

# QUANDO OS “OBJETOS” SE TORNAM “SANTOS”

## DEVOÇÃO E PATRIMÔNIO EM UMA IGREJA NO CENTRO DO RIO DE JANEIRO

*Andréa Lúcia da Silva de Paiva (UFF)*

*A relação entre santidade e devoção em uma igreja carioca é o objeto de investigação desse trabalho. Através de documentos, entrevistas e observação participante descrevemos o simbolismo presente nas trocas entre os devotos, os seus objetos de culto e a noção de santidade capazes de demarcar pertencimentos e expressar subjetividades e categorias de pensamento.*

**OBJETOS; SANTIDADE; PATRIMÔNIO.**

PAIVA, Andréa Lúcia da Silva de. Quando os “objetos” se tornam “santos”: devoção e patrimônio em uma igreja no centro do Rio de Janeiro. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, Rio de Janeiro, v.11, n.1, p. 53-70, mai. 2014.

# WHEN THE “OBJECTS” BECOME “HOLY”

## DEVOTION AND HERITAGE IN A CHURCH

### IN DOWNTOWN RIO DE JANEIRO

Andréa Lúcia da Silva de Paiva (UFF)

*The paper aims at describing and analyzing the relations of holiness and devotion present in the terms of trade of the devotees with their objects of worship in a church in Rio de Janeiro. Based on the collections we analyze the concept of “holiness” and the terms of trade established in the religious space.*

**OBJECTS; HOLINESS; HERITAGE.**

PAIVA, Andréa Lúcia da Silva de. Quando os “objetos” se tornam “santos”: devoção e patrimônio em uma igreja no centro do Rio de Janeiro. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, Rio de Janeiro, v.11, n.1, p. 53-70, mai. 2014.

O objetivo deste trabalho é a descrição e análise das noções de santidade e devoção presentes nas relações de trocas entre devotos e seus objetos de culto. O local dessa observação é a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, localizada na Rua Uruguaiana, Centro da cidade do Rio de Janeiro (RJ).

Expostos nos espaços da igreja, em um museu, em missas e festividades, esses objetos ressignificam a relação entre os devotos e suas crenças, o que nos coloca diante das trocas simbólicas, uma das questões centrais da antropologia e que podem ser observadas na relação dos homens com seus santos de devoção; no tema dos rituais; nas interpretações antropológicas sobre cura e milagre; nas questões relativas a “santos” e “não santos”, “céu” e “terra”, “mortos” e “vivos”, “objetos” e “pessoa”. É na devoção a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, santos padroeiros, que podemos observar e descrever o conjunto de rituais da vida cotidiana de um grupo social.

A partir dessas trocas podemos perceber o emprego da categoria nativa do “trançado”, que percorre a discussão religiosa do grupo e que se torna ponto importante para o debate sobre a “pluralidade religiosa” na contemporaneidade ao nos permitir analisar de que forma grupos e indivíduos são capazes de classificar suas memórias, práticas e narrativas em suas relações com o outro e com suas divindades “sagradas” e “profanas” (PAIVA, 2009).

É o trançado que descreve um conjunto expresso dessas relações entre os devotos e sua crença cujos “fios”, uma espécie de rede de concepções expressas simbolicamente nas ações dos indivíduos, se entreligam para compor um todo. Alguns fiéis assim explicam a religiosidade presente no espaço:

Não existe nesse mundo uma fé só, existe o que se vive. Imagine os cabelos trançados de uma moça: é uma parte que é parte, mas que faz parte de um todo, e é um todo que está nas partes, mas tudo vai junto, entendeu? É como a nossa fé (...) (fiel durante a missa de Cura e Libertação em 05/10/2006).

É trançado, sabe. Aqui tem uma energia muito grande (fiel durante a festa de 13 de maio de 2006).

Nessa lógica do trançado é possível enquadrar diversas redes de relações que compõem a estrutura religiosa e simbólica do local, a partir dos “personagens”, “santa” e “objetos”. Nesse sentido, constata-se uma forte ressonância nessas relações entre devotos e objetos a partir das categorias “patrimônio”, “museu” e “santidade”. Trata-se de perceber os “objetos” como dotados de “forças”, “poderes”. É nesse sentido que o Museu do Negro, localizado na igreja, aparece como um lócus dessa mediação.

