

A DEVOÇÃO DOS BEATOS NEGROS

Eduardo Hoornaert

Quero iniciar este artigo por um depoimento pessoal. Ao longo de minhas leituras em torno do assunto 'igreja e escravidão' fui percebendo que vastos espaços de pesquisa sobre o tema não estavam sendo explorados, como, por exemplo, a relação entre os confrades religiosos e a vida escrava, ou o caráter católico dos quilombos, ou ainda as experiências de vida de escravos católicos. Como o catolicismo neste país foi por vários séculos vivido, em sua maioria, por escravos, esse fato não podia ficar fora de cogitação. Sei que praticamente não possuímos documentos escritos por escravos nem memórias da vida de pessoas negras, a não ser os dois escritos de Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo* (1960) e *Diário de Bitita* (1977). É muito pouco.

Assim fui me voltando para o estudo dos chamados 'beatos', cristãos anônimos e marginalizados que de qualquer modo emergiram no nível dos documentos escritos e sobre os quais se poderia dizer alguma coisa. O que fez emergir essas pessoas no nível da historiografia foram o mais das vezes os 'casos de polícia' em que se viram envolvidas, como, por exemplo, Antônio Conselheiro no 'caso' de Canudos, ou o 'monge' João Maria no Contestado ou, ainda, o beato José Lourenço em Caldeirão. Historiadores como Riolando Azzi e Odir Jacques Dias (1) já tinham pesquisado o assunto, especificamente os 'ermitães' do período colonial. Restava situar essas personalidades históricas, muitas vezes estranhas e exóticas para a nossa sensibilidade modernizada.

Aos poucos fui percebendo que os beatos e as beatas eram apenas a parte visível de uma estrutura organizada que muito tinha a ver com o que, mais na linha de Thales de Azevedo do que na de Roger Bastide, estávamos acostumados de chamar de 'religiosidade popular'. Foi se delineando uma figura social e eclesial de contornos fluídos e imprecisos, exatamente por falta de documentação escrita. Foi aprendendo que os beatos não podiam simplesmente ser considerados 'leigos', no sentido que o Direito Canônico atribui a essa palavra, pois não agiam ao lado dos padres no seio de uma mesma igreja hierárquica, mas, sim, experimentavam uma experiência eclesial específica, dentro do mesmo campo religioso católico.

Essas compreensões em torno da 'igreja dos padres' e 'igreja dos beatos' acompanharam na realidade uma evolução geral no meu modo de entender as coisas ligadas ao catolicismo e sua história no Brasil. Nascido na Europa e tendo chegado aqui no final dos anos '50, não podia deixar de carregar comigo os modos de pensar e agir característicos da igreja oficial frente a experiências eclesiais emergentes. Aos poucos fiquei sabendo que a tolerância manifestada pelo clero diante da assim chamada 'religiosidade popular' na Idade Média tardia (séc. 14 e 15) foi substituída a partir da segunda parte do século 16 por uma intransigência sempre mais forte e um distanciamento entre o catolicismo propagado pelos padres e o do povo em geral. Nos séculos 14 e 15 o clero manifestava basicamente as expressões religiosas do povo, não existia muita distância entre os padres e os 'beatos' em questões de religião. A igreja oficial utilizava e manipulava largamente os temas da religião popular, não havia essa distância entre uma pastoral sacramental oficial e uma vivência devocional popular, e o clero não se refugiava num intelectualismo distante. A partir da segunda parte do século 16 as coisas mudaram e começou a crescer a distância entre a religião oficial e a popular. Os historiadores invocam comumente duas razões para explicar essa brusca mudança de rumo no interior do campo religioso tradicional: a descoberta da tipografia e a Reforma. A tipografia divulgou em larga escala um saber mais codificado e por isso mesmo mais intelectualizado, racional e lógico, deixando de lado os saberes orais mais ligados à experiência do corpo. A letra separou-se do corpo e virou expressão de uma elite 'letrada'. O saber letrado marginalizou, pelo seu

próprio modo de ser, os saberes do corpo e dos sentimentos, os gestos e as emoções. Um segundo elemento foi a Reforma, que separou dramaticamente o campo religioso no Ocidente em dois blocos: o católico e o protestante. Ambos os blocos passaram a codificar suas 'verdades' e a fundamentá-las na filosofia e na teologia. Para o campo católico, como é sabido, o concílio de Trento dos anos 1540-1550 significou essa afirmação de um saber eclesiástico elitizado que não representava mais a vivência popular mas passou a hostilizá-la em nome da ortodoxia clerical. Foi o historiador francês Jean Delumeau que trabalhou esse tema que ilumina muitos problemas que enfrentamos ainda hoje (2).

Quanto ao Brasil, é sabido que a tridentinização ou romanização do campo religioso católico aqui foi muito tardia, em comparação com a Europa. Vivíamos aqui ainda no século 19 uma religião de muito maior aproximação entre padres e beatos do que na Europa. Ralph Della Cava, no seu estudo sobre Juazeiro e o Padre Cícero, resgata essa memória de padres penitentes e até flagelantes no Cariri nos anos 1880-1890. (3) Aliás, o famoso caso do 'milagre em Juazeiro', constitui um exemplo clássico dos choques ocorridos por ocasião da romanização do catolicismo brasileiro no final do século passado e início deste século. A romanização do catolicismo brasileiro teve múltiplos aspectos entre os quais merece ser mencionada a política de atomização das expressões religiosas populares: como elas não podiam ser de todo apagadas, permitiu-se a sua vivência de forma desordenada e desarticulada, como 'devoção particular' ao lado da 'liturgia oficial'.

