tange às argumentações dos teóricos sobreditos. A questão gira em torno do reconhecimento – e ainda que seja para refutar – de que, no caso específico das Ciências Sociais, Halbwachs foi o pioneiro na atribuição do aspecto coletivo que circunda a “memória”, assim como os experimentos contextualizados do psicólogo Bartlett representam um ponto de inflexão nas discussões a respeito do “lembrar” e do “esquecer” no campo da Psicologia Social.

A partir da formulação halbwachiana dos “quadros sociais da memória” e da noção de “convencionalizações” de Bartlett, outros estudos da memória têm sido

desenvolvidos, e muitas questões têm merecido análises e discussões. Em alguns casos, para serem refutadas, em outros, para serem referendadas, em qualquer situação, depende muito de que área de conhecimento se fala.

Um dos pilares do pensamento do sociólogo supracitado é o caráter coesofetivo que mantém a memória dos grupos, não obstante, o próprio Halbwachs sublinhar o caráter negocial que está atrelado à conformação da memória. Há a necessidade de pontos de concordância, referências comuns, entre o grupo e o indivíduo, “não basta reconstituir pedaço a pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança. É preciso que esta reconstrução funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nossos espíritos e nos dos outros” (HALBWACHS, 2006, p.39).

Michael Pollak (1989, p.03) ressalta que “em vários momentos Maurice Halbwachs insinua não apenas a seletividade de toda memória, mas também um caráter de ‘negociação’ para conciliar memória coletiva e memórias individuais”. Se, à primeira vista, o conceito de memória coletiva passa somente a idéia de consenso e continuidade, os critérios de seleção quanto ao que vai ser rememorado ou esquecido por um grupo, levam por terra essa teoria. As pesquisas atuais, segundo Pollak, abarcam essa problemática da memória.

A partir desta perspectiva, a primeira questão que se impõe é o fato de a memória não ser somente um registro mental de experiências passadas. Há, a todo instante, a intervenção do crivo social das classificações. Para Durkheim, tratava-se de “fatos sociais” que se impunham ao grupo de forma coercitiva e que Bourdieu (2009) entende como poderes simbólicos que, por isso, são passíveis de conflitos entre os grupos.

Alberto Rosa, Guglielmo Bellelli e David Bakhurst (2000, p.71) afirmam que “em uma sociedade existe um conjunto de registros do passado, junto com todo um *mare magnum* de símbolos, imagens, explicações e relatos sobre o acontecido no passado, sobre a justificação do presente e sobre o futuro que desejar, temer, lutar para conseguir”¹⁸ e, que os usos que se faz desses registros acompanham a dinâmica dos interesses de cada grupo em momentos específicos. Este adensamento de questões que se impõem à construção da memória dos grupos, os autores comparam com um “mercado simbólico” em que os “bens” são consumidos concordes às necessidades da

¹⁸ Tradução nossa.

sociedade, que obedecem a lógicas de poder ou de contra-poderes, como ocorre, no caso em estudo, com a memória configurada na cidade de Encruzilhada e com a troca das imagens.

Na luta que gira em torno do que deve ser transmitido para as gerações subseqüentes, algumas categorias figuram com certa centralidade: Memória, Cultura e Identidade. Heller (2003, p.06) afirma que “a memória cultural é construção e afirmação da identidade. Enquanto um grupo de pessoas conserve e cultive uma memória cultural comum, este grupo de pessoas existe”. O conceito de memória cultural de Heller está referenciado no conceito de memória coletiva de Maurice Halbwachs, embora apresente as suas especificidades.

A duração da memória, para Heller, inverte a lógica proposta por Halbwachs. Para o último, é a existência de um grupo biológico que define a existência de uma memória. Contrariamente, Agnes Heller afirma que a existência de um grupo independe da existência biológica, ele existe na medida em que exista memória compartilhada. A categoria expressa por Heller abarca todo o conjunto dos fenômenos da memória, desde monumentos, ritos cerimoniais, festas celebrativas aos signos partilhados. Fazer ou não parte de um corpo social define-se por critérios de pertencimentos, o que vem a se constituir em memórias identitárias.

É perceptível o fato de a memória não ser considerada, tão somente, como expressões narrativas. Rosa, Bellelli e Bakhurst (2000), entrelaçam a categoria “memória” à categoria “identidade” e sublinham o fato de a memória não ser somente um registro mental de experiências passadas. Para os autores, é pela memória passada de geração em geração que se torna possível a cultura. Vejamos em suas palavras (2000, p. 44):

[...] há que se considerar que, os grupos humanos, através do tempo, têm desenvolvido procedimentos para ampliar a capacidade de manter registros do passado, para além da capacidade de registrar traços na própria memória biológica corporal. Assim surgiram sistemas de notação, poemas, historias, rituais ou monumentos como forma de manter a memória, de fazer acessíveis experiências que estão muito mais além do limitado espaço de tempo da vida de cada indivíduo. Estes artefatos tornam possível que um indivíduo acesse a experiência acumulada pelo grupo. Em outras palavras, tornam possível a cultura.¹⁹

¹⁹ Tradução nossa.

É por isso que há diferentes memórias, pois, cada grupo, segundo complexos critérios de seleção e exclusão próprios, acordam internamente o que se pretende transmitir para as gerações subseqüentes. Decidir quanto ao que seja memorável é decidir também quanto ao que deve ser esquecido. Olhado por essa perspectiva, o esquecimento, combinado ao lembrado, constitui “a memória” do grupo. Refletir acerca da memória, o que remete ao consenso em um primeiro instante, não significa dizer que não haja tensões e embates entre os grupos, antes o contrário, é preciso acentuar o uso manipulado da memória para efeitos de manutenção e legitimação de poderes, que estão sujeitos, tanto o “lembrar” quanto o “esquecer” em âmbito coletivo. Aliás, Pollak lembra exatamente que as pesquisas contemporâneas tendem a sublinhar exatamente as rachaduras nas memórias, o que há de conflituoso. Como afirmam Rosa, Bellelli e Bakhurst (2000, p.71),

[...] em definitivo, de novo nos encontramos no fato de que a memória não é somente recordação senão também esquecimento. Mas nem um nem outro são acidentais; muito mais o contrário: ambos estão motivados, o que não quer dizer que seja, necessariamente o resultado de uma decisão consciente e voluntária.²⁰

Bourdieu (2009) acentua o caráter conflitivo que há na configuração das identidades. Para o autor (BOURDIEU, 2009, p.113), as lutas a respeito das identidades são

[...] lutas pelo monopólio de fazer ver e crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer o grupo. Com efeito, o que nelas está em jogo é o poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de di-visão que, quando se impõem ao conjunto do grupo, realizam o sentido e o consenso sobre o sentido.

Vê-se que as identidades não existem “em si”, elas são forjadas com base em consensos que se impõem, tanto interna quanto externamente, aos grupos. Neste sentido, a operação da memória, enquanto uma categoria constituinte da identidade e da unidade do grupo, não será de modo nenhum uma mera reativação de rastros deixados pelo passado no cérebro. Heller (2003, p. 05) alude a essa questão na afirmação de que, quando ela se refere à “memória cultural” ela não está falando de “traços do passado armazenados em uma espécie de consciência coletiva pronta para anular ou ocultar em um inconsciente coletivo sepultado sob as ruínas do esquecimento, que só poderia ser

²⁰ Tradução nossa.

restabelecido por um trabalho sistemático”. A memória cultural encerra em si objetivos muito específicos, que carregam a visão que o grupo tenta impor.

Pollak põe a descoberto o trabalho da memória no ajuste das identidades. Para ele as memórias passam por um trabalho de enquadramento para que possam organizar e manter padrões de coesão e limites que delimitem o que é próprio e o que é estranho ao grupo. O trabalho de enquadramento, como afirma Michael Pollak (1989, p.11):

[...] se alimenta do material fornecido pela história. Esse material pode sem dúvida ser interpretado e combinado a um sem número de referências associadas; guiado pela preocupação não apenas de manter as fronteiras sociais, mas também de modificá-las, esse trabalho reinterpreta incessantemente o passado em função dos combates do presente e do futuro.

Enquadrar memórias pressupõe a criação de quadros de referência comuns e compartilhamento de significados. A alusão a memórias enquadradas referem-se às memórias oficiais. Pollak as relaciona à memória nacional; no caso específico da “troca” dos padroeiros em Encruzilhada, aplicaremos o conceito à memória perpetuada pela paróquia da cidade, em que a memória da devoção e da capela dirigida ao santo negro, São Benedito, foi silenciada em favor de Nossa Senhora de Lourdes, a “Mãe de Deus”.

Michael Pollak chama a atenção ainda para o fato de que o enquadramento das memórias não é feito arbitrariamente. Ele deve obedecer a critérios de justiça. Desse modo, percebemos o quão tênues são os limites que garantem a perduração de uma memória, pois, como já fora discutido, a memória está sempre submetida à negociação, porque elas dizem respeito a identidades tanto individuais quanto coletivas. Assim, o silêncio que às vezes é entendido como ausência de conflito se revela como produtos de resistências, que em momentos de crises sociais desvelam memórias subterrâneas (POLLAK, 2009).

As memórias subterrâneas são as memórias que marcam a descontinuidade e que, por isso, revelam o que há de conflituoso dentro dos grupos. Reveladas, sobretudo, pela história oral, elas trazem à tona o que há de recalcado dentro dos grupos. Como elucidada Pollak (1989, p. 06):

A despeito da importante doutrinação ideológica, essas lembranças durante tanto tempo confinadas ao silêncio e transmitidas de uma geração a outra oralmente, e não através de publicações, permanecem vivas. O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao

esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo, ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades.

A memória da troca de São Benedito por Nossa Senhora de Lourdes pode ser compreendida como uma memória subterrânea. Trata-se de uma memória marginal que se configurou, em detrimento da memória pretendida pela Igreja Católica e pela elite encruzilhadense. Tecida na intimidade dos lares, manifesta-se mormente pela oralidade. “São os mais velhos que contam”. Chegamos a essa narrativa através de entrevistas realizadas com seis membros da comunidade; Por se tratar de uma memória subterrânea, os depoentes foram indicados pela própria comunidade local, como um acordo tácito que diz respeito à autorização de quem “pode falar sobre”. Não é qualquer um que ousa narrar.

A narrativa construída acerca da troca dos padroeiros evidencia uma construção da imagem do negro que se inscreve em uma memória mais ampla que seria uma memória social. Do período da escravidão moderna às teorias racialistas, foi gestado um modelo muito particular de se perceber e apreciar o negro. A cor da epiderme faz emergir estereótipos constituintes da memória social do negro. O conceito de memória social ao qual nos referiremos na justificativa de se ter preterido São Benedito em favor de Nossa Senhora de Lourdes, é o conceito de James Fentress e Chris Wickham.