A pesquisa de campo permitiu desnaturalizar o uso de determinadas categorias, incluído o de “patrimônio”, categoria classificada como “devoção”, ou seja, como mecanismo integrativo da relação social entre o devoto e suas divindades na igreja. A eficácia dos sistemas de classificação presentes nessa relação conduz a reflexões sobre os devotos: o que pensam, por que fazem o que dizem fazer e o que, de fato, fazem.

## A ETNOGRAFIA DE UM ESPAÇO

Sob os cuidados da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, fundada em 1640, a igreja está localizada em um ponto de convergência de redes de transportes coletivos, camelôs e alguns integrantes da Guarda Municipal (em grande parte evangélicos) que utilizam o espaço da igreja para beber água, ir ao banheiro e almoçar na garagem. Bicheiros, pedintes, crianças, moradores de rua, engraxates e cachorros misturam-se aos passantes na calçada. É notável a presença dos comércios anexados à estrutura da igreja: dois bares, dois salões de cabeleireiros, uma loja de artesanato e uma floricultura.

No interior da igreja pessoas rezam pedindo “graças” ou agradecendo as que foram alcançadas. Senhoras de nível social mais elevado circulam ao lado de homens de terno e gravata, trabalhadores uniformizados, estudantes e demais fiéis, moradores de diversas regiões da cidade do Rio de Janeiro. Alguns desses fiéis se dirigem às laterais externas da igreja, onde se encontram mulheres negras que, vestidas de branco, ora se apresentam ou são classificadas como “cartomantes”, ora como “baianas”. Elas “atendem” a população jogando cartas, búzios e lendo a mão dos fiéis, que delas recebem algumas instruções para fazer suas tarefas, por exemplo, entrar na igreja para “pedir” ou “agradecer”.

O devoto percorre alguns espaços do interior da igreja seja por tradição familiar e religiosa ou por recomendações das “cartomantes”. Um desses locais é o Museu do Negro, localizado no segundo andar e fundado em 1969 (dois anos após incêndio que destruiu o interior da igreja e vários documentos sob sua guarda). Os fiéis para lá se dirigem a fim de “conversar” e “tocar” determinados “objetos”, entre eles, o *Escravo Desconhecido*. Trata-se de uma cabeça de negro esculpida no decorrer da década de 1970 pelo argentino Humberto Cozzo, contratado pelo Iphan. Junto dele os fiéis depositam oferendas, com expressão de devoção. O “objeto” retrata uma visão “mágica ao ser significado como” preto velho ou babalaô, o pai do segredo, nos cultos “afro-brasileiros”. Cabe ao fiel dirigir-se a ele para pedir graças, para contar e exigir segredo acerca de seus pedidos ao “pé do ouvido” – toques das mãos no “rosto”, balas e guimbas revelam um “trançado religioso” entre a diversidade de cultos e as crenças dos fiéis.

Sobre o “mausoléu da Princesa Isabel”, também confeccionado pelo artista argentino, alguns devotos rezam e depositam flores e ex-votos. É também nesse museu que muitos fiéis se dirigem para oferecer flores, escritas e dinheiros à escrava Anastácia, uma princesa negra banto de olhos azuis, representada com máscara de ferro sobre a boca. Para muitos fiéis, a escrava Anastácia, em conjunto com outras imagens de escravos e objetos com que eram torturados, parece compor uma “memória do sofrimento”, o que faz com que o escravo, sobretudo o culto a sua alma, seja tido como “santo” ou “entidade” capaz de proteger os indivíduos contra o mal e o infortúnio, assumindo, assim, uma dimensão mágico-religiosa.

## A NOÇÃO DE SANTIDADE

No Brasil, certos personagens que caem no “gosto devocional” dos fiéis, como São Jorge e Padre Cícero, trazem a concepção do milagre, da resposta aos pedidos, a questão do sacrifício e da vida de luta que constituem aspectos fundamentais no processo de sua atribuição ao estatuto de “santos” (VAUCHEZ, 1987). Parece haver um esforço consciente dos agentes milagrosos para “purificar” o significado dos ideais da tradição cultural do povo (TURNER, 1978).