A política de desestruturação das experiências eclesiais oriundas do povo faz com que, ainda hoje, a religiosidade popular se apresente a muitos como um amontoado de práticas sem nexos nem lógica, uma mistura de promessas, procições, romarias, novenas, rezas fortes; devoções a santos, terços, celebrações as mais variadas. Os sacerdotes, formados desde o estabelecimento da política de romanização em seminários de tipo tridentino, não recebiam durante todo o seu período de formação nenhuma informação acerca da sua própria religião paterna e materna senão de forma negativa e deturpada. A religião popular era comumente considerada atrasada, expressão de superstição e ignorância, de nenhum valor para a vida genuinamente cristã. O seminário formava ou procurava formar nos candidatos ao sacer-

dócio um novo mundo religioso, fundamentado na prática dos sacramentos oficiais, da liturgia oficial e da obediência eclesiástica. Esse contraste entre a religião da infância e a nova religião do seminário provocou em numerosos sacerdotes 'romanizados' a típica alternância que também observamos na vida, por exemplo, do Padre Cícero. A 'cabeça' romanizada, mas o coração ainda pulsando com o ritmo da vida do povo. A ortodoxia na cabeça, mas a fé no milagre, no coração. Isso se verifica sobretudo em relação aos padres de nacionalidade brasileira. A história dos padres estrangeiros, que vieram aqui sobretudo a partir da década de 1960, é um tanto diferente.

As novas aberturas possibilitadas pelo Concílio Vaticano II marcaram os padres estrangeiros que vieram trabalhar no Brasil. Ora, esse concílio não mudou fundamentalmente o quadro da relação entre igreja oficial e experiências eclesiais emergentes, mas, pelo contrário, o reforçou. É que o concílio estava basicamente voltado para resolver as questões da modernidade, seguindo uma evolução das igrejas na Europa e na América do Norte. O tema do caráter relativo da experiência eclesial clerical foi tratado na *Lumen Gentium*, mas de forma tão velada que escapou à atenção de muitos participantes do próprio concílio, penso eu. De qualquer modo, o impacto de uma visão de igreja que se historicizava e se relativizava foi mínimo ou quase inexistente no corpo social católico nos anos subseqüentes ao concílio. A problemática tinha que emergir de outra forma, através da experiência das comunidades de base na América Latina.

Assim aconteceu que os numerosos padres estrangeiros que vieram para cá não estavam de forma nenhuma preparados para enfrentar a delicada questão da emergência de formas eclesiais populares dentro do campo religioso brasileiro. Eles falavam em conscientização e libertação, mas ao mesmo tempo arrolavam a assim chamada religiosidade popular entre as forças do tradicionalismo e do conformismo social a serem superadas. Não se percebia o caráter político ativo desse tradicionalismo e do apego ao passado que o 'povo' manifestava a cada momento. Os mais sensíveis foram tentando entender melhor o 'fenômeno do Padre Cícero', ou as romarias em direção a Aparecida, ou Canindé, ou ainda as diversas formas de religião praticadas nos bairros populares das grandes cidades ou no interior.

A experiência das comunidades eclesiais de base significou um passo importante na direção à maior sensibilização diante desse problema. Comumente essa experiência era entendida como o 'ensaio' de um novo modo de ser de toda 'a' igreja que iria substituir o antigo modelo da cristandade. Assim escrevia Pablo Richard no seu livro, cujo título não podia ser mais eloqüente: *Morte das cristandades e nascimento da igreja*. (4) A realidade, contudo, foi mais complexa. Pois os agentes de pastoral que se envolviam na experiência das CEBs foram com o correr do tempo se arremando em duas vertentes bem distintas: uma mais voltada para as questões relativas à 'organização popular', outra mais sensível ao apelo da 'convivência no meio do povo'. As duas vertentes raramente chegaram a se enfrentar abertamente, pois a hegemonia da palavra estava indubitavelmente com o primeiro grupo, o da 'igreja organizadora', que era mais masculina, enquanto a 'igreja da convivência' (chamada de forma depreciativa de 'igreja espontaneísta') continha um importante contingente de religiosas, vivendo em 'pequenas comunidades' nos bairros populares ou no interior.

Mas onde já houve confronto verbalizado entre ambas as correntes uma coisa ficou clara: a cultura popular resiste, mesmo contra os projetos de conscientização e libertação. Se é verdade que a resistência é uma das características mais fortes de culturas oprimidas, é verdade também que essa resistência não só se dirige contra os 'donos do poder' político, econômico e social mas também contra os 'donos do poder' eclesiástico. Como interpretar isso? É uma forma de inconsciência popular? de alienação? de fuga dos problemas? A questão certamente não é fácil mas ao mesmo tempo revelou-se que ela não é tão 'objetiva' assim, ela mexe dentro da gente, não na pura objetividade.

De repente, estamos percebendo que somos mais condicionados pela história do que pensávamos. Os mecanismos de rejeição do saber popular em benefício de um saber julgado superior e mais perfeito que agiram no concílio de Trento e na romanização da igreja católica no Brasil também agiram dentro de nós. Afinal de contas, a história se vinga contra os que querem revertê-la bruscamente e nós nos descobrimos de repente vulneráveis. É claro que os que se dedicaram mais à convivência com os pobres sentem menos os efeitos de um certo desânimo que ameaça outros setores mais organi-

zatórios. Há um caminho histórico a explorar por aí, na linha do que provisoriamente chamo de 'igreja dos beatos'. Como a evolução esboçada aqui está em pleno processo, é difícil dizer a.g.o que não seja provisório. Percebe-se que os agentes do pastoral estão querendo aprofundar mais as raízes do catolicismo brasileiro e do saber popular no Brasil, e muito dependerá da disposição de ir a fundo nesse 'jogo da verdade', o que coloca a questão em níveis não estritamente intelectuais mas muito mais amplamente humanos na linha de 'revisão de vida'. De qualquer modo, nestas páginas pretendemos unicamente abordar os aspectos intelectuais ou teóricos.

* * *

Voltemos ao nosso assunto. Como se relacionava a igreja dos beatos frente à escravidão no Brasil-colônia? Vamos tentar seguir alguns vestígios do que se pode chamar de 'igreja dos beatos negros', trilhando os caminhos do mundo imaginário católico e dos espaços nele abertos por ação nos beatos negros ou ligados aos negros. Verificaremos como no campo religioso católico os negros conseguiram insinuar-se com habilidade e competência, muitas vezes sem que os donos do poder o percebessem. Seguir essas insinuações no tecido da história do Brasil é decerto obra de intuição e sensibilidade. Achamos que o que conseguimos reunir sobre o assunto não corresponde à importância do tema, mas mesmo assim temos que caminhar nessa provisoriamente, como nos lembra o maior estudioso da cultura popular nordestina, Câmara Cascudo, ao citar uma frase de Sarmiento: 'Las cosas hay que hacerlas, mal, pero hacerlas'.