Para estes estudiosos, o fato de a memória ser um fato social é inegável, o que é, em parte, condizente com a teoria de Maurice Halbwachs, pois os indivíduos compartilham convenções sociais, “[...] a memória é estruturada pela linguagem, pelo ensino e observação, pelas idéias coletivamente assumidas e por experiências partilhadas com os outros” (FENTRESS e WICKHAM, 1992, p.20). No entanto, não se pode olvidar que qualquer recordação é uma atividade irremediavelmente desenvolvida por indivíduos. O que significa dizer que há muito de pessoal em qualquer rememoração. Como afirmam Fentress e Wickham (1992, p.07):

Um importante problema que se depara a quem quer que pretenda seguir Halbwachs neste campo é o de elaborar uma concepção de memória que, sem deixar de prestar plena justiça ao lado coletivo da vida consciente de cada um, não faça do indivíduo uma espécie de autômato, passivamente obediente à vontade coletiva interiorizada.

Por tratar-se de uma memória subterrânea, utilizaremos essencialmente a história oral como recurso metodológico. Dessa maneira, não podemos desconsiderar o grau de comunicabilidade entre as consciências individuais e as convenções sociais. O ponto nodal da questão, nesse caso específico, gira em torno da configuração de identidades. Recordar, nesse caso, é uma articulação da narrativa em que, o que se expõe ao outro – o que se narra -, diz respeito à representação elaborada acerca de si para si mesmo e para os que lhe rodeiam (FENTRESS e WICKHAM, 1992).

CAPÍTULO IV - A NARRATIVA ACERCA DA TROCA DE SÃO BENEDITO POR NOSSA SENHORA DE LOURDES: UMA PRÁTICA DE DESNATURALIZAÇÃO DO FATO

A troca de São Benedito por Nossa Senhora de Lourdes, remonta à formação do campo religioso no Brasil; ocasião em que o encontro das diferentes etnias, ocorrido no século XVI, pôs em confronto diferentes manifestações do sagrado. A religião do branco colonizador constituiu-se com o *status* de religião verdadeira. Baseado nessa prerrogativa, o catolicismo foi considerado a religião oficial, relegando às demais o caráter de “não-religião”. Nesse caso, falamos especificamente das manifestações religiosas do negro e do indígena, bem como do judaísmo, interpretadas pelo signo da “feitiçaria e da demonização”. Essa busca de autonomia por parte da Igreja Católica passa pela definição do que é sagrado e do que é profano, embora, ambos menos se excluam do que convivam.

A memória social que foi construída do negro e da sua religiosidade comunica diretamente com o lugar social conferido a esse segmento populacional e, por efeito, a todas as práticas que lhe digam respeito. É nessa perspectiva que buscaremos aplicar o conceito de “campo religioso” do sociólogo Pierre Bourdieu à religiosidade brasileira, para, posteriormente, compreendermos a troca de São Benedito por Nossa Senhora de Lourdes na cidade de Encruzilhada e a memória que daí decorre - uma memória subterrânea.

Para Bourdieu (2009, p. 64), o conceito de “campo” nasce em resposta a uma carência das ciências sociais em compreender “o campo de produção como espaço social de relações objetivas”. As relações que decorrem de cada campo em particular – religioso, artístico, político, etc. - adensam influências externas, que vem, em boa medida, das transformações econômicas e políticas, e, no entanto, não se restringem a elas; ultrapassam-nas à medida que cada um tem sua lógica interna. O conceito sobredito intenta pôr a descoberto o funcionamento das percepções e das ações sociais, dando a conhecer o que é e o que não é legítimo. O poder simbólico media as relações entre os agentes sociais, pois ele, em última instância, define o sentido do mundo. Bourdieu (2009, p. 14) notabiliza os efeitos propriamente ideológicos que há nos sistemas simbólicos internos a cada campo. Esse conjunto de efeitos,

[...] consiste precisamente na imposição de sistemas de classificação políticos sob a aparência legítima de taxinomias filosóficas, religiosas,

jurídicas, etc. Os sistemas simbólicos devem a sua força ao facto de as relações de força que neles se exprimem só se manifestarem neles em forma irreconhecível de relações de sentido (deslocação).

É possível inferir do extrato supracitado a indissociabilidade entre os campos, uma vez que eles se interpenetram e interdependem. As viragens nas esferas econômica e social marcam pontos de ruptura dentro de cada campo, o que denota o fato de estes não serem plenamente autônomos. Não significa afirmar, no entanto, que os agentes sociais envolvidos não tenham as suas próprias motivações.

Neste sentido, Bourdieu (2011) associa o nascimento das grandes religiões ao nascimento das cidades e à separação do trabalho material do intelectual. Depreende-se dessa correlação o caráter dialogal inerente aos campos. Em sociedades divididas em classes, as práticas e representações religiosas exercem ainda função político-ideológica na manutenção e reprodução da ordem social. Para Bourdieu (2011, p. 53), este viés da religião se deixa aparecer

[...] no momento mesmo em que ela apresenta oficialmente como una e indivisa, esta estrutura se organiza em relação a duas posições polares, a saber: 1) os sistemas de práticas e de representações (religiosidade dominante) tendentes a justificar a hegemonia das classes dominantes; 2) os sistemas de práticas e de representações (religiosidade dominada) **tendentes** a impor aos dominados um reconhecimento da legitimidade da dominação fundada no desconhecimento do arbitrário da dominação e dos modos de expressão simbólicos da dominação (por exemplo, o estilo de vida bem como a religiosidade das classes dominante), contribuindo, desta maneira para o reforço simbólico da representação dominada do mundo político e do *ethos* da *resignação* e da *renúncia* diretamente inculcado pelas condições de existência. (Grifo nosso)

Se no plano exterior, o conjunto das representações e das práticas religiosas desempenha tais funções, o funcionamento interno do campo abarca contradições e lutas em torno das categorizações e do que se constituirá em sagrado ou em seu oposto. As atribuições decorrentes dos lugares sociais ocupados pelos agentes referem-se à divisão e à construção da realidade, onde a tessitura organizacional delimita os espaços de atuação de cada segmento, como salienta Bourdieu (2011), baseado na acumulação do capital religioso de alguma instituição ou dos sacerdotes.

Em nossa pesquisa confrontaremos o sacerdote católico, o padre Manuel Olympio Pereira e a sua estratégia, ao escolher Nossa Senhora de Lourdes para ocupar o lugar de padroeira da cidade de Encruzilhada – BA, e São Benedito, que, apesar de fazer

parte da corte celeste católica, é negro, e, por isso, carrega os estigmas atrelados à epiderme negra. Na memória encruzilhadense o santo negro ocupará o lugar do “feiticeiro”, aquele que se contrapõe à religião institucionalizada, e que faz aparecer a memória acerca da religiosidade afro-descendente. Salientamos que os termos, “feitiço” e “feiticeiro”, por desdobramento, são termos eminentemente europeus (NOGUEIRA, 2004).

4.1 São Benedito e Nossa Senhora de Lourdes: dois cultos em uma encruzilhada

A história religiosa de Encruzilhada é marcada por uma ruptura no seu quadro devocional. A paróquia da cidade foi fundada em 1935, tendo como padroeira a invocação mariana europeia 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 os representantes da Igreja Católica local se apóiam 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.

Como já foi discutido em páginas anteriores (Capítulo I), a reforma ultramontana, iniciada no século XIX, ofereceu o modelo de espiritualidade que deveria ser vivenciado pela população católica, ou pelo menos tentou, pois, a despeito dos cânones, manifestações que estiveram no raio de disciplinamento da Instituição se mantiveram.

A partir da análise dos registros feitos no Livro de Tombo da Igreja Matriz pelo então vigário da paróquia de Vitória da Conquista, Manuel Olympio Pereira, foi possível perceber certo afinamento do padre com as diretrizes ultramontanas. Além desse afinamento com o movimento ultramontano, o vigário compõe o “corpo de especialistas religiosos do catolicismo”, e isso lhe confere um poder simbólico, que, em última instância, lhe garante o poder de decisões na prática do catolicismo.

Bourdieu (2011), ao tratar da gênese e da estruturação do campo da religião, sublinha a divisão do trabalho religioso. De um lado, estão os especialistas religiosos e do outro, os leigos. A divisão, ora proposta, carrega a prerrogativa de os primeiros possuírem a autoridade necessária para criar ou reproduzir o “conhecimento secreto”. Elucida Bourdieu (2011, p.39):

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um *corpo de especialistas* religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um '*corpus*' *deliberadamente organizado* de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (ou *profanos* no duplo sentido do termo) destituídos do *capital religioso* (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal.

Tal prerrogativa ficou clara na escolha/substituição do padroeiro da cidade de Encruzilhada. Apesar do pouco envolvimento da população encruzilhadense na construção da capela devotada a Nossa Senhora de Lourdes, este acabou sendo o projeto vencedor. A capela, onde ocorriam as práticas devocionais ao santo negro foi relegada à invisibilidade por parte da hierarquia católica, assim como o próprio Benedito.

Manuel Olympio Pereira dá conta da realização de quatro missões no então arraial e, posteriormente, vila da Encruzilhada. Nos registros feitos pelo vigário há um ênfase na quantidade de sacramentos administrados para tal população. O trecho a seguir, de 1909, refere-se à primeira missão, da qual encontramos registro: “Houve: Baptizados, 75; Casamentos, 19; Chrisma 585; Comunhões, 1010”.²¹

Na quarta missão, ocorrida em 1913, novamente, aparece a preocupação com os sacramentos: “A 4ª missão foi no arraial da Encruzilhada de 13 dias de 3 de Outubro a 15 do mesmo. Houve alli 106 batizados, 42 casamentos, 334 chrismas e 830 comunhões inclusive 110 primeiras comunhões dos meninos de catecismo”.²² Como afirmou Vieira (2007), o novo clero preocupava-se em substituir gradualmente a devoção aos santos pelo ensinamento da doutrina e pela vivência sacramental.

Nessa incursão feita ao Livro de Tombo da Igreja Matriz de Vitória da Conquista, paróquia à qual Encruzilhada pertencia, é possível perceber como se desenvolveu o culto de São Benedito e o de Nossa Senhora de Lourdes na dita cidade. Em 1908, o vigário transcreve a publicação da 3ª pastoral do episcopado da Bahia nos seguintes termos:

Foi publicada mais no corrente anno a 3ª Pastoral Colecctiva do Episcopado da Província Eclesiástica de S. Salvador da Bahia ao

²¹ Livro de Tombo da Igreja Matriz de Vitória da Conquista, 30 de julho de 1909. AIMVC/BA.

²² Livro de Tombo da Igreja Matriz de Vitória da Conquista, 22 de dezembro de 1913. AIMVC/BA.

Clero e aos Fiéis da mesma Província relativa ao jubileu das Miraculosas Aparições de Nossa Senhora de Lourdes e as festas quinquagenais da Ordenação Sacerdotal do S.S. Padre Pio X.²³

Nesta transcrição e em outros comentários registrados pelo vigário, como, por exemplo, a criação de grupos na paróquia de Vitória da Conquista que levava o nome de Nossa Senhora, foi possível perceber certa afinidade do vigário com a devoção mariana, nesse caso, na imagem de Nossa Senhora de Lourdes (1858). No ano de 1908 completava exatamente cinquenta anos que a Virgem havia aparecido na gruta de Lourdes pela primeira vez. É possível ainda inferir do documento citado o grau de autoridade imposta pelo Sumo Pontífice e aceita pelo episcopado baiano, como almejava o Concílio Vaticano I, no que referia ao dogma da infalibilidade papal.