Essas devoções são manifestações tradicionais da cultura e da religiosidade no país: a intermediação dos santos para a obtenção de uma “graça” pelo fiel, para conseguir emprego, curar doenças, pagar dívidas, curar vícios, entre outras. Segundo uma devota, não importa qual motivo nem o tamanho do desafio, há “‘santos’ para todos os milagres, e gente para pedir de tudo”. O “pedir com fé” indica que a condição maior (e, para alguns, a única) para receber uma graça do santo é acreditar nele (MENEZES, 2004, p. 242).<sup>1</sup>

A devoção a “personagens” não oficialmente considerados santos, ao revelar certas práticas sociais, se assemelha às “condições de clandestinidade”, descrita por Gruzinski (2004, p. 87):

crenças e costumes antigos facilitaram esse recuo para a clandestinidade, ou melhor, tornam-na mais suportável (...). As precauções e proibições que cercam as efígies clandestinas favorecem o segredo e as protegem dos curiosos, que se arriscam a morrer caso resolvam indevidamente levantar o véu que as cobre. São ‘exibidas’ apenas em casos excepcionais.

Freitas (2000, p. 201), ao analisar os discursos acerca do processo de conversão de dois criminosos (Jararaca e João Baracho) em “santos populares” no Rio Grande do Norte, após sua morte violenta pela polícia, descreve a forma como o sofrimento físico e moral pode tornar-se uma “chave simbólica” de mudança

identitária. A autora se refere também a uma importante categoria no estudo da devoção e da santidade: os “santos incompletos” ou os “indefinidos” processos de fabricação, que concorrem, em algum grau, “para a liberdade com que se discute sobre sua santidade” (p. 195).

A atribuição da condição de “santa” a Anastácia pode significar uma “categoria marginal”, “incompleta”, “indefinida” para a Igreja católica, para alguns “irmãos” e para o “povo”,<sup>2</sup> que não mantêm relações de trocas divinas com a escrava. Quando se fala em crença é preciso introduzir a possibilidade de o “nativo” duvidar, visto que ele também necessita de “provas”. A santidade também é uma categoria em disputa: nem todos concordam com a existência da santidade associada a determinados personagens. A dicotomia entre “catolicismo popular e oficial” não deve ser vista como uma oposição rígida, mas como complementar (FERNANDES, 1988). No entanto, as noções de “oficial” e “não oficial” estão associadas às ideias de “falso” e de “verdadeiro”; é possível, nesse sentido, elaborar a pergunta: para quem? Para aqueles que creem e demonstram devoção aquele santo é “eficaz” e, portanto, “real”. A noção de oficialidade também está vinculada ao discurso de poder: o que é legítimo ou não, quem define ou não a legitimidade.<sup>3</sup>

Burdick (1998), em seu um estudo sobre o racismo e sua expressão pela “religião popular”, destaca a escrava Anastácia como “santa” pelos devotos do cristianismo, “traçando” um elemento inalienável dessa cultura em nosso país enquanto força social e política. Como lembra o autor, a maioria das pessoas que se identificam como “negras” ou “pretas” é praticante de alguma forma do cristianismo.

Fernandes (1988, p. 91), ao descrever a “política” em torno da implantação nacional do feriado de Nossa Senhora Aparecida, uma santa negra, apontava a existência de uma “falha escondida” em todo o raciocínio elaborado, “porque o povo e o clero, no Brasil, nunca rezarão exatamente para a mesma imagem”. Para ele, a santidade percorre três caminhos: o catolicismo oficial, o popular e o afro-brasileiro:

Se o culto oficial católico lida sobretudo com o problema da *culpa* e da *purificação* e o catolicismo popular se ocupa principalmente com os infortúnios da sorte e a *proteção* advinda das *promessas* de lealdade, o afro-brasileiro põe em destaque e se dedica a controlar os efeitos maléficos da *competição* e das *acusações* (FERNANDES, 1988, p. 107).