O que dificulta o estudo é sobretudo a leitura dos brancos, nosso único canal de acesso a essa história através da escrita. Os brancos baralharam tudo, confundiram tudo, nem sempre para deturpar a realidade mas porque estavam confusos mesmo. Como já dissemos, eles vêem a religião popular como um mundo em pedaços, um amontoado de práticas, ritos e mitos sem nexos. Eles não conseguem observar as coisas dos negros senão através dos 'óculos ideológicos' do sincretismo, da superstição, da ignorância, do atraso popular e assim por diante. Por conseguinte, temos que desembulhar uma série de coisas para chegar a ver claro. O que nos norteia é a percepção de que miséria, sofrimento e opres-

são são fonte de lucidez e astúcia. O negro no Brasil tinha que imitar a aranha, a tartaruga, o coelho, o lagarto de seus contos ancestrais, nunca o leão ou o tigre que atacam de frente. As armas eram as da inteligência e da tática, em raros casos as do confronto direto, como no caso de Palmares. O que nos guia também nessa pesquisa acerca da igreja dos beatos negros é a observação de Herbert Marcuse: 'O maior defeito da idéia revolucionária está na sua incapacidade de detectar, dentro da sociedade estabelecida, movimentos de mudança'. Essas palavras são de uma sabedoria profunda e se verificam entre nós a cada instante.

Distingamos entre alguns espaços específicos abertos no mundo imaginário católico do Brasil-colônia por obra e graça de forças africanas, da forma seguinte: espaços definitivamente africanos ou africanizados; espaços 'morenizados'; espaços brancos redimensionados; e finalmente o espaço franciscano que nos parece merecer um destaque especial.

1. *Espaços definitivamente africanos ou africanizados*

a) — Nossa Senhora do Rosário: O imaginário em torno do Rosário como oração típica dos cristãos — elaborado pelos frades dominicanos na época das heresias do século 13 (albigenses, valdenses) — já estava um tanto ultrapassado na Europa quando de repente foi revigorado pela inesperada vitória dos cristãos contra os turcos em Lepanto, no ano 1571. A vitória de Lepanto foi atribuída à Nossa Senhora do Rosário, e o papa Pio V testemunhou ter visto o milagre em Roma, a léguas e léguas de distância do local de combate. (5) Com o tráfico de numerosos negros 'boçais' (que não sabiam falar o português) para a América no século 17, os dominicanos se lembraram da antiga pastoral do Rosário e a aplicaram com grande sucesso na América Latina e na África. Foi pois pela mediação da América espanhola ou da África que o Rosário chegou até o Brasil. O Rosário rezado com os escravos provenientes da África passou a substituir largamente a catequese, a adaptação litúrgica ou qualquer outro esforço de aculturação dos brancos ao mundo dos negros. Afinal, o Rosário constituía um elo fácil e muito popularizado entre a igreja hierárquica e o escravo recém-chegado da África. Aos poucos foram-se organizando irmandades de Nossa Senhora do Rosário para la-

dinos (negros já acostumados ao Brasil, que pelo menos entendiam o português), com amplas possibilidades de autonomia organizatória segundo o modelo das irmandades medievais na Europa. Claro que os negros se apropriaram com todo entusiasmo dessa oportunidade rara de articular-se entre si. Por isso mesmo a hierarquia colocou uma restrição: o tesoureiro da irmandade do Rosário tinha que ser um branco. (6) As irmandades do Rosário se espalharam rapidamente pelo Brasil urbano: Rio de Janeiro em 1639; Belém em 1682; Bahia e Recife em 1686; Olinda e Igarapé (PE) em 1688, e daí para todo o território nacional, sobretudo para Minas Gerais na primeira parte do século 18. O Brasil religioso até o final do século 19 era marcado pelo sinal do Rosário que significava ao mesmo tempo a devoção a Maria e a valorização do negro e de suas organizações na sociedade brasileira. Os próprios negros levavam a devoção do Rosário por toda parte, conforme testemunhos de viajantes estrangeiros que ficavam admirados com o caráter católico dos negros no Brasil. Mas a criação de um espaço próprio ao negro, e da possibilidade de se comunicar, que motivou certamente a grande devoção dos negros pelo Rosário. Sobretudo em Minas Gerais os negros irmandados inclusive de praticar gestos e ritos da longínqua África, foi o no Rosário chegaram a afirmar sua africanidade de forma sempre mais explícita, conforme se verifica neste texto de Nilza Megale, que pesquisou longamente as devoções marianas no Brasil:

“Foram inúmeras as irmandades do Rosário, mas todas elas em seus estatutos exigiam que os maiores fossem pretos libertos ou escravos e que todos os anos fossem eleitos um rei e uma rainha, ambos negros de qualquer nação, que seriam obrigados a assistir às festividades religiosas, acompanhando no último dia a procissão, atrás do púlpito. Nos dias de festa eles apareciam ricamente trajados e presidiam às cerimônias rituais, cercados pela sua corte. Em seguida o grupo descia às ruas da cidade exibindo músicas, danças e cânticos que haviam trazido de seu país de origem. Assim surgiram os folguedos populares de Minas: reisados e congadas do Rosário.” (7)

Tão grande era a aceitação do símbolo do Rosário pela população que em certas cidades o povo andava pelas ruas com o rosário em torno do pescoço. Os romeiros do Padre Cícero, ou melhor, de Nossa Senhora das Dores em Juazeiro (CE) até hoje perpetuam esse costume. É sabido que os bandeirantes atravessavam o país com grossas contas do Rosário pelo pescoço: era sua forma de testemunhar sua adesão ao catolicismo. Até hoje em certas emissoras de rádio do interior brasileiro e mesmo em metrópoles como Fortaleza, respeita-se o horário do Rosário às seis horas da tarde. As irmandades do Rosário vieram a sucumbir, num processo que se iniciou com o romanização da igreja hierárquica no final do século passado e que se alastrou por diversas décadas do século 20, sob os golpes da luta que foi travada contra todas as formas de organização eclesial não-clericalizadas dentro do âmbito católico. Com a decadência das irmandades do Rosário os negros do Brasil perderam um importante espaço de articulação no seio do catolicismo.