Em 1909, aparece pela primeira vez o intento do vigário de se construir uma capela para Nossa Senhora de Lourdes em Encruzilhada. As missões realizadas na cidade deram o primeiro passo rumo a tal edificação. Acompanhemos a afirmação do vigário Manoel Olympio Pereira:

Do Porto da Santa Cruz seguiram ainda os referidos missionários, Frei Parchassio e Frei Eduardo para o arraial da Encruzilhada onde levasse (termo impreciso) missão de 9 de Junho até 15 do mesmo do corrente anno. Grande quantidade de pedras se conduzio nesta missão com o concurso do povo para a contrucção de uma nova capella **que será dedicada a Nossa Senhora de Lourdes, não se fazendo mais pois (termo impreciso) falta de melhor vontade.** No ponto escolhido para edificação desta **nova** capella erigio-se um Cruzeiro como lembrança da missão.²⁴ (grifo nosso)

O trecho grifado aponta para a questão do pouco envolvimento da população em tal intento, ‘não se fazendo mais por falta de melhor vontade’, afirma o vigário. A partir dessa data a preocupação do vigário será renitente no que tange à construção de tal capela devotada a Nossa Senhora de Lourdes. Não se pode esquecer, que preexistia o culto a São Benedito na cidade, e que esse culto excedia o domínio do privado.

Desde 1905, o próprio Manuel Olympio Pereira fazia referência a tal culto, apesar de sua fala conotar certa indisposição para com a referida capela, pois, antes mesmo de elencar as benesses que a capela traria para a administração dos sacramentos quando o clero vai à cidade, ele notabilizava o fato de existir outra capela em construção, ou seja, a capela de São Benedito não seria a capela institucionalizada.

²³ Livro de Tombo da Igreja Matriz de Vitória da Conquista, 20 de novembro de 1908. AIMVC/BA.

²⁴ Livro de Tombo da Igreja Matriz de Vitória da Conquista, 30 de julho de 1909. AIMVC/BA.

[...] 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 sacramentos²⁵. (Grifo nosso)

É emblemática a alusão que se faz à capela. Para o padre era um “quartinho” dedicado a São Benedito; há nessa referência uma conotação de menosprezo, o espaço de culto dedicado ao santo negro não chega a ser um lugar com esse fim específico como foram as capelas para o catolicismo brasileiro. O vigário contrapõe o “quartinho” à capela que estava sendo construída, esta sob a tutela dele, por isso um lugar legítimo para se cultuar um santo católico. Ao mesmo tempo em que a maneira de nomear justifica a necessidade de construção de uma nova capela, revela a contenda pela autoridade. A prerrogativa de “fazer existir” o espaço sagrado pertence ao clérigo, representante de catolicismo, e não a uma “negra africana”.

Posteriormente, essa mesma capela, segundo Manuel Olympio Pereira, foi doada por Benedita Africana para a Igreja Católica, o que não a tornou digna de ser instituída como Igreja Matriz da cidade. Transcrevemos abaixo a passagem em que o vigário afirma ter recebido a capela como doação:

No dia 15 de Junho do corrente anno (**1909**) Benedicta Africana fez doação de uma capellinha construída por ella, com uma porta de frente e uma sacristia com janella com um sino (termo incerto) da mesma capella a São Benedicto ao qual é consagrada a mesma no arraial da Encruzilhada. A respectiva escriptura de que paguei os direitos fica em meo poder.²⁶(Grifo nosso)

Essa capela, como demonstra a afirmação de um dos interlocutores, fora abandonada pela Igreja, apesar de Benedicta Africana ter feito uma doação formal. Há que se lembrar que a doação ocorreu em 1909 e um dos nossos depoentes foi morar em Encruzilhada por volta de 1925, quando ele tinha cerca de 7 anos de idade. Quanto à capela devotada a São Benedito, ele afirma que:

[...] Tinha uma ‘igrejazinha’ ali, junto do... abaixo do Correios um pouco. Ali tinha uma capela, onde tinha São Benedito [...]. Quando a gente era menino a igreja foi indo... era daqueles adobão, muitas vezes

²⁵ Livro de Tombo da Igreja Matriz de Vitória da Conquista, 03 de fevereiro de 1905. AIMVC/BA.

²⁶ Livro de Tombo da Igreja Matriz de Vitória da Conquista, 30 de julho de 1909. AIMVC/BA.

furou assim, fez um buraco, nós entrava dentro para vadiar [...]. É mesmo que eu tá vendo como eu estou hoje. (V. J. F., Encruzilhada, Agosto de 2011)

A atitude do Padre Manuel Olympio Pereira confirma a afirmativa de Vieira (2007, p.185), segundo o qual, no período em que era empreendida a reforma da Igreja no Brasil, um conjunto de medidas visava alterar as práticas dos fiéis, dentre elas: “foram cassadas todas as licenças de oratórios particulares, e vetou-se a ‘devoção mal-entendida para imagens de casas particulares’”. Levando em consideração o fato do culto a São Benedito ter tido como líder uma negra, não é de se estranhar que este fosse considerado como uma ‘devoção mal-entendida’.

Em 1912, o vigário faz nova queixa no que diz respeito à construção da capela para Nossa Senhora de Lourdes:

[...] Na Encruzilhada tb se fez subscrição (termo incerto) que vendeo uns 500 ou 600 mil reis para edificação da Capella que desde a missão dos Padres Franciscanos, quando muitas pedras foram conduzidas para esse fim, ficava confiada a uma comissão que nada fez até este tempo.²⁷

É perceptível na afirmação do vigário o grau de insatisfação com a comunidade e, em especial, com a comissão encarregada de levar adiante o projeto de edificação do templo. Os documentos apontam para uma falta de interesse por parte da população em tal empreitada, pois, no ano subsequente, quando houve outra missão, o padre volta a reclamar da apatia da comunidade. Dessa vez, a irritação do padre é acrescida de uma agravante, já que, o arraial havia pedido para se constituir em ‘freguezia’²⁸. O desabafo do padre Manuel Olympio Pereira dá-se nos seguintes termos:

A 4ª missão foi no arraial da Encruzilhada de 13 dias de 3 de Outubro a 15 do mesmo. Houve alli 106 batizados, 42 casamentos, 334 chismas e 830 comunhões inclusive 110 primeiras comunhões dos meninos de catecismo. – A Capella desde tanto tempo empreendida neste arraial (que já fez até pedido para constituir em freguezia, está ainda em alicerces e poucas carreiras de adobes nas paredes começadas. Nesta missão carregamos adobes para (...) 664\$000. Desta quantia arrecadada e das que possam advir das promessas feitas ficavam encarregados como thesoureiro o Cel. João de Paula e como procurador o Major Martiniano Rocha.²⁹

²⁷ Livro de Tombo da Igreja Matriz de Vitória da Conquista, 18 de novembro de 1912. AIMVC/BA

²⁸ Menor divisão administrativa.

²⁹ Livro de Tombo da Igreja Matriz de Vitória da Conquista, 22 de dezembro de 1913. AIMVC/BA

Diferentemente do esperado, a construção, depois da visita supracitada, não deslanchou. Vê-se que o empenho dos clérigos era real, carregaram adobes para o local a ser construído, arrecadaram certa quantia pecuniária, tudo para viabilizar o referido projeto. Pela afirmativa que segue, percebe-se o grau de descomprometimento da população encruzilhadense com a causa, o que transparece, em alguma medida, ser uma imposição por parte da Igreja Católica, na pessoa do vigário Manuel Olympio Pereira:

Para assistir e auxiliar os trabalhos da nossa capella da Encruzilhada, **alli passei vinte e tantos dias deixando as paredes da mesma bem perto de receber o telhado.** O Major Martiniano Rocha encarregado do (trecho incerto) trabalho promette em breve cobrir a capella.³⁰

O trecho sobrescrito é datado de 1914, ou seja, mais de um ano após terem sido realizadas as missões do ano de 1913. Ano em que os clérigos haviam adiantado o processo da construção, o que, pela afirmação do vigário, não havia rendido muitos frutos. A falta de empenho exigiu que ele se instalasse no arraial para inspecionar e executar a obra. Paralelo a todo esse esforço, o culto a São Benedito não retrocedeu. Pelo contrário, no ano de 1915 foi realizada uma grande procissão com sólido envolvimento da sociedade. No entanto, o projeto do padre, finalmente saiu vencedor e Nossa Senhora de Lourdes foi sagrada padroeira da cidade no ano de 1936.

No fragmento do jornal “*Órgão crítico, literário e noticioso*”, transcrito abaixo, datado de 1915, algumas características do culto a São Benedito podem ser percebidas, dentre elas, uma auto-afirmação por parte da comunidade, apesar das investidas do vigário paroquial, e o caráter público no qual o culto estava envolvido. Desde 1909, Benedita havia doado a capela para a Igreja Católica, o que não suscitou nenhuma adesão por parte do clérigo, no entanto, como indica a notícia, o culto permanecia, mesmo frente à indiferença que o padre Manuel Olympio manifestava. O próprio título da matéria evidencia as amplas proporções tomadas pelo culto, “FESTEJOS DE SÃO BENEDICTO”:

Graças aos esforços dos Juizes Capitão Antonio Palles, D. D. Philomena Palles Rocha, Joanna de Oliveira Prates, tendo à frente o nosso companheiro de trabalho Deoclides Novaes, também juiz, teve logar no dia 2 de Julho, no prospero Arraial de Encruzilhada, (futura vila) os festejos de São Benedito, **que a oito annos não se festejava alli.**

³⁰ Livro de Tombo da Igreja Matriz de Vitória da Conquista, 29 de outubro de 1914. AIMVC/BA

As' 4 horas da madrugada d'aquelle dia, foi o povo despertado pelo estoirar dos bombóis e foguetes; era a alvorada do **costume**.

As' 15 horas, grande números de homens, senhoras e gentis senhoritas seguia demanda da **capella**, afim de reunir-se para a procissão, a qual começou às 16 horas, percorrendo diversas ruas d'aquelle Arraial [...] ³¹. (Grifos nossos)

Fica, pois, manifesto o caráter público dos festejos e mesmo de uma participação massiva da sociedade encruzilhadense, inclusive da elite, como demonstra a notícia no que se refere às pessoas que estiveram à frente do festejo. Para Flexor (1996, p. 467), a procissão constituía-se em uma das formas de exterioridade coletiva da religião. Outra inferência possível é quanto a uma regularidade da procissão em homenagem ao santo preto, pois, a notícia afirma que “a oito annos não se festejava alli”. Depois de uma interrupção retoma-se a festividade. Chama a atenção ainda a descrição de práticas que era de “costume”, no caso, a alvorada e o “estoirar dos bombóis e foguetes”.