Para muitos fiéis, a escrava Anastácia, negra de olhos azuis com uma máscara de ferro sobre a boca, teria sido uma princesa africana do povo banto, que

veio escravizada para uma fazenda em Abaeté, na Bahia, no início do século XIX. O povo via com orgulho sua posição de princesa, pois ela se recusava a obedecer a ordens e incentivava outros negros a lutar contra a escravidão:

Por este motivo, ou porque se negou ser amante do seu dono, segundo outra versão, foi amordaçada com uma folha-de-flandres e ganhou uma gargantilha de ferro que a impedia de deitar. Com a lenda de que, purificada pela tortura, a escrava se tornou telepata e passou a se comunicar com os outros negros através dos olhos. Após anos de martírio, Anastácia teria morrido de gangrena na garganta (Revista *Veja*, 30 mar. 1988).

Em outras descrições, Anastácia teria recebido o instrumento de tortura quando trabalhava em um engenho de cana até resolver tomar a bebida, que era negada aos escravos. O feitor a acusou de ladra e mandou colocar a mordaça. Outra versão se refere ao ciúme e medo da aristocracia branca de perder seu esposo para uma “negra”, “linda”, “pura”, “inocente” e “casta”. A sinhá teria dado a ordem de colocar a gargantilha de ferro no pescoço da escrava. Burdick (1998) descreve que Anastácia teria recebido a mordaça sobre o rosto porque suas palavras tinham o poder de influenciar os demais escravos e incentivá-los à rebelião.

Quanto à devoção de Anastácia, segundo narrativa de alguns fiéis, a igreja teria sido fechada pela Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, na década de 1980, devido a esse culto. Alguns devotos se referiram à missa celebrada por um representante eclesiástico na Igreja do Rosário, com o objetivo de revelar aos fiéis a não existência de Anastácia. O motivo da proibição ao culto seria a ausência de documentos sobre a escrava. Para a Igreja católica é necessária a existência de registros que datem a vida do santo, bem como de relatos de seus “milagres”.

Segundo reportagem da revista *Veja* (1988), o monsenhor Guilherme Schubert, pesquisador do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, teria comprovado que a escrava venerada nunca teria existido. Para ele, a devoção se originou em um desenho do ilustrador francês Jacques Étienne Victor Arago, que visitou o Brasil em 1817. Ele teria desenhado as duas formas mais comuns de castigo, em uma só figura: o grilhão e a máscara, observados em dois negros. Segundo Schubert, em 1971, uma ampliação dessa gravura intitulada *Castigo de escravos no Brasil*, foi doada para o Museu do Negro, no Rio de Janeiro, com carta de um burocrata que explicava a identidade da pessoa retratada como “desconhecida”. Ao constatar que o quadro impressionava os visitantes, Yolando Guerra, membro da irmandade e um dos responsáveis pela reabertura do Museu do Negro após o incêndio, teria criado “asas à lenda”, como explica Schubert:

O resto é totalmente invenção do Senhor Guerra. Comovido pela apresentação dos castigos e influenciado pelo interesse despertado entre os visitantes, começou a escrever sobre o assunto e avançou pouco a pouco até fazer uma biografia completa da escrava, que chamou Anastácia (Revista *Veja*, 30 mar. 1988).

Segundo alguns irmãos, Guerra conduzia o quadro para o altar e depois o levava para o museu seguido por uma multidão de fiéis. Essa ação se assemelhava ao ritual de uma “digna e verdadeira procissão de fé”, como descrito por uma fiel durante os trabalhos de campo. Ao pesquisar dados sobre o mito de origem do culto a Anastácia no Museu do Negro, no jornal *A notícia*, de 17 de abril de 1971, encontrei a informação de que a obra seria do pintor holandês Rugendas, cuja gravura intitulada *O castigo dos escravos*, estava exposta no museu, integrando a mostra “Escravidão e Abolição” organizada pelo Patrimônio Histórico e Artístico da Guanabara. Tal exposição integrava o conjunto de comemorações da transladação dos restos mortais da Princesa Isabel e de seu marido, o Conde D’Eu, do Rio de Janeiro para Petrópolis, a realizar-se em 12 de maio:

Uma gravura de Rugendas, célebre pintor holandês que retratou o Brasil colônia, atualmente, em exposição no Museu da Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, na Rua Uruguiana, transformou-se da noite para o dia, sem nenhum motivo pelo menos aparente, em alvo de adoração de fiéis que frequentam aquele templo, os quais depositam flores num pedestal que se encontra ao lado do quadro e fazem pedidos para alcançar graças. (...) Desde que a exposição foi inaugurada, dias atrás pelo Professor Trajano Quinhões, diretor do Patrimônio, desenvolveu-se intenso movimento de fiéis contemplando a gravura de Rugendas. Dia a dia o movimento de pessoas foi aumentando, e hoje muitos depositam flores num pedestal encimado por uma cruz, que se encontra ao lado da gravura.