b) — São Benedito: Este santo é o exemplo mais claro, nos países de colonização católica, de como as populações negras pressionaram as autoridades eclesiásticas a elevar à honra dos altares santos que representassem sua identidade, sua cor. O 'beato' Benedito era filho de escravos etíopes cristãos, Cristóvão Manasseri e Diana Larcán, que trabalhavam para os brancos na Sicília, na cidade de São Filadelfo. Ele nasceu em 1524 e foi ser irmão franciscano. Faleceu em 1589 e sua fama se espalhou pelas colônias católicas do mundo inteiro. Sob a pressão sobretudo das populações católicas negras, o papa Clemente XIII beatificou Benedito em 1763 e o papa Pio VII o santificou em 1807. No Brasil, São Benedito foi um santo 'tardio', pertencente antes ao ciclo do café do que aos anteriores de cana de açúcar, gado ou minas. Por isso sua devoção se espalhou principalmente no interior de São Paulo e nas regiões cafeeicultoras em geral. A devoção de São Benedito pertence ao que há de mais independente e autônomo entre as devoções católicas no Brasil, pois as danças de São Benedito, as rodas de São Gonçalo, os batuques, congadas, moçambiques, caxambus dispensam a presença do sacerdote católico e chegam a recriar um ambiente tipicamente africano no meio do povo negro. (8) Contudo, com a progressiva mestiçagem do povo brasileiro, esse caráter afri-

cano vai se diluindo aos poucos, sendo que elementos ameríndios como o catimbó, o culto de Jurema etc. se juntam aos elementos tradicionais e vão complexificando a devoção. São Benedito fica sendo, contudo, o santo vingador da dignidade africana no Brasil. Como contou um devoto: "Deus disse a São Benedito que ele ia ser santo. Respondeu que não queria por ser preto. Então Deus disse que aquele que abusasse dele seria castigado na hora". Ainda hoje observamos que as procissões tradicionais do Brasil se iniciam com o santo negro na frente. Alceu Maynard Araújo, conhecido folclorista, explica porque:

"Nenhuma procissão sai sem que à frente esteja o santo negro. Se não o fizerem, é chuva na certa. Uma divisão de classes sociais no tempo da escravidão — negros e crianças à frente, depois perto do pálio os senhores fazendeiros, donos dos escravos e autoridades — é atualmente elemento de credence, sendo aceita pelo consenso geral como elemento assegurador de bom tempo: a irmandade de São Benedito tem que sair à frente das procissões." (9)

c) — São Jorge: A questão da eclesialidade negra criada em torno da imagem de São Jorge é bem mais complicada do que a referente às imagens do Rosário e de São Benedito. Nos dois últimos casos, trata-se de formas organizatórias marcadamente católicas. No caso de São Jorge, a catolicidade é bem mais problemática. Prefiro seguir a interpretação de Tullio Sepelli, citado por Roger Bastide:

"A cultura africana deixou (no Brasil) de ser a cultura comunitária de uma sociedade global para se tornar a cultura exclusiva de uma classe social, de um grupo exolorado economicamente e subordinado socialmente." (10)

Seguindo esse raciocínio, houve uma mudança importante no modo de os africanos entenderem a religião: na África, os 'orixás' significavam basicamente a vida agrícola com todos os seus problemas de fertilidade, chuva e sol, enchente e seca, a questão dos rebanhos e das colheitas. No Brasil, esses 'orixás' protetores da agricultura são esqueci-

dos e emergem orixás que simbolizam a nova realidade de injustiça, resistência e vingança: Ogum (orixá da guerra), Xangô (orixá da justiça, orixá justiceiro), Exu (orixá da vingança). O sentido da religião se transforma no Brasil, por causa da escravidão. É nesse contexto que entra São Jorge. Embora sendo um santo muito antigo da tradição ortodoxa (foi martirizado durante a perseguição de Diocleciano, no dia 23 de abril de 290, e tendo sido militar, foi sempre venerado pelos militares) (11), parece que São Jorge foi captado pela sensibilidade da religião africana como 'significante' do orixá Xangô, o orixá justiceiro dos negros no Brasil, injustamente oprimidos pelos brancos. Aqui existe uma complexidade teológica que escapa ao intento destas páginas. Queremos, pois, deixar a coisa indefinida. Só uma pesquisa rigorosa poderá mostrar até que ponto São Jorge foi pólo organizador de alguma forma de eclesialidade católica entre negros no Brasil.

d) — Outros espaços eclesiais africanizados são mais regionais: Nossa Senhora dos Remédios em São Paulo, refúgio dos escravos durante o período colonial e reduto dos abolicionistas nos anos 1870-1898, cuja igreja foi demolida em 1941 pela fúria da construção de uma metrópole capitalista que pretende dispensar suas raízes históricas; Nossa Senhora Mãe dos Homens em Caraça, MG, ermida fundada pelo beato Lourenço de Nossa Senhora (?-1819), e onde se formaram gerações de sacerdotes mineiros; Nossa Senhora da Conceição no quilombo dos Palmares, venerada pelos negros aqui ombados que mostraram assim sua fidelidade à religião católica; Nossa Senhora da Lampadosa no Rio de Janeiro, trazida para o Brasil de uma das ilhas do Mediterrâneo por escravos negros (12), e onde os negros conseguiram perpetuar no Brasil seus importantes ritos funerários; ou ainda Santa Ifigênia, a santa preferida do famoso Chico Rei de Ouro Preto, que conseguiu alforriar todos que em Ouro Preto trabalhavam como escravos e eram do mesmo país de origem na África. Esta lista pode ser alargada. Trata-se apenas de uma abordagem provisória.