Assinalamos, ainda, o trecho que afirma que as pessoas saíam em procissão da “capela”, afirmativa que converge para o fato de que o espaço onde se cultuava São Benedito ter se constituído em lugar de sociabilidade e também, o que é mais importante, ter sido um local de prática religiosa reconhecido pela comunidade encruzilhadense como tal.

Diante do exposto, percebe-se 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 eram fatos. Todavia, santos negros terem sido substituídos por santos brancos, não foi um acontecimento restrito a Encruzilhada. Gaeta (1997, p.06) afirma que,

a partir da segunda metade do século XIX, as devoções que possuíam uma larga expressão popular, como a de São Benedito, 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.

Reiteramos o fato de essa capela, como atesta o fragmento do Livro de Tombo da Igreja Matriz de Vitória da Conquista, ter tido como difusora do culto ao santo em questão, *Benedicta Affricana*, uma negra.

³¹ Órgão crítico, literário e noticioso, 05 de Novembro de 1915, Biblioteca do Museu Regional, Vitória da Conquista/BA.

O culto mariano na cidade, longe de refletir um caráter espontâneo, delata o funcionamento do campo religioso em seus meandros mais sutis. O campo religioso, por não se constituir em uma esfera à parte das esferas social e econômica, dialoga e transpõe valores de um campo para o outro. A atuação de instituições e indivíduos provenientes deste campo, só pode ser uma atuação política. Como afirma Bourdieu (2011, p. 57):

Em função de sua posição na estrutura da distribuição do capital de autoridade propriamente religiosa, as diferentes instâncias religiosas, indivíduos ou instituições, podem lançar mão do capital religioso na concorrência pelo monopólio da gestão dos bens de salvação e do exercício legítimo do poder religioso enquanto poder de modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos leigos, inculcando-lhes um *habitus* religioso, princípio gerador de todos os pensamentos, percepções e ações [...], objetivamente ajustados aos princípios de uma visão política do mundo social.

A “imposição” de Nossa Senhora Lourdes pelo vigário remonta aos valores e aos critérios de percepção compartilhados pela Igreja Católica, forjados ainda no período da colonização das terras brasílicas. Durante todo o processo de conformação do campo religioso na colônia portuguesa, a religião dominante do branco, como observou Bourdieu, difundiu a visão político-social da elite econômica. O branqueamento, aqui entendido em uma concepção ampla, abrange práticas e percepções sociais – até a troca de um santo negro por uma santa branca - e não somente o embranquecimento genotípico, como propuseram alguns estadistas brasileiros de finais do século XIX, preocupados com o progresso da jovem nação, que estava comprometido pela mácula do sangue inferior do negro. Aliás, no caso específico do Brasil, a epiderme era a definidora do grau de atraso ou progresso, já que a mestiçagem grassava com certa liberdade e, por vezes, escondia a ascendência negra.

4.2 Memória subterrânea x Memória oficial

O Livro de Tombo da cidade de Encruzilhada não faz nenhuma referência à existência do culto a São Benedito. Mais do que isso, tal silêncio funciona como uma espécie de marco-zero para a história da religiosidade local. No entanto, a memória subterrânea faz o contra-discurso da memória oficial.

Michael Pollak (1989) propõe o conceito de memória subterrânea para marcar os conflitos que há em torno da imagem do grupo que ficará para a posteridade. Nessa análise, privilegia-se muito mais as descontinuidades do que o contínuo e o harmônico. Pollak evoca novos elementos, como o silêncio e os não-ditos na constituição de tal memória. Esses elementos, segundo o autor, estão situados nas “zonas de sombra”. Muito mais que trazer à luz os silêncios e os não-ditos, Pollak (1989) fala da pretensão de hegemonia por parte da memória oficial que, para tanto, busca suprimir qualquer tipo de memória dissidente. Todavia, a sociedade é regida pelas disputas em torno dos sentidos, as memórias dissidentes surgem como contraponto ao discurso oficial, que busca ‘enquadrar’ as memórias com objetivos muito específicos, qual seja, a imposição da visão de mundo dos grupos dominantes. O meio principal de difusão e da própria manutenção de tais memórias é a oralidade.

Pollak (1989, p.1-2) ressalta a importância da história oral na resistência ao caráter uniformizador das memórias oficiais:

ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à “Memória Oficial”.

Ao descreverem como ficaram sabendo da antecedência do culto devotado a São Benedito em relação a Nossa Senhora de Lourdes, os interlocutores da pesquisa deixam transparecer esse caráter subterrâneo da memória. Acompanhemos tais descrições:

[...]eu já conheci a paróquia Nossa Senhora de Lourdes, **mas minha mãe contava a história que o padroeiro daqui foi São Benedito**, e, por motivo de uma família aqui de ser muito racista, mudaram o padroeiro pra Nossa Senhora de Lourdes. [...] quando eu me entendi por gente, já adulta assim que entendia as coisas, a paróquia já estava lá, desde quando... ela fez 75 anos agora, né? A paróquia fez 75 anos, então quando eu nasci já existia a paróquia Nossa Senhora de Lourdes. **Eu ouvia histórias das pessoas antigas**.(grifo nosso) (L.S.G, Encruzilhada, Agosto de 2011).

[...] quando eu cheguei, **eu conversava com as pessoas e fui adquirindo informações** [...].(grifo nosso) (V.S.A, Encruzilhada, Maio de 2011).

Eu soube desses dados através de conversas com pessoas da comunidade, das comunidades rurais, mas não tem dado escrito no Livro de Tombo. No Livro de Tombo só consta a criação da

paróquia com o título de Nossa Senhora de Lourdes desde 1935. (grifo nosso) (E. J. O, Encruzilhada, Setembro de 2011).

Os dados acima demonstram que essa memória é gestada e difundida na intimidade dos lares. Segundo Pollak (1989, p.3), o simples fato de se manterem vivas memórias dissidentes da memória oficial, já se configura em uma resistência por parte da sociedade civil que,

a despeito da importante doutrinação ideológica, essas lembranças durante tanto tempo, confinadas ao silêncio e transmitidas de uma geração a outra oralmente, e não através de publicações, permanecem vivas. O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais.

Vê-se que a história oral funciona como um dispositivo de resistência no terreno das disputas no que tange às representações coletivas. O silêncio na esfera pública, a respeito da troca, corresponde a uma complexa difusão nos círculos de sociabilidade íntimos. A questão perpassa a auto-afirmação identitária de grupos que se opõem ao “enquadramento” pretendido pela memória oficial.

4.3 “O padroeiro de Encruzilhada era São Benedito”

A primeira tarefa que se nos impõe para compreender a “memória subterrânea” que fora produzida, e que se deixa perceber pela narrativa da troca de São Benedito por Nossa Senhora de Lourdes³² na cidade de Encruzilhada, diz respeito ao entendimento das lutas em torno das classificações. Bourdieu (2009, p.113) afirma que é necessário “incluir no real a representação do real, ou, mais exatamente, a luta das representações, no sentido de imagens mentais e também de manifestações sociais destinadas a manipular as imagens mentais”. A luta pelas classificações coloca em pauta os interesses dos grupos. Impor uma classificação desdobra-se na homogeneização da visão de mundo de quem a constrói, que, em última instância, reverbera nas práticas e condutas humanas.

³² Nossa Senhora de Lourdes é uma representação branca de uma aparição francesa da Virgem. Não obstante, existam representações da Virgem em tons pardos, marrons e/ou negro, como nos casos de Nossa Senhora de Copacabana e de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil.

A ruptura devocional em relação a um santo negro e a escolha de uma imagem de tez branca para ocupar o lugar de padroeira da cidade, remete a uma estratégia que delata a visão de mundo de quem a trocou³³. São Benedito carrega, pela cor, a memória social – aqui entendida, como propõem Fentress e Wickham - que fora construída durante séculos acerca do africano e dos seus descendentes transmigrados para as Américas. Eleger como substituta uma imagem branca é assumir os valores que estão ligados a tal cor. Atribuir valor à cor dos sujeitos traz à tona a forma como se percebe “o real”, o que pressupõe hierarquização. Quanto às percepções do social, Chartier (2002, p. 17), conforme já foi mencionado, argumenta que elas

[...] não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas.

Nesse caso, a forma como se concebeu o negro assume importância crucial em nossa análise. Isso ocorre porque o lugar social que, primeiramente, fora imposto ao negro, de escravidão baseado na reificação e na inferiorização do mesmo, constitui-se em substrato para a memória que se guarda, mas, que, em última instância, engendra novas práticas. Neste ponto, aliás, emerge uma das funções da memória, como elucidada Aróstegui (2004, p. 162):

A memória [...] é capaz de *retomar* a experiência passada como presente e, ao mesmo tempo, como duração [...]. O presente histórico, como percepção subjetiva, se fundamenta justamente na extensão da *memória de vida*, e exclui em boa medida, embora não de forma absoluta, a memória transmitida, sem prejuízo de que esta última tenha naturalmente uma importante função também para interpretar e dotar de significado a memória vivida. (Tradução nossa)

O modo como foram classificados os africanos, ora pelo *status* de ser “escravo” ora pelo critério da “raça”, gerou consensos a respeito desses grupos que repercutem nas configurações identitárias ainda hoje. Afirmar a existência desses “consensos”, no entanto, não exclui o viés da dissensão; significa que, em um período histórico específico um grupo social, por possuir o capital econômico e o capital simbólico, conseguiu impor a sua ideologia como visão de mundo verdadeira. Como bem observou

³³ Ou, ainda, a visão doutrinária de um representante da Igreja Católica em busca da afirmação identitária da mesma em um tempo de dificuldades no campo religioso.

Bourdieu (2009), as lutas pela classificação refletem de forma eufemizada as lutas do campo sócio-econômico.

4.4 O presente histórico e a evocação da memória da “troca”

O colégio José Palles Sobrinho situado na cidade de Encruzilhada, realizou o projeto “Consciência Negra”, no ano de 2005, como forma de implementar a Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003³⁴ e englobar o conjunto de disciplinas que faz parte do currículo do Ensino Fundamental e Médio. Essa lei suscitou amplos debates na sociedade brasileira, colocando em pauta a memória social constituída acerca do continente africano e do negro no Brasil. Na cidade, esse projeto fez reaparecer a memória acerca da troca dos padroeiros. Como já afirmava Halbwachs (2006), a memória é evocada pelo presente.

Entendemos o “presente histórico” como uma percepção subjetiva que adensa tanto a memória vivida de determinados grupos quanto a memória transmitida pelas gerações anteriores (ARÓSTEGUI, 2004). Como supõe Chartier (2002), trata-se de uma luta de representações, em que ocorre uma disputa em torno da imposição ou da tentativa de se impor valores de determinados grupos como a “concepção de mundo” que se torna verdadeira e, por isso, geradora de matrizes comportamentais. Nesse caso, o currículo torna-se um objeto de disputa por excelência. Moreira e Candau (2007, p.27) afirmam que “o currículo é um território em que se travam ferozes competições em torno dos significados”.