A Igreja do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos é apontada como local precursor da “religiosidade anastaciana” e dos nexos entre Anastácia e a religiosidade afro-brasileira: “acumulam-se histórias sobre milagres e graças alcançadas pelo intermédio da guerreira negra, da santa de ébano, da rainha negra, da filha de Oxum, Escrava Anastácia” (SOUZA, 2001, p. 141).

Em pesquisa de campo durante uma das festividades, 13 de maio de 2006, uma “irmã”, branca, de 67 anos, moradora de Copacabana, afirmou que Anastácia teria tirado seu filho do álcool. Desse modo, tanto fazia para ela que a igreja dissesse que era “santa” ou não, pois o poder do milagre é um processo de legitimação do fiel ao santo. Cercados de representações da escrava Anastácia, os fiéis



passaram a acreditar em um poder mágico e divino de Anastácia, tornando-se o museu um espaço permitido para suas “trocas” com a divindade.

O documento escrito por D. Maria Salomé, membro da irmandade, intitulado *Templos históricos: escrava Anastácia* (s.d.) é significativa fonte primária, uma vez que contém relatos de devoções de uma “irmã”. Nele há referências sobre a importância do Museu do Negro como espaço de culto e de pesquisa, além de dados acerca da história da igreja. A autora se afirma “branca” e declara possuir duas mães: uma branca e outra negra, que teria transmitido suas crenças.<sup>4</sup> Salomé considera Anastácia “símbolo de martírio da escravidão”:

Atestam os devotos que ela é santa e escrava torturada. Ela está ao lado dos modelos das estátuas da Princesa Isabel seu augusto esposo o Marechal Conde D’ Eu, ambos venerados no museu do Negro, onde a escrava faz vigília esperando a fé, na certeza que ela morreu em odor de santidade, e deve estar no Céu, rodeada de anjos, intercedendo pelos homens que se afastaram de Deus. E os milagres se sucedem, como nova Esperança dando-nos a consoladora certeza que nem tudo está perdido. A convicção religiosa é algo que transcende. É um escudo na luta contra a diversidade, contra o gênio do mal que tenta destruir tudo que é bom e belo na terra, divorciando o homem da Sabedoria de Deus, que se deixa arrastar pela vereda sombria do vício da cobiça e de tudo o que é falso e transitório como a própria vida (SALOMÉ, s.d, p. 20).

A “irmã” faz convite para conhecer o museu. Suas narrativas contribuem para pensarmos o Museu do Negro a partir da categoria analítica de “museu-devoção” (PAIVA, 2009):

Se você não visitou o Museu do Negro, patrimônio Nacional, vai lá verificar a realidade dos fatos aqui descritos. Vá conhecer Anastácia... Contemple a suavidade de seu olhar. Peça a ela e volte mais tarde para agradecer o milagre (SALOMÉ, s.d. p. 20).

A identificação do santo com seus fiéis por meio da cor e o contexto histórico da escravidão justificam sua devoção à escrava Anastácia. De acordo com uma irmã negra: “Eu sou devota da escrava porque ela era uma escrava, né?”

A mordida no rosto, o grilhão de ferro no pescoço e o sofrimento tornam Anastácia um personagem que constitui um exemplo de vida, enquanto “princesa”, “mulher” e “escrava”. Conforme consta na oração em um quadro no museu:

Princesa Anastácia, escrava Anastácia. Princesa que se fez deusa que fizeram escrava, escrava que era princesa, dai-nos a beleza do teu corpo e a serenidade de tua alma. Amém. Deusa-escrava, escrava-princesa. Princesa-Deusa, que taparam na boca, mas não su-

primiu o grito rebelde, dai-nos tua rebeldia. Amém – Escrava que fizeram deusa, deusa que nasceu princesa, princesa que nasceu livre. Dai-nos a melancolia do teu olhar e a altivez do teu porte e livrai-nos da mordada. Amém – Deusa-mártir, escrava-deusa, princesa-lenda. Dai-nos teu amor e tua coragem. Amém. Deusa do povo, escrava de um povo. Princesa do teu povo. Dai-nos a fé do povo. A força do povo, o amor do povo para que possamos ser mulheres e homens dignos do povo. Amém. Mulher-Escrava, deusa-mulher, mulher-princesa, dai-nos tua força para lutarmos e nunca sermos escravos, porque não somos tão rebeldes como tu. Assim seja. Amém.