2. *Espaços eclesiais 'morenizados'*

— Para entendermos melhor a questão dos 'santos morenos' na história do catolicismo brasileiro, é bom trazer-

mos à lembrança a história das primeiras imagens católicas no Brasil. Cabral levou na capela de sua caravela uma imagem de Nossa Senhora da Esperança, atualmente conservada na Quinta de Belmonte, em Portugal: foi a primeira imagem católica que foi vista no Brasil. Diogo Alvares, o lendário Caramuru, construiu na Bahia uma capelinha com a imagem de Nossa Senhora da Graça, em 1530, encontrada após o naufrágio de uma caravela espanhola. O rei Dom João III mandou em 1550 uma imagem de Nossa Senhora das Maravilhas à Bahia, até hoje existente na catedral de Salvador. O ermitão Pedro Palácios trouxe para o Espírito Santo a imagem de Nossa Senhora da Penha, em 1558, ainda hoje venerada. Eis uma corrente do imaginário católico no Brasil, a corrente que provém da Europa e representa as imagens 'de encomenda', grandes e bonitas, de madeira polícromada e ornada a ouro. Mas há uma outra corrente de produção de imagens católicas no Brasil, que se inicia já em 1560 quando o 'santeiro' João Gonçalo Fernandes modela em barro as primeiras imagens feitas no Brasil: Nossa Senhora da Conceição em Itanhaém (SP), Nossa Senhora do Rosário em São Vicente, imagens de Santo Antônio. O 'beato' franciscano Francisco dos Santos pode ser considerado o primeiro santeiro genuinamente brasileiro, pois modela numerosas imagens em barro, entre 1585 e 1616, que ornamentam as igrejas de Olinda, Igarapé, Salvador da Bahia, Paraíba, Vitória do Espírito Santo, Rio de Janeiro. Em contraste com as imagens importadas da Europa, as brasileiras são de barro, pobres, rudimentares, executadas de forma artesanal, originais na expressão e também na liberdade criadora. É nesse ambiente de santeiros brasileiros — muitos deles decerto negros ou morenos — que temos que procurar a origem das famosas 'vírgens morenas' do Brasil: Nossa Senhora Aparecida, Guadalupe, Montserrat.

a) — Nossa Senhora Aparecida: Trata-se de uma imagem produzida indubitavelmente por um santeiro brasileiro. A imagem é de barro e mede apenas 39 centímetros, como outras tantas produzidas pela 'igreja dos beatos'. Ela foi venerada no início por um beato, Felipe Pedroso, conforme consta no seguinte texto de 1745, que se encontra no Livro de Tombo da paróquia de Guaratinguetá (SP):

"Felipe Pedroso conservou esta imagem seis anos pouco mais ou menos em sua casa, junto a

Lourenço de Sá. E passando para a Ponte Alta, aí a conservou em sua casa nove anos pouco mais ou menos. Daqui passou a morar em Itaguaçu, onde deu a imagem a seu filho Atanásio Pedrosa, o qual lhe fez um oratório tal e qual e em um altar de paus colocou a Senhora, onde todos os sábados se ajuntava a vizinhança a cantar o terço e mais devoções." (13)

Estamos diante de estruturas típicas de uma igreja dos beatos, sendo que a reza do terço, naqueles tempos remotos, parece indicar uma inserção no mundo dos negros. Mas não há indícios evidentes. A irradiação da devoção da 'virgem morena' foi extraordinária. Hoje ela fomenta um dos maiores santuários do Brasil, talvez o maior, enquanto nada menos de 169 paróquias veneram Nossa Senhora Aparecida como Padroeira.

b) — Nossa Senhora de Guadalupe: A imagem da Guadalupe penetrou no Brasil no período em que as coroas de Portugal e Espanha estavam unidas, entre 1580 e 1640. Provém do México e lá também pertence ao ciclo da igreja dos beatos simbolizada pelo humilde índio Juan Diego. A dialética entre Juan e o bispo Zumárraga é mais do que eloqüente. Ela já foi analisada por nós num trabalho anterior. (14) O caráter moreno da imagem da Guadalupe já foi freqüentemente analisado e dispensa, por conseguinte, comentários. Estamos aqui diante de uma articulação antes indígena do que africana, o que não significa que os africanos não tenham encontrado na Guadalupe uma identificação e pólo de organização.

c) — Montserrate: Na ponte de Itapagipe, em Sa'vador da Bahia, fundou-se desde muito tempo uma ermida onde vivia um beato. Foi ele que colocou Nossa Senhora do Montserrate como padroeira de sua ermida. O interessante é que a Virgem, mais uma vez, é morena. Carecemos de documentos convincentes para ligar essa capela a uma experiência eclesial de negros, mas a cor da Virgem já é um indício nessa direção.

3. *Espaços brancos redimensionados*

— Nada mais interessante do que acompanhar o delicado jogo de redimensionamento e releitura dos símbolos

dos poderosos, feito pelos fracos e oprimidos. Faz parte do tecido da história essa contínua releitura, pois o que caracteriza uma cultura oprimida é exatamente o fato de não dispor de um espaço simbólico próprio: os símbolos lhes são impostos pela cultura dominante. Os negros trazidos ao Brasil foram imediatamente submersos no mundo simbólico dos brancos, especificamente no mundo católico. Eles souberam dar novos 'significados' a esses 'significantes' que lhes eram impostos. Já vimos alguns exemplos disso aqui, na predileção dos negros pelas 'Virgens morenas' do catolicismo, ou pelos santos negros como São Benedito e Santa Ifigênia, ou ainda por santos que pudessem representar um 'orixá' africano, como São Jorge. Uma operação ainda mais sutil foi a de dar um significado novo, ligado à história e realidade vividas pelo negro no Brasil, a imagens que tradicionalmente representavam realidades européias. Demos uns exemplos:

a) — Nossa Senhora das Mercês: A imagem dessa Senhora surgiu por ocasião do movimento de redenção de cristãos ativos de muçulmanos durante a Idade Média. Alguns cristãos se ofereciam como cativos dos muçulmanos para resgatar a liberdade de seus irmãos. Assim o Beato Pedro Nolasco. A imagem das Mercês penetrou no Brasil com Pedro Teixeira na sua viagem de volta de Quito, em 1639, através de todo o imenso vale amazônico. Mas foi em Minas Gerais que a Mercês foi interpretada pelos negros como espaço de redenção de cativos africanos. Surgiu em Ouro Preto (MG) uma irmandade de Nossa Senhora das Mercês com a finalidade explícita de facilitar a alforria de escravos das minas. Os pardos cativos mostraram tal predileção pela Mercês que fundaram irmandades em numerosas cidades mineiras como Diamantina, São João del-Rey, Mariana e Sabará. O famoso artista Aleijadinho trabalhou por muito tempo para as irmandades das Mercês.