A concepção de “negro”, com a Lei 10.639, começa a passar por uma reconfiguração, onde novos sentidos estão sendo construídos e identidades estão sendo (re) afirmadas. Em Encruzilhada, a implementação da lei em forma de Projeto Pedagógico, de imediato, fez com que a preterição do santo negro emergisse da memória subterrânea da coletividade, no intento de desconstruir a memória que se fundamenta em uma inferioridade tida como inata ao negro, ou, mesmo, subvertendo o silêncio que marca a história do negro, que era abordado na esfera educacional somente pelo período da escravidão.

³⁴ A lei 10.639 Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acessado em: 29/07/2011.

4.5 Na subversão do silêncio, modos de dizer

A narrativa construída acerca da troca evidencia traços da memória social a respeito do negro. Atentemos para o modo como os interlocutores justificam a causa da preterição de São Benedito:

Bem, a história religiosa de Encruzilhada, até hoje continua a devoção a Nossa Senhora de... Lourdes, agora, a história mesmo de antes, eu não alcancei, mas, era quando São Benedito era padroeiro, então, na minha história que eu contei aí³⁵, **ele ficou enciumado porque foi trocado por uma santa branca, ele sendo preto, um santo preto não é?** trocado por uma santa branca, então, algumas pessoas acham que foi por castigo que a cidade sofreu uma grande inundação. [...] A única coisa que acreditei foi porque era **racismo**, que eles trocaram um santo preto por uma santa branca na minha concepção. (V.S.A, Encruzilhada, Maio de 2011).

[...] aquelas pessoas de maiores recursos, eles se reuniram... e acharam por bem transferir o padroeiro de Encruzilhada, que na época era São Benedito, ficava essa...essa capelinha ali na rua Antônio Baleeiro. **Porque tinha o preconceito. São Benedito era um santo preto. E como é que uma cidade como Encruzilhada, ia ter esse padroeiro?** Então, teve esse questionamento. Então o quê que aconteceu? Resolveram acabar com a capela de São Benedito e instituíram Nossa Senhora de Lourdes como padroeira de Encruzilhada [...]. (grifo nosso) (M. B. S. F. Encruzilhada, Outubro de 2006)

Primeiro, salientamos a ratificação dos interlocutores quanto ao fato de ter sido Benedito o padroeiro da cidade – há que se lembrar que esta é uma representação popular ancorada no modelo devocional que lhe fora dirigido, ou seja, esse não era um título reconhecido pela Instituição competente -, o que rompe com a memória institucionalizada de ser Nossa Senhora de Lourdes, desde sempre, a padroeira de Encruzilhada. A memória oficial sofre um processo de desnaturalização.

Segundo, evoca o motivo pelo qual houve a troca: São Benedito é negro. O motivo apontado pela troca, presente na narrativa dos depoentes, evoca a classificação racial. Constata-se, mesmo que de forma difusa, a suposição da existência de raças. Como elucida Ramos e Maio (2010, p. 29) quanto às teorias raciais, elas reúnem em seu bojo pelo menos três pressupostos específicos, o primeiro seria a afirmação de “que os homens se diferenciam em grandes grupos chamados ‘raças’; o segundo, “o predomínio

³⁵ Valdete Soares de Andrade é poetisa com dois livros publicados. No trecho ela faz menção a um poema de autoria dela em que ela trata de lendas que circulam na cidade de Encruzilhada e, enfatiza a troca de São Benedito por Nossa Senhora de Lourdes e a suposta vingança do Santo negro.

do grupo sobre o indivíduo”, e, o terceiro - que é o mote que aparece nas falas - , “essas ‘raças’ seriam não apenas diferentes, mas também desiguais”. Implica nessa afirmação a prerrogativa da relação de superior e inferioridade. São Benedito não poderia ser o padroeiro porque ele era, racialmente, inferior a Nossa Senhora de Lourdes que é branca.

O termo “raça”, como está referido pelos depoentes, se presta a alguma ambigüidade. Embora se presuma haver “raças”, como foi discutido no parágrafo anterior, e provir daí, inclusive a ideia de hierarquização dentro da espécie humana, tal existência não justifica a arbitrariedade com a qual se agiu na decisão de trocar São Benedito por Nossa senhora de Lourdes. “Trocaram”, “resolveram acabar com a capela [...] instituíram Nossa Senhora de Lourdes como padroeira da cidade”, são assertivas que questionam ações baseadas em critérios racialistas. Toda essa problemática ainda tem um agravante, uma vez que, processa-se com figuras do panteão católico: São Benedito e Nossa Senhora. Os princípios cristãos de igualdade são suplantados pela ordem sócio-econômica e cultural em que o negro está inserido. Apesar de, no século XX, o negro ter sido inserido na sociedade de classes, em que os princípios de isonomia são propugnados em nome de uma ideologia liberal, continua-se a reprodução dos valores senhoriais-tradicionistas dos tempos da escravidão, baseados na cor.

Fentress e Wickham (1992) propuseram o termo “memória social” em detrimento de “memória coletiva”, como já foi debatido. Optamos por tratar a memória sobre o negro, presente na memória subterrânea da troca dos padroeiros, como uma “memória social”, pelo fato de essa pesquisa utilizar basicamente a história oral como recurso metodológico. Dessa maneira, a construção da narrativa e as justificativas do por que da troca evidenciam muito da identidade que a pessoa sustenta para si e, conseqüentemente, para o “outro”. Faz parte também de uma opção de análise da memória que não está preocupada com a fidedignidade dos depoimentos. Interessa-nos, sobretudo, os porquês de se dizer dessa e não de outra forma.

Foram entrevistadas duas pessoas negras. O primeiro é um senhor de idade avançada, 93 anos. Teve acesso restrito à educação. Foi morar em Encruzilhada com cerca de 7 anos de idade e, por isso, chegou a conhecer a capela em que se cultuava São Benedito. O segundo é padre, donde se deduz que teve acesso à educação formal –

formação em Filosofia – mais o estudo teológico, pré-requisito para a vida sacerdotal³⁶. O último se auto reconhece pela alcunha de “padre Black”. Ele justifica o apelido nos seguintes termos:

No ano de 90 no seminário, pela cor, pelo jeito de ser, aí um colega de Aracaju pôs esse apelido e ficou até hoje, “padre Black”, por causa da raça, da cultura, não uma forma de americanizar o nome, mas como forma de resgate das minhas raízes, porque tanto por parte do meu pai quanto da minha mãe, nós somos descendentes de negros e índios. (E. J. O. Encruzilhada, Setembro de 2011)

Inquiridos quanto aos possíveis motivos da troca, as respostas evocam a relação estabelecida por ambos, cada um ao seu modo, com o “ser” negro:

[...] **Foi com a continuação do tempo.** Você sabe que o tempo vai diminuindo tudo né... com a continuação foi surgindo essas outras... religiões. E o povo naquele tempo era católico mas... tinha poucos habitantes, que antes não era como hoje, que Encruzilhada tem muitos. Naquele tempo tinha pouca gente. Tinha essas famílias grandes... os fazendeiros. Você sabe que aqueles ricos nunca ligavam para religião. Era muito poucos aqueles que ligavam [...]. (grifo nosso) (V. J. F. Encruzilhada, Agosto de 2011)

Era uma comunidade e que, no ano de 1935 foi criada como paróquia pelo bispo de Salvador na época, D. Augusto, se eu não me engano, então tem 75 anos de evangelização da paróquia, quando criou a paróquia deu o nome de Nossa Senhora de Lourdes, segundo dados dessas pessoas era desejo de algumas pessoas que fosse paróquia São Benedito, mas era uma época também marcada por coronéis e fazendeiros, e pessoas de um certo poder aquisitivo que influenciava muito as pessoas pobres para abrir mão das suas ideologias religiosas, **então pelo fato de que São Benedito é um padre, desculpe, um santo negro, então eles não aceitaram, eles, que eu falo, as pessoas mais ligadas ao poder político da época, em vez de deixar São Benedito colocou, impôs esta cultura religiosa de ser Nossa Senhora de Lourdes pelo fato de ser branca, de ser estrangeira, de ser da França da cidade de Lourdes.** (grifo nosso) (E. J. O. Encruzilhada, Setembro de 2011).

A fala de cada um tem as suas especificidades. O primeiro, ao atribuir, a substituição dos padroeiros à historicidade, impinge ao fato um caráter de naturalidade e, ao mesmo tempo, de essencialidade – “As coisas são assim porque tem que ser”. O tempo é o grande responsável pelas mudanças, o que garante certa ordem e harmonia à

³⁶ Tais informações não significam que imputemos somente à educação o papel de constituidora de identidades. O contexto sócio-econômico e cultural vivenciado pela pessoa é inegavelmente um fator decisivo. No entanto, não podemos deixar de considerar a potencialidade que há no sistema educativo.

sociedade. Ademais, a resposta é um tanto evasiva e carregada de subterfúgios. No segundo caso, a motivação aparece de forma clara: “São Benedito é um santo preto”. Entretanto, a Igreja Católica, representada pelos “especialistas religiosos”, é eximida de qualquer responsabilidade. A decisão de se trocar os oragos, para o padre, partiu da comunidade local pactuada com a ideologia do branqueamento.

Mais adiante, ao responder a pergunta de como ele (o padre) tomou conhecimento da história das trocas, ele afirma que não existia uma capela em que São Benedito fosse o orago. A assertiva dá-se nos seguintes termos:

Não seria capela, o povo tinha a devoção. Por causa dessa devoção queria que o município, a Igreja fosse dedicada a São Benedito. Já existia a Igreja.

[...]já existia esta igreja, porque esta igreja tem mais de 150 anos e ela faz parte do patrimônio histórico do município. Então, a devoção do povo a São Benedito, pelo fato de ser um santo pobre e a região de Encruzilhada é uma região pobre, por esta razão, as pessoas se identificavam com São Benedito, e desejava que quando criasse paróquia, porque era uma comunidade religiosa, colocasse o nome de São Benedito. (grifo nosso) (E. J. O. Encruzilhada, Setembro de 2011).

A tentativa de conciliação com a memória oficial é renitente. O Livro de Tombo da Igreja Matriz de Vitória da Conquista deixa claro que a construção da capela que veio a se tornar a Igreja Matriz da cidade de Encruzilhada só foi iniciada na primeira década do século XX, o que torna matematicamente impossível a Igreja ter mais de 150 anos. Portanto, o que a afirmativa deixa transparecer é que o depoente, sendo um clérigo, tenta reafirmar a memória instituída de que Nossa Senhora de Lourdes é, e sempre foi, a padroeira da cidade.

Em ambos os casos, fica patente a vinculação entre memória e identidade. Recordar e narrar, sucessivamente, o passado, põe a descoberto critérios de seleção e manipulação dos registros da memória, que estão vinculadas ao modo como a pessoa se vê e quer ser vista. A subjetividade, conforme salientou Fentress e Wickham é intrínseca à memória, embora, essa subjetividade ser compreendida aqui como diálogos, ora tensos ora harmônicos, com os sistemas de classificações coletivos. Neste caso, considera-se que “as classificações mais ‘naturais’ apóiam-se em classificações que nada tem de natural e que são, em grande parte, produto de uma posição arbitrária, quer dizer, de um estado anterior da relação de forças no campo das lutas pela delimitação legítima” (BOURDIEU, 2009, p.115).