No entanto, o culto a Anastácia não indica que essa questão não provoque conflitos entre os “irmãos” em relação a esse culto, havendo, aliás, aqueles que buscam “limpar” o culto na igreja:

Eu, particularmente, sou efetivamente contra e passei bons bocados por isso. Eu sou um homem de luta, de brigas, sou leonino. E assim que eu cheguei lá eu encontrei muitas ofertas ao longo de toda a igreja, a Anastácia, muitos santinhos para Anastácia, muita gente vinha me pergutar sobre Anastácia. (...) Então eu repugnava essas pessoas eu dizia que essa história não existia, eu era até agressivo e ainda sou, não me arrependo. E aí eu dizia, isso não existe, é uma invenção. Então, eu ia tirando tudo, ia jogando fora. E de alguma forma eu ia comentando alguns crimes para alguns técnicos. Um crime aos historiadores, mas eu não me preocupava. Eu tinha uma preocupação com a fé. A minha preocupação era com a fé. Era com a pureza da fé (membro da irmandade em entrevista, 17/05/2007).

De maneira análoga ao que se passa com Anastácia, que não é considerada “santa” pela Igreja católica, há práticas de devoção à Princesa Isabel no Museu do Negro. Nele, entretanto, não há tantos santinhos e pedidos de preces impressos ou escritos a mão para Isabel quantos são depositados para a escrava.

Observa-se outro tipo de ação dos fiéis quando o objeto de culto é o mausoléu da Princesa Isabel, no qual são colocadas rosas e, às vezes, fitinhas coloridas de São Jorge e de Anastácia. Alguns fiéis rezam diante da escultura, e muitos chegam a acreditar que os corpos de Isabel e de seu marido estão ali. Outros devotos rezam com admiração à princesa, como “santa” devido à libertação dos escravos.

Há muitos ex-votos no mausoléu, como forma de presentear e de marcar presença. Trata-se de um “rito de substituição”, nos termos de Charuty (1992),

visto que esses objetos substituem a pessoa que fez a promessa, seja sob a forma de pernas, braços, mãos ou qualquer outra representação corporal. Cabe compreender o sentido dessa representação e das formas de culto à “Princesa”. Um caso relatado pela organizadora do museu ilustra a questão: um pequeno buraco no mausoléu, em decorrência de uma infiltração, foi considerado por alguns fiéis local para acender velas para Isabel e pelas almas de escravos.

A história de vida serve para avaliar a atribuição das categorias “herói”, “mártir”, “beato”, “santo”, por um indivíduo ou grupo. Na Igreja do Rosário, a vida da Princesa Isabel é cultuada como o “caminho a ser seguido à santidade”: “boa filha”, “boa mulher”, “boa mãe”, “Redentora” e “boa representante da nação”.

Isabel nasceu em 29 de julho de 1846, e todos os anos, nesse dia, a irmandade celebra missa em ação de graça por sua alma. Aos quatro anos, devido à morte de seus dois irmãos, únicos filhos e herdeiros do imperador D. Pedro II, foi aclamada Princesa Imperial, tornando-se a herdeira do trono brasileiro. Casou-se com Louis-Philippe-Marie-Ferdinand-Gaston d’Orleans, o Conde D’Eu, e demorou 10 anos para engravidar de uma menina que não sobreviveu ao parto. A partir de então, passou a manter vida religiosa e de promessas. Mais adiante engravidou e nasceu D. Pedro de Alcântara que, quando adulto, veio a renunciar ao trono, ao se casar com uma condessa tcheca. Ela teve mais dois filhos, D. Luiz e D. Antônio, que vieram a falecer enquanto prestavam serviço militar. A morte dos filhos fez com que decidisse integrar as caridades organizadas pela Igreja católica (BARMAN, 2005).

A relação da irmandade com a monarquia foi legitimada pela Carta de Mercê