b) — Nossa Senhora do Livramento: No Brasil do século 17, após 1640, os brancos entendiam por 'livramento' a rejeição da sujeição da coroa de Lisboa à coroa de Madrid, que durou oitenta anos. Mas os negros entendiam esse 'significante' de forma diferente: para eles não se tratava tanto de libertar-se de uma nação européia rival, mas dos donos escravistas. Diversos quilombos eram dedicados à Nossa

Senhora do Livramento, como o da Paraíba, grande e praticamente desconhecido até pouco tempo atrás.

c) — Nossa Senhora das Dores: A imagem pertence à antiga tradição cristã de Nossa Senhora chorando seu Filho morto. No Brasil ocorreram interessantes releituras dessas 'dores': em Porto Alegre há uma igreja das Dores ligada à tradição de um escravo torturado até a morte (15) e em Juazeiro no Ceará a devoção a Nossa Senhora das Dores está operando importantes interpretações das 'dores' dos sertanejos. Aliás, uma das primeiras coisas que o padre Cícero fez, ao chegar em Juazeiro, foi alforriar os sete negros que lhe foram legados pelo seu antecessor, o Padre Pedro, e formar com eles uma 'irmandade das Dores'.

d) — Nossa Senhora do Desterro tem um sentido português, e muitos portugueses se sentiram desterrados aqui, como o beato Francisco Bias Velho que em 1673 fundou a ermida do Desterro que está na origem da atual cidade de Florianópolis (SC). Mas há, igualmente, um sentido africano de 'desterro': o Brasil é o local de 'desterro' dos orixás africanos que acompanharam fielmente os negros escravizados para com eles sofrer e esperar.

e) — Nossa Senhora de Nazaré: O beato Plácido, de Belém do Pará, que era 'de cor parda', descobriu em 1700 uma imagem de Nossa Senhora de Nazaré num igarapé, perto de sua casa. Ele começou a venerar essa imagem e depois veio um outro beato, chamado Antônio Agostinho, que continuou essa veneração e congregação de pessoas em torno da imagem. Desses simples fatos nasceu a maior procissão da América latina, o Círio de Nazaré, que reúne praticamente toda a população da Amazônia em torno da imagem que simboliza a dura realidade do povo dessa imensa região. A dialética entre uma igreja dos beatos e uma igreja dos padres se manifestou diversas vezes de forma inequívoca na história dos festejos do Círio de Nazaré. Todas as vezes que as autoridades eclesiásticas tentaram intervir, por exemplo, proibindo a procissão, a reação popular foi fortíssima e violenta.

f) — Nossa Senhora da Piedade: Em Minas Gerais, na região da Serra da Piedade, a imagem da Piedade está ligada à história de um dos mais conhecidos beatos da história colonial, Bracarena, que faleceu pelos anos de 1784. Na Serra da Piedade, a 1.800 metros de altitude, o beato erigiu uma

capela da Piedade que se constituiu em centro ativo de ro-maria até hoje.

g) — Nossa Senhora da Penha: uma das primeiras ima-gens trazidas ao Brasil, já nos anos de 1535, pelo beato Pedro Palácios, primeiro ermitão da história brasileira. No cume do penhasco o beato construiu uma capela, hoje convento franciscano, de grande afluência popular, em Vila Velha, perto de Vitória do Espírito Santo.

h) — Nossa Senhora da Glória do Outeiro, no Rio de Janeiro: Imagem ligada ao beato Antônio Caminha, que fez um santuário de taipa. Fundou-se a irmandade da Glória, uma das mais antigas instituições da cidade do Rio de Ja-neiro.

i) — Nossa Senhora do Pilar, em Ouro Preto: Pilar co-meçou também como ermida, no ano de 1696. Com o sucesso do ouro, a igreja tornou-se uma das mais ricamente ornamen-tadas do país. O famoso 'Triunfo Eucarístico' organizado para comemorar a inauguração da igreja barroca ainda hoje se conta entre as maiores festas já realizadas neste país. (16)

Aliás, o modo pelo qual os negros funcionavam dentro desse memorável 'Triunfo Eucarístico' — uma adaptação ao Brasil da procissão de *Corpus Christi* da baixa Idade Média — nos mostra de forma inconfundível os limites da política de redução das religiões 'pagãs' à religião católica no Brasil. Trata-se do seguinte: no século 16 os colo-nizadores reproduziam aqui a procissão de *Corpus Christi* trazida da Europa, só que lhe acrescentavam, no final do cor-tejo, uma representação dramática da luta entre os inimigos de Deus e da igreja (os demônios e os hereges) e seus de-fensores (os padres e fiéis). Os inimigos de Deus eram re-presentados por figuras grotescas que usavam máscaras. Era comum, já em Portugal, que esse papel de 'inimigos de Deus' fosse interpretado por negros ladinos. E foi assim que acon-teceu ainda no Triunfo Eucarístico de 1733 em Ouro Preto, com uma importante ressalva: o público, em grande parte composto de negros, começou a simpatizar com os 'diabos' no final da procissão. E aí a coisa começou a 'virar bacun-ça'; todos passavam a dançar, a 'fazer o diabo', e os 'dia-bos' negros passavam a ser mais simpáticos do que toda a parte anterior, ortodoxa, ordenada e branca da procissão. Os escravos de Ouro Preto começavam a se reencontrar com suas raízes africanas por ocasião do Triunfo Eucarístico,