Afirmar que “São Benedito é preto” e que, por isso, foi trocado por uma santa branca, coloca em pauta dois pressupostos: 1) o confronto da hierarquização entre negro e branco; ou, 2) de, em alguma medida, no âmbito da narrativa, concordar com tal hierarquia.

Na fala do depoente V. J. F. ocorre uma eximicação de tal afirmativa, embora, esse “indizível” tenha o sentido de não aceitar os valores imputados ao “ser negro”. Nesse quesito, o modo de dizer denuncia o “como” o indivíduo se percebe. Assim como São Benedito, ele (V. J. F.) é negro. Afirmar que São Benedito foi trocado por ter a epiderme negra, seria dizer que a cor da pele hierarquiza e, desse modo, “ser negro” é ser inferior.

Na fala do padre, pelo contrário, ocorre uma apropriação da categoria “preto”, da forma pela qual ela foi construída histórica e socialmente. Entretanto, de forma que os valores relacionados ao negro são questionados, postos sobre o crivo da historicidade que marca a semantização do vocábulo. O depoente compreende muito bem as circunstâncias que motivaram a troca, qual seja, o ideal do branqueamento, que, em suma, trata-se de uma ideologia elitista e, como tal, uma elaboração de grupos sociais com interesses específicos de manter a ordem social e econômica.

A troca alude ao ideal do branqueamento que preponderou desde os jesuítas às teorias racialistas de finais do século XIX e início do século XX, como foi exposto no capítulo III. O branqueamento pensado como projeto para o Brasil, dialeticamente, pode ser pensado também em termos de projetos “locais”. A instituição de Nossa Senhora de Lourdes como padroeira deu-se no ano de 1936, década em que reverberavam os impactos de toda uma produção científica em torno do negro e do mestiço. No limite, essas teorias determinavam o que era “civilização”, sendo que, como apontam Ramos e Maio (2010) as teorias deterministas estavam fundamentadas, sobretudo, no clima e no tipo de homem que dele provinha. Desse modo, a expectativa quanto ao futuro do Brasil era de um futuro infausto. O “progresso”, ideia cara ao período em questão, estava negado ao Brasil por conta da sua composição populacional.

Le Goff (2003) aponta duas condições básicas na história da ideia de progresso. Conforme o autor (LE GOFF, 2003, p. 240):

[...] A primeira é o papel desempenhado pelo progresso científico e tecnológico. Praticamente na origem de todas as acelerações da ideologia do progresso, há um salto das ciências e das técnicas. Isto aconteceu no século XVII, no XVIII e no século XX. A segunda é a

ligação entre o progresso material e a idéia de progresso. É a experiência do progresso que leva a acreditar nele, a sua estagnação é em geral seguida de uma crise de tal idéia.

O século XIX adensou as transformações acumuladas até o século XVIII e as radicalizou. Assim, vemos a Revolução Industrial, que abarca não só a evolução técnico-científica, como também o alargamento do mundo conhecido. O sistema capitalista, cada vez mais, incorporava territórios distantes e diferentes do centro europeu em seu raio de ação. De outro lado, os ideais liberais, que precipitaram na Revolução francesa (1789), alastram-se com extrema força. O século XIX vivenciou tal ideia nos seus limites. Nesse momento a noção de progresso tinha referenciais muito precisos: Europa, Estados Unidos e, mais tardiamente, Japão (LE GOFF, 2003). O Brasil buscou nos dois primeiros, principalmente, as suas referências. O negro, nessa constelação era um ser descartável, pois a ciência já estava provando a sua inaptidão para o sistema de representações coletivas acerca do que constituía o progresso.

Inscrevemos a troca de São Benedito nesse contexto e percebemos que o sentido de se ter uma padroeira branca é auspicioso para o local, pois, impõe a noção do branqueamento, sendo que, imbricada à memória do branqueamento está a representação de “civilidade”. O branqueamento, nesse caso, não remete somente às características genotípicas, diz respeito a todo um sistema de valores que abrangem, inclusive, a religião. Na constituição do campo religioso, a religião dominante na sua busca de auto-afirmação, não se faz independente das forças sociais e econômicas. Por isso mesmo ela deve ser entendida na sua relação com tais instâncias (BOURDIEU, 2011).

Em 2010, ano em que se comemorou 75 anos de fundação da Paróquia Nossa Senhora de Lourdes, o pároco - “padre Black”- decidiu junto ao CPP (Conselho Pastoral Paroquial), alocar São Benedito no presbitério³⁷ da Igreja - não falamos do altar-mor -. Nesse mesmo ano, o padre afirma na reunião do CPP que “[...] no dia cinco de outubro será celebrada a Festa de São Benedito [...]”³⁸, que é o dia litúrgico do santo. Como elucidada a ata da reunião, não houve nenhuma contraposição.

³⁷ “O presbitério é o lugar onde sobressai o altar, donde se proclama a palavra de Deus e onde o sacerdote, o diácono e os outros ministros exercem as suas funções. Deve distinguir-se oportunamente da nave da igreja, ou por uma certa elevação, ou pela sua estrutura e ornamento especial. Deve ser suficientemente espaçoso para que a celebração da Eucaristia se desenrole comodamente e possa ser vista”. Disponível em: http://www.liturgia.pt/docs/igmr_5.php. Acessado em: 14/12/2011.

³⁸ Livro de Atas do AIME, 05/06/2010.

Apesar das iniciativas do padre, São Benedito permanece em uma posição secundária. Em nenhum momento chega a se pensar na possibilidade de Benedito voltar a ser o protetor da cidade. Todavia, o que há de mais importante no redirecionamento da Imagem é a questão de a “memória subterrânea” afirmar-se como uma prática de resistência e subversão à memória institucionalizada, pois como o sacerdote nos relatou, em suas próprias palavras: “Eu soube desses dados através de conversas com pessoas da comunidade, das comunidades rurais, mas não tem dado escrito no Livro de Tombo”³⁹.

Em outra direção, deixa transparecer a correlação existente entre memória e identidade. Foi o auto-reconhecimento do sacerdote como “negro”, que, revestido do capital religioso, sente-se empoderado para romper com a lógica do silêncio por parte da instituição e impor a presença da efígie negra no espaço que “pertence” à Virgem francesa, a padroeira da cidade. Manuel Olympio Pereira e o Padre Black, embora detentores do mesmo capital religioso⁴⁰, ocupam lugares históricos e sociais distintos. O primeiro, plenamente identificado aos valores da ideologia do branqueamento associada à Reforma Ultramontana, investe no culto mariano, representado por uma efígie branca; o último, apesar de não destronar a Mãe de Deus - o que geraria um clima tenso com a Igreja Católica -, acolhe a discussão em torno da classificação do “ser e perceber o negro”.

4.6 Nossa Senhora de Lourdes, mãe de Deus

A substituição de São Benedito no plano institucional não foi uma decisão fortuita. São Benedito foi trocado pela Mãe de Deus – *Theotokos / Dei genitrix*. Há que se considerar o contexto em que a Imaculada apareceu na cidade de Lourdes e todo o desdobramento que a aparição significou para o catolicismo: primeiro, a reafirmação da identidade católica perceptível na auto-intitulação de “Imaculada Conceição”, já que Maria constitui-se em um ícone central da Igreja Católica, e, em segundo lugar, os pedidos para se rezar o rosário, oração tipicamente católica. Entretanto, na troca, independentemente de ser a invocação mariana, o fator que mais pesa está ligado à ativação arquetípica da grande mãe. Rejeitar Nossa Senhora de Lourdes seria rejeitar a

³⁹ E. J. O. Encruzilhada, Setembro de 2011.

⁴⁰ Chamamos atenção, no entanto, para a distância temporal que separa os dois sacerdotes católicos, e, por isso, o contexto que os circundou, de modo que, nenhum agente histórico sai intocado ...

Mãe-de-Deus. Para os católicos, seria rejeitar a própria mãe, no sentido de Maria ser a Mãe-maior.

Os depoentes, mesmo sendo contrários à troca, não chegam a questionar por quem se trocou. Observemos como aparecem os discursos:

E a população daqui até hoje **clama por uma capela pra São Benedito** [...] Houve vários projetos de outros prefeitos passados, e que, nenhum cumpriu. Tinham projetos, mas não foram cumpridos. (grifo nosso). (L.S.G, Encruzilhada, Agosto de 2011).

eu mesma, se pudesse, **eu mesma construiria uma capela de São Benedito**, porque eu acho que a... a... a tradição é a nossa base. Se pudesse eu faria isso... reconstituiria né? Essa capelinha de São Benedito. (grifo nosso). (M. B. S. F. Encruzilhada, Outubro de 2006)

[...] Quem deveria ser o padroeiro era São Benedito, mas não tem o dia que poderia festejar São Benedito, que é o padroeiro. **A padroeira e o padroeiro**. (grifo nosso). (V. J. F., Encruzilhada, Agosto de 2011)

É desejo meu, espero no senhor contar com muita gente, fazer **uma capela aqui na cidade em honra a São Benedito** [...] **é possível também com o bispo é... ele ser elevado à categoria de 2º padroeiro**. (grifo nosso) (E. J. O, Padre Black, Encruzilhada, Setembro de 2011)

É possível inferir das ‘falas’ o descontentamento com a troca, porém, nenhum dos depoentes cogita a possibilidade de São Benedito voltar a ocupar o lugar de padroeiro, quando muito, de 2º padroeiro uma espécie de coadjuvante. Quanto à construção de uma nova capela, o desejo é quase unânime. Parece ser uma ideia sacrílega o santo negro ocupar o altar-mor da Igreja Matriz.

A aparição de Nossa Senhora de Lourdes deu-se, como já foi discutido, na crise que opôs o papado e o catolicismo à filosofia das Luzes. O caráter das mariofanias ocorrerem, sobretudo, em momentos de crise, é evocado alguns títulos muito precisos: Segundo Boff (2006, p. 594), os principais são:

- Ela é a Mãe misericordiosa, que se preocupa com o destino dos filhos e se apresenta em ir ao seu encontro, quando estão em perigo;
- é a Mediadora poderosa, que, viva e gloriosa junto de Deus, intervém em favor da humanidade sofredora;
- é, enfim, a Serva, que colabora intimamente para a realização dos planos de Deus na história.

Os atributos conferidos a Nossa Senhora estão difusos na comunidade católica como um todo. Na cidade de Encruzilhada há um hino dedicado à Imaculada de

Lourdes, intitulado “Hino à Padroeira”⁴¹, que reflete muito bem tais características. Observemos:

Oh, Maria mãe amada, deste povo
Alegria, pelo vosso Filho Amado,
Dai a nossa alma guia

De Encruzilhada sois a padroeira
Ó Virgem Santa Maria, protegei
A nossa terra – dá nos paz e harmonia. (Refrão)

[...]

O “Hino à Padroeira” dá a conhecer a relação que marca os católicos da cidade com a Virgem de Lourdes. A canção ressalta o caráter protetivo e o poder de mediadora de Maria. É a ela que se pede paz e harmonia. A evocação do arquétipo da maternidade, que é comum no culto mariano, serve como um dispositivo legitimador da substituição de São Benedito pela “Mãe amada”.

4.7 São Benedito, um santo profano

Do fragmento do Livro de Tombo da Igreja Matriz de Vitória da Conquista supracitado, em que o vigário dava a conhecer a existência da capela de propriedade de Benedita Africana, é possível fazer algumas inferências no tocante à posterior negação de São Benedito, enquanto padroeiro da cidade. O culto existiu. E, mais do que isso, havia por parte da Igreja Católica o reconhecimento de tal culto, já que se afirma que a celebração de missas e a administração de sacramentos ocorriam no “quartinho” que Benedita Africana dispunha para a devoção ao santo negro.

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 (1997), estavam na mira da reforma ultramontana da Igreja Católica – esse era o caso de São Benedito. Somado a isso, Benedita reunia muitos atributos que remetiam ao imaginário da feitiçaria e satanização, categorias que marcaram o embate do universo

⁴¹ Compositor não identificado.

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”.

As características da senhora responsável pelo início e manutenção do culto devotado ao santo negro pode ter sido o detonador da cruzada encetada pelo vigário para a construção de uma nova capela, bem como, a institucionalização da invocação mariana de Lourdes para a posição de padroeira da cidade. A reforma ultramontana fundamentava tal prática.

A memória construída a respeito da troca não chega a imputar à pobre “velha africana” nenhuma espécie de vingança, ou mesmo de alguma heterodoxia no culto, no entanto, diz-se que o próprio Benedito impinge a cidade a sofrer um castigo por ter sido preterido:

[...] a cidade não evolui, não vai pra frente por causa desse santo né? que foi trocado. Isso o pessoal tem até hoje né? Não sei se alguém já falou pra você, mas eu... o promotor já sabe... já sabe disso, alguém já falou pra ele. Rildo também, que Rildo chegou pra'qui esses tempos, é o diretor do colégio, falou pra mim... tem essa... toda essa história que o pessoal conta, é... sempre eles falam isso, né? Que foi isso, que a cidade não... não... não evolui por causa desse santo [...](Grifo nosso). (V. S. S., Encruzilhada, Agosto de 2005)⁴²

[...] aí ficou essa interrogação: Por que Encruzilhada, sendo uma cidade tão antiga, não evolui como as outras cidades?... Por quê?... Então as pessoas se perguntam... questionam isso... Será se não foi essa mudança? Não é?... Essa discriminação?[...] (M. B. S. F. Encruzilhada, Outubro de 2006)⁴³

[...] ele ficou enciumado porque foi trocado por uma santa branca, ele sendo preto, um santo preto não é?, trocado por uma santa branca, então, algumas pessoas acham que foi por castigo que a cidade sofreu uma grande inundação. (V. S. A., Encruzilhada, Maio de 2011)

[...]Que a cidade houve uma regressão em termos tanto populacional como no crescimento em si, quando a Comarca daqui foi para Macarani. Depois que mudou o padroeiro tirou a Comarca daqui e levou a Comarca para Macarani. Eu só não sei o ano exato que isso aconteceu. Mas que depois retornou pr'aqui, mas não foi a mesma cidade que era antes, porque na época habitava aqui vários médicos e era bem assim movimentada, bem populosa, aí ela foi regredindo. (L. S. G. Encruzilhada, Agosto de 2011)

⁴² Entrevista realizada em 2005 por ocasião da escrita da Monografia, em que o objeto de pesquisa era a narrativa mítica acerca da troca.

⁴³ Essa entrevista faz parte da pesquisa monográfica realizada em 2006, cujo título foi: São Benedito, o santo preto de Encruzilhada.

Todas as afirmativas sobrescritas fazem menção à suposta vingança de São Benedito. É possível inferir dessa narrativa o fato de Benedito, por ser negro, trazer à tona o estereótipo da religiosidade do negro. Sobre a constituição da sociedade colonial, Mello e Sousa (1986, p.194) esclarece que,

a tensão era permanente, constitutiva da própria formação social, e refletia-se em muitas das práticas mágicas e de feitiçaria exercidas pelos colonos. Através delas, buscava-se ora preservar a integridade física, ora provocar malefícios a eventuais inimigos. Tinham portanto função dupla: ofensiva, visando agredir; defensiva, visando preservar, conservar.

A “feitiçaria” e a “magia”, segundo Bourdieu (2011), funcionam como uma espécie de distinção entre a religião dominante e a religião subalternizada. Desse modo, a “feitiçaria” remete a religião inferior nas relações de força simbólica. Quando se fala acerca da religiosidade de matriz africana, diz-se de uma religiosidade que se contrapunha ao catolicismo que era a religião oficial da Metrópole e, por desdobramento, da Colônia. À religiosidade do negro foi imputado o estigma da feitiçaria e da satanização. A construção dessa narrativa deixa perceber ainda, traços de uma memória social do ser negro, nesse caso, pelo viés da religiosidade.

Os relatos dos interlocutores fazem emergir uma situação ambígua: Benedito é santo, embora, utilize o castigo (ou magia?) para se vingar da cidade. Dentro da lógica do campo religioso, proposto por Bourdieu (2011, p.45), a existência das práticas mágicas,

visam objetivos concretos e específicos, parciais e imediatos (em oposição aos objetivos mais abstratos, mais genéricos e mais distantes que seriam os da religião); estão inspiradas pela intenção de coerção ou de manipulação dos bens sobrenaturais (em oposição às disposições propiciatórias e contemplativas da ‘oração’, por exemplo); e por último, encontram-se fechadas no formalismo e no ritualismo do *toma lá dá cá*.

A involução da cidade, que tem como razão o castigo de São Benedito, apesar de fazer parte do panteão católico, se relaciona muito mais com a lógica das religiões tidas como ilegítimas, do que com o ideal de santidade propugnado pelo catolicismo. A prática da vingança do santo, como transparece na narrativa, preenche os requisitos da magia e da feitiçaria na constituição do campo religioso. Desse modo, o santo preto

representa uma continuidade das práticas de feitiçaria elencadas por Sousa (1986) do período colonial. Bourdieu (2011, p.45) continua afirmando que:

[...] Toda prática ou crença dominada está fadada a aparecer como *profanadora* na medida em que, por sua própria existência e na ausência de qualquer intenção de profanação, **constitui uma contestação objetiva do monopólio da gestão do sagrado e, portanto, da legitimidade dos detentores deste monopólio.** (Grifo nosso).

São Benedito, ao castigar Encruzilhada, profana o catolicismo e leva às últimas conseqüências a contestação do capital religioso de que se reveste o clero, ou mesmo da elite local que se vê no direito de preteri-lo pelo fato de ele ser negro. Desse modo, evocar práticas da religiosidade de grupos dominados, econômico e culturalmente, como foi o caso das religiões de matriz africana - e como continua sendo com as religiões afro-brasileiras - de modo a aplacar as aflições da vida ordinária, ou, meramente intervir de modo sobrenatural na vida material, transforma-se em uma ação que pretende afrontar a ordem estabelecida. Somente religiões calcadas na “feitiçaria” – no sentido que viemos abordando -, seria capaz de açambarcar o futuro de Encruzilhada, como faz Benedito, ao condená-la ao atraso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da análise da “memória subterrânea” construída sobre a troca de um santo negro por uma santa branca na cidade de Encruzilhada –BA, é possível refletir acerca das bases históricas que fundamentam as percepções a respeito do negro na sociedade brasileira. Percebemos como a mobilização da categoria “raça”, especialmente, através da derivação “racismo”, apesar de não gozar de respaldo científico - haja vista, que os estudos atuais da genética já lançaram por terra tal conceito -, ainda se constitui em uma referência de percepções e práticas sociais.

Evidenciamos como a narrativa tem se constituído em um dispositivo de resistência à memória oficial, que privilegia a devoção a Nossa Senhora de Lourdes em detrimento ao santo negro, São Benedito. E, ainda, neste sentido, analisamos como essa resistência excede ao questionamento de uma memória oficial para transformar-se em uma luta simbólica, que abarca a classificação do que é “ser negro”.

Quando aparece no relato dos depoentes, a assertiva de que “São Benedito foi substituído por Nossa Senhora de Lourdes, tendo como motivação o fato de ele ser negro, e que, isso não deveria ter acontecido”, a potencialidade da narrativa não está só em desnaturalizar a troca, como, também, de opor-se frontalmente à ideologia do branqueamento – reiteramos que o uso da palavra branqueamento faz alusão a todo um sistema de valores e comportamentos que dão proeminência ao mundo do branco.

A alocação da imagem de São Benedito no presbitério faz conhecer esse viés subversivo da memória. O Padre Black afirma que a decisão de incluir São Benedito no espaço cerimonial da Igreja ocorreu depois de saber, por pessoas mais velhas da comunidade, que, antes de Nossa Senhora de Lourdes, houve essa devoção a Benedito e que o santo foi rechaçado pela elite local por ser negro. A presença do santo negro no presbitério marca uma conquista da população encruzilhadense que, por não concordar com tal substituição – materializada na narrativa -, tem conseguido trazer para a discussão e impor outros sentidos às percepções que estão associadas ao “ser negro”.

São Benedito foi trocado por Nossa Senhora de Lourdes. A escolha da substituta informa quanto a uma característica devocional do Brasil que vem desde o período colonial – a devoção mariana. A Virgem de Lourdes, ao mesmo tempo em que adensou os valores inerentes ao universo do “ser branco” no contexto da troca, se impôs como

uma devoção inquestionável por ser uma representação de Maria, mãe de Deus. Em Encruzilhada esse viés fica claro nas afirmativas dos interlocutores da pesquisa.

A pesquisa por ora se encerra deixando algumas portas entreabertas. A hagiografia do santo em questão é um material importantíssimo ao qual, dada a exigüidade do tempo, não foi possível ter acesso durante o programa do Mestrado. Ter sido escrita por um frei franciscano durante o século XVIII, período em que a população negra da Colônia aumentou consideravelmente, deixa transparecer os interesses políticos e econômicos imbutidos no ideal da evangelização da mesma população. Aqui entra em jogo, pelo *exempla*, o modelo do bom cristão, em última instância, o modelo do bom negro, trabalhador, dócil e obediente.

Se a cor da pele é a característica que sobressai em sua devoção, a ponte entre presente e passado, através da hagiografia, é, não só pertinente como necessária, para se compreender a relação que a população brasileira do Período Contemporâneo mantém com São Benedito.

REFERÊNCIAS

ARÓSTEGUI, Julio. **La historia vivida. Sobre la historia del presente.** Madrid, Alianza, 2004.

BARROS, José D'Assunção. **A construção social da cor: diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira.** – Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

BARTHES, Roland. **Mitologias.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil.** São Paulo, EDUSP/Pioneira, 1985.

BAUMANN, Thereza B. **Imagens do “outro mundo”: o problema da alteridade na iconografia cristã ocidental.** IN: VAINFAS, Ronaldo. *América em Tempo de Conquista.* Rio de Janeiro: Zahar. 1992.

BERGSON, Henri. **Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito.** São Paulo: Martins Fortes, 1999.

BOFF, Clodovis. **Maria na cultura brasileira: Nossa Senhora e Iemanjá.** – Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

_____. **Mariologia social: O significado da Virgem para a Sociedade.** – São Paulo: Paulus, 2006.

BOSCHI, Caio César. **Os Leigos e o Poder: Irmandades Leigas e Política Colonizadora em Minas Gerais.** São Paulo: Editora Ática, 1986.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização.** – São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** – 7ª Ed. – São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. **O poder simbólico.** – 12ª Ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BOYER, Marie-France. **Culto e imagem da Virgem.** São Paulo: Cosac e Naify Edições, 2000.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi.** 3ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CASIMIRO, Ana Palmira B. S. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia: Educação, Lei, Ordem e Justiça no Brasil Colonial.** REVISTA HISTEDBR. Disponível em: http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/artigos_frames/artigo_005.html. Acessado em: 20/06/2011

CHARTIER, Roger. **A história Cultural entre Práticas e Representações.** 2ª edição. Lisboa: DIFEL, 2002.

COSTA, Emília Viotti da. **Da monarquia à república: momentos decisivos.**-7 ed.- São Paulo: Editora UESP, 1999.

DURKHEIM, Emile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa.** SP: Paulínea, 1989.

FLEXOR, Maria Helena O. **As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, devoções e arte.** Revista da SBPH, Curitiba, n. 20, p. 73-68, 2001.

_____. **Da fé à dança: a procissão como síntese de manifestações artísticas (Bahia – Brasil).** In: Simpósio Internacional: Stuggle for Synthesis open Spaces, ephemeral art. P.463 – 470, Junho - 1996.

FENTRESS, J. e WICKHAM, C. **Memória Social.** Lisboa, Teorema, 1994.

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

GAETA, Maria Aparecida J. V. **A Cultura Clerical e a Folia Popular.** Ver. Bras. Hist. Vol. 17, n. 34, São Paulo, 1997.

GRUZINSKI, Serge. **A guerra da imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019).** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HELLER, Agnes. **Memoria Cultural, identidad e sociedad civil.** Rev. Indaga, 1:5-17, 2003.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Centauro, 2006.

HOBSBAWM, Eric J. **A Era do Capital 1848-1875.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

HOFBAUER, Andreas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão.** – São Paulo: Editora UNESP, 2006.

HOORNAERT, Eduardo. **O padroado português.** In: História da Igreja no Brasil. Petrópolis: Vozes, tomo II, 1979.

JEDLOWSKI, Paolo. **La sociologia y La memória colectiva.** In: ROSA, A., BELLELLI, G. y BAKHURST, D. Memoria Colectiva e Identidad Nacional. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

KUHNEN, Alceu. **As origens da Igreja no Brasil: de 1500 a 1552.** Bauru, SP: Edusc, 2005.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** 5ª ed. – Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

MAGNOLI, Demétrio. **Uma gota de sangue: história do pensamento racial.** – 1ª Ed., 1ª reimpressão. – São Paulo: Contexto, 2009.

MAIO, Marcos C. e SANTOS, Ricardo V. **Raça como Questão: história, ciência e identidades no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2010.

MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)**. – São Paulo: Brasiliense, 2004.

MALLMAN, Marcelo A. **Representações de Nossa Senhora**. In: BELLOMO, Harry R. (org.) **Cemitérios do rio Grande do Sul: arte, sociedade, ideologia**. 2.ed. rev. e ampl. – Porto Alegre: EDPUCRS, 2008.

MATTOSO, Kátia de Q. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MOREIRA, F. A e CANDAU, V. M. **Currículo, Conhecimento e Cultura**. IN: MOREIRA, F. A. Indagações sobre currículo: Currículo, Conhecimento e Cultura; organização do documento Jeanete Beauchamp, Sandra Denise Pagel, Aricélia Ribeiro do Nascimento. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2007.

MOTT, Luiz. **Santo Antônio, o divino capitão-do-mato**. IN: Reis, João & GOMES, Flávio. **Liberdade por um fio. História dos Quilombos no Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **Bruxaria e história: as práticas mágicas no ocidente cristão**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. In: Projeto História. São Paulo: PUC/SP, dez 1993. Nº 10.

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**. (Trad.) Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1983.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo: colônia**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

POLLAK, Michael. **Memória, Esquecimento e Silêncio**. Rev. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.2, n.3, 1989.

RAMOS, Jair de S. e MAIO, Marcos C. **Entre a Riqueza Natural, a Pobreza Humana e os Imperativos da Civilização, Inventar-se a Investigação do Povo Brasileiro**. IN: MAIO, Marcos C. e SANTOS, Ricardo V. **Raça como Questão: história, ciência e identidades no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2010.

RODRIGUES, Elisa. **Raça e Controle Social no Pensamento de Nina Rodrigues**. Revista Múltiplas Leituras, v.2, n.2, p. 81-107, jul./dez. 2009.

RODRIGUES, N. **As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil**. Livraria Progresso Editora, 1954.

_____. **Os Africanos no Brasil**. 4ª edição. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INEP, 1976.

ROSA, A., BELLELLI, G. y BAKHURST, D. **Memoria Colectiva e Identidad Nacional**. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Império (1840-1889)**. Tese de Doutorado: Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 2010.

SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. “Espetáculo da miscigenação” In: **Estudos Avançados**. São Paulo, v.8, n.20, abr./1994.

SANTOS. Myrian Sepúlveda dos. **Memória coletiva e teoria social**. São Paulo: Annablume, 2003.

SGARBOSSA, Mario. **Os santos e os beatos da Igreja do Ocidente e do Oriente: com uma antologia de escritos espirituais**. – São Paulo: Paulinas, 2003.

SMOLKA, Ana Luiza B. **A memória em questão: uma perspectiva histórico-cultural**. In: *Educação e Sociedade*, ano XXI, nº 71, Julho/00.

SOUZA, Laura de M. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. – São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América: a questão do outro**. – 3ª Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)**. – Aparecida, SP: Editora Santuário, 2007.

VIDE, Dom Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. (Impressas em Lisboa no ano de 1719, e em Coimbra em 1720. São Paulo): Tip. 2 de Dezembro, 1853.

Fontes consultadas:

Depoimentos transcritos:

E. J. O (padre Black), Encruzilhada, Setembro de 2011.

L.S.G, Encruzilhada, Agosto de 2011.

M. B. S. F. Encruzilhada, Outubro de 2006.

V. J. F., Encruzilhada, Agosto de 2011.

V.S.A, Encruzilhada, Maio de 2011.

V. S. S., Encruzilhada, Agosto de 2005.

Registros oficiais consultados:

Livro de Atas da Paróquia Nossa Senhora de Lourdes. Arquivo da Igreja Matriz de Encruzilhada. Encruzilhada, Ata de nº 25, 05. 06. 2010.

Livro de Tombo da Paróquia Nossa Senhora das Vitórias. Arquivo da Igreja Matriz de Vitória da Conquista. Vitória da Conquista, 1905-1935.

Jornal

Órgão crítico, literário e noticioso. 05/11/1915. Publicado por João Pereira. IN: NASCIMENTO, Washington Santos. Construindo o “Negro”: lugares, civilidades e festas em Vitória da Conquista/BA (1870-1930). Dissertação de Mestrado. PUC/SP, 2008.

Sites:

<http://www.estigmatinos.com.br/s-bened.htm>. Acessado em: 11/11/2011.

http://www.liturgia.pt/docs/igmr_5.php. Acessado em: 14/12/2011.

<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/painel/painel.php?codmun=291040#>. Acessado em: 23/11/2011.

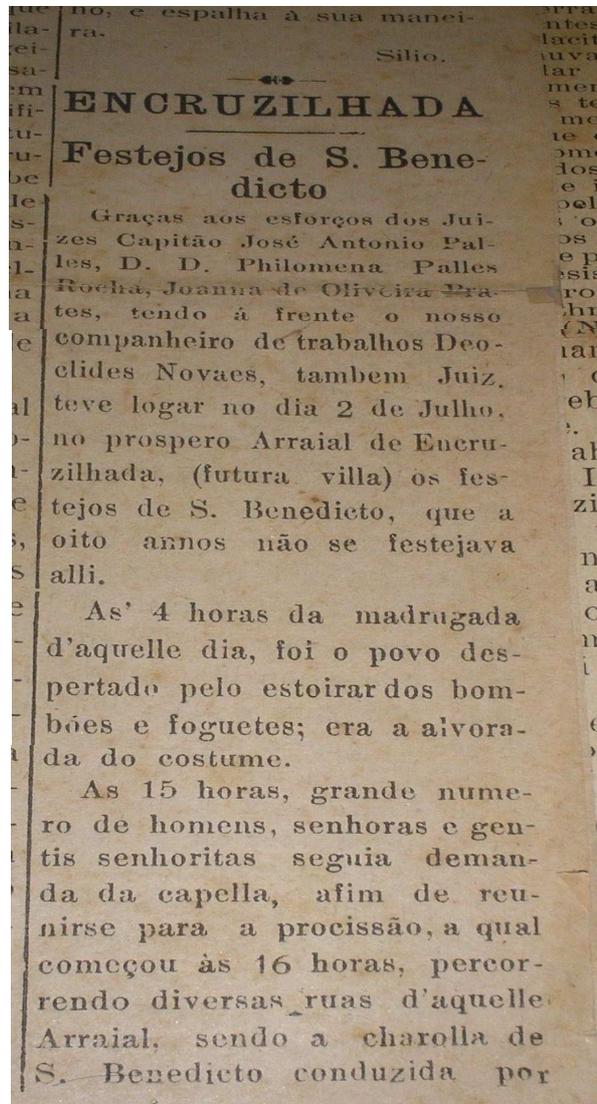
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acessado em: 10/11/2011.

Outros

Hinário da Festa de Nossa de Lourdes. Encruzilhada-BA, 2011.

ANEXOS

Festejos de São Benedito: Órgão crítico, literário e noticioso, 1915.



Altar da Igreja de Nossa Senhora de Lourdes em Encruzilhada



Fotografia de Fabíola Pereira de Araújo-Mello, em:31/05/2011

No momento em que se fotografou, a imagem de Nossa Senhora estava sendo preparada para a procissão.

São Benedito

Fotografia de Fabíola Pereira de Araújo-Mello, em:31/05/2011
São Benedito alocado do lado direito do altar-mor.

Inscrição do Arco: Eis a tua mãe!

Fotografia de Fabíola Pereira de Araújo-Mello, em:31/05/2011

Na inscrição do arco, que divide a nave principal do presbitério, é possível ler a inscrição em latim “*ECCE MATER TUA*”, que em português, significa: “Eis aí tua mãe!”. A alusão que se faz ao arquétipo da maternidade fica claro, no caso do culto a Nossa Senhora de Lourdes na cidade.