sendo que o confronto entre o Santíssimo Sacramento e os 'inimigos da fé' (representados por negros) tornou-se altamente problemático e ameaçava 'virar bagunça'. Por isso as classes dominantes de Minas Gerais não olhavam com bons olhos esses negros dançando no contexto das festas religiosas e passavam a marginalizar as expressões da religião negra para o Dia dos Reis (daí os reisados e congadas de Minas). Essa evolução é do século 19 mas o c.c.o se completa no mesmo século quando as danças negras são relegadas às festas mais distantes do catolicismo como o carnaval. Existe, pois, uma evolução que vai da procissão de *Corpus Christi* (século 16), passando pela Festa dos Reis (século 19) até o Carnaval de hoje. Essa revolução demonstra a incapacidade da política de integração dos negros num contexto religioso onde eles tivessem que renegar suas raízes religiosas antigas para acomodar-se com a 'leitura' que os brancos faziam da função dos mesmos negros na sociedade. O que aconteceu com os negros 'diabos' nas procissões do Brasil-colônia é importante, pois foi aí que a tradicional política da hierarquia em relação às religiões dos povos dominados pelo catolicismo (ou melhor: pelos sistemas políticos representados pelo catolicismo) encontrou seu limite. A existência no Brasil da festa do Carnaval, inteiramente independente de controle eclesiástico e sempre mais 'negro', é uma prova convincente dessa incapacidade de uma política manipuladora que em outros contextos tinha demonstrado ser de grande utilidade no sentido da incorporação de culturas consideradas inferiores no seio de um catolicismo abrangente. No Brasil o Carnaval já escapou inteiramente ao controle eclesiástico, e envereda por um caminho próprio. Na América Espanhola, pelo contrário, ainda podemos detectar os laços entre o Carnaval e as procissões por nomes típicos dados a foliões carnavalescos: diablitos, diablada, diablicos, diabliquillos (região de Oruro, Cochabamba, na Bolívia, por exemplo).

4. O espaço franciscano

— Os historiadores brasileiros que tratam de Brasil-colônia costumam comparar o impacto respectivo do movimento jesuítico e franciscano sobre a evolução do país. Alguns tomam partido pelos franciscanos, como Gilberto Freyre, ou-

tros preferem os jesuítas, como Capistrano de Abreu. Um elemento que não pode ficar fora de cogitação nesse tipo de comparações é o caráter próprio de cada um desses dois grandes movimentos católicos. Enquanto a Companhia de Jesus representa tipicamente o modo em que se organizava a igreja no século 16, o movimento franciscano — pelo contrário — como que carrega consigo as relações entre beatos e padres no século 13. Em outras palavras: o movimento jesuítico é acentuadamente clerical, sendo que os 'irmãos' jesuítas devem ser entendidos como 'irmãos leigos' no sentido que vivem dentro de um universo clerical abrangente e dominante. O mesmo não se pode dizer do movimento franciscano, pelo menos antes da tridentinização do corpo social católico. Os irmãos franciscanos não se comparam com os 'irmãos leigos' jesuítas, simplesmente porque não são leigos: são, antes, beatos, no sentido histórico desta palavra. O franciscanismo todo foi articulado sobre essa dialética entre uma 'igreja dos padres' e uma 'igreja dos beatos'. Ele começou como na experiência da igreja dos beatos, e só foi parcialmente clericalizado e adaptado à hegemonia clerical por obra e graça de homens da hierarquia particularmente hábeis como o papa Inocêncio III, o cardeal Hugolino e o papa Nicolau IV. (1289) Claro que após a tridentinização o franciscanismo passou a apresentar uma fisionomia bem distinta da anterior. No Brasil-colônia, como já tivemos oportunidade de frisar aqui, as recomendações e regulamentações do concílio de Trento eram pouco mais que letra morta, sendo que as estruturas do catolicismo da baixa Idade Média floresciam e performavam a sociedade. Houve, pois, no Brasil-colônia uma dupla eclesialidade franciscana: a hierárquica e a 'beata'. Dentro dessa segunda eclesialidade os negros católicos encontraram amplos espaços de organização e vivência. Vejamos isso de mais perto.

a) — As irmandades negras, além das três 'ordens': O franciscanismo no Brasil, chegou a articular-se em quatro espaços sociais. Além dos três espaços clássicos (ordem primeira dos sacerdotes, ordem segunda das religiosas, ordem terceira dos seculares), a realidade brasileira forçou o movimento franciscano a abrir espaço para um quarto tipo de organização franciscana, adaptado à realidade dos escravos. Pois a ordem terceira, que normalmente devia abrigar os escravos franciscanos, os recusava. E como os di-

versos conventos franciscanos foram aos poucos tendo suas senzalas cheias de trabalhadores escravos, estes passaram a pressionar os superiores dos conventos no sentido de se organizar irmandades específicas para os escravos. A irmandade mais conhecida era a de São Benedito. O historiador franciscano Basílio Rower chega a afirmar que "em todos os nossos conventos antigos existia a irmandade de São Benedito". (17) Essas irmandades cuidavam de importantes aspectos da vida escrava: o enterro (a compra do caixão), a doença (a organização de uma enfermaria: a enfermaria da irmandade ligada ao convento de Santo Antônio do Rio de Janeiro ainda existe) foi transformada em oficina (18), a velhice, a religião (ainda se conserva a capela de São Benedito dentro do convento de São Francisco na Bahia), e certamente a comunicação social sobre bases africanas. Além da irmandade de São Benedito, são conhecidas as irmandades dos Cordígeros, aprovadas pelo papa Xisto V em 1585, e as do bem-aventurado Antônio de Caltagirone (popularmente chamado na Bahia de 'Catageró') que tem muitas imagens nas igrejas da Bahia, aprovadas na Bahia em 1699. Claro que na constituição desses espaços religiosos e sociais entrou a dialética entre as forças da instituição hegemônica dos 'frades' e as dos escravos católicos dentro e fora dos conventos. Frei Venâncio Willeke, que pesquisou o assunto, recusa-se a avaliar o impacto dessas irmandades sobre a vida franciscana no Brasil-colônia, e limita-se a dizer: "Divergem muito as opiniões sobre os resultados obtidos com as irmandades" (19), mas seu confrade Basílio Rower vai mais longe e aponta para uma 'luta' entre irmandades pelo lugar de precedência entre as imagens de São Francisco, representando os brancos, Santo Antônio, também branco, e São Benedito preto, no interior da instituição franciscana em São Paulo, no início deste século. O processo rolou na justiça... e os brancos ganharam. (20) Havia, pois, uma tensão no interior do franciscanismo entre os 'franciscanos' e os 'beneditos' (assim eram chamados os negros escravos devotos de São Benedito). Vejo nisso a dialética entre dois modelos de igreja, concretizada dentro de um determinado movimento cristão, no caso o franciscanismo. Um detalhe interessante dessa história é que, conforme nos relata Rower, as irmandades de São Benedito tomaram conta de diversos conventos franciscanos na época da decadência dos mesmos durante o século 19. Quando che-

gam os frades alemães para levantar a Ordem no Brasil, quão grande é sua surpresa ao ver que são os pretos que salvaram diversos conventos da ruína completa.

b) — O hábito de São Francisco: O franciscanismo, pela abrangência de sua estrutura que não era só nem principalmente clerical (isso em oposição à Companhia de Jesus), teve uma influência também no sertão brasileiro, não só nas cidades. Eis como Venâncio Willeke descreve o modo em que isso se deu: "Palmilhando os sertões da Paraíba, do Rio Grande do Norte, Ceará e Piauí, desobrigavam estes abnegados esmoleres os moradores das fazendas e dos povoados e vestiam do hábito franciscano terciário os que se declarassem prontos a seguir o ideal seráfico. Dezenas de franciscanos percorreram o Ceará e as capitânicas Limitrofes durante o século 18, constando, nos livros paroquiais de Icó, os nomes de quatorze esmoleres e pregadores da mesma Ordem, no decorrer de 43 anos". (21) O proceder era pois o seguinte: de um lado os padres esmoleres dos conventos de Olinda ou Recife administravam aos sertanejos os sacramentos da 'desobriga', isto é, 'necessários' a partir da legislação eclesiástica do quarto concílio de Latrão em 1215 e vestiam do hábito de São Francisco os que desejavam participar do franciscanismo 'lato sensu' e, do outro lado, eles recebiam as esmolas necessárias para o sustento de suas casas. Não sabemos ao certo até que ponto negros escravos eram habilitados a receber o hábito de São Francisco mas verificamos até nos dias de hoje que no sertão o uso de vestir o hábito para fazer a romaria a São Francisco de Canindé, por exemplo, não se apagou. O próprio santuário de Canindé deve sua origem a esse tipo de colaboração entre sacerdotes esmoleres e beatos penitentes dentro do franciscanismo brasileiro. (22) O clero cearense não era insensível ao apelo da penitência através da Ordem Terceira de São Francisco, pois, tanto o primeiro sacerdote secular encarregado do patrimônio de Canindé, em 1798, como o vigário de Sobral, em 1797, se deixaram alistar entre os terciários de São Francisco. Os tempos eram de tolerância e colaboração entre padres e beatos, não de rivalidade e eliminação. Daí podemos compreender a simpatia que o franciscanismo despertava no povo dos sertões nordestinos. Apelos foram feitos para que se fundassem conventos em Canindé e Oeiras (PI),

enquanto o santuário de São Francisco das Chagas tornou-se um dos maiores centros de catolicismo popular no país.

Temos que concluir. Odir Jacques Dias tem razão quando observa que "é uma perda para a compreensão da igreja no Brasil que o movimento eremítico só foi recuperado recentemente." (23) Diríamos mais: o movimento dos beatos em geral merece uma atenção maior por parte dos historiadores do Brasil-colônia, pois, através da análise dele, se conseguirá resgatar importantes setores da memória que o povo guarda até os dias de hoje, e articular um projeto de libertação mais realista e condizente com as raízes históricas do Brasil.

ANOTAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS

1. Azzi, Riolando, *Eremitas e Irmãos: uma forma de vida religiosa no Brasil antigo*, em: *Convergência*, 9, 1976, 370-383 e 430-441. Dias, Odir Jacques, "II movimento eremítico in Brasile" (secoli 18-19), em: *Bollettino Italiano per la storie della pietà*, vol. 1, 1980, 193-225.
2. Veja os diversos estudos de Jean Delumeau sobre esse assunto e especialmente o capítulo: "Le prescrit et le vécu", em: *Le Christianisme va-t-il mourir?*, Paris, Hachette, 1977, 177-211.
3. Della Cava, Ralph, *Milagre em Joazeiro*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, passim.
4. Richard, Pablo, *Morte das Crisandades e Nascimento da Igreja*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1982.
5. *Flos Sanctorum*, Lisboa, 1859, II, 337.
6. Carneiro, Edson, *Ladinos e Crioulos*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964, 88.
7. Botelho, Nilza, *107 Invocações da Virgem Maria no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1980, 335.
8. Araújo, Alceu Maynard, *Folclore Nacional*, São Paulo, Melhoramentos, vol. 1, 1964, 189 sqq.
9. *Ibidem*, 191.
10. Citado em Bastide, Roger, *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Ed. da USP, 1971, vol. 1, 98. Veja também 41.
11. *Flos Sanctorum*, 1, 372.
12. Botelho, op. cit., 182-183.
13. Citado em: Padre Machado, *Aparecida na História e na literatura*, Aparecida, 1965, 44-45.
14. Hoornaert, Eduardo, *A evangelização segundo a tradição guadalupana*, em REB, 1974, 524-545.
15. Botelho, op. cit., 142.

16. Sobre o Triunfo Eucarístico, veja *História da Igreja*, (obra citada sob nota 1), 98, (e literatura aí referida).
17. Rower, Brasília, *Páginas de História Franciscana no Brasil*, Petrópolis, Vozes, 1957, 118-119.
18. Willeke, Venâncio, "Senzalas de Conventos", em: *Revista de História*, 359.
19. *Ibidem*, 372.
20. Rower, op. cit., 119-120.
21. Willeke, Venâncio, *São Francisco das Chagas de Canindé, Canindé*, 1973, 31.
22. *Ibidem*.
23. Dias, op. cit., sob nota 11, 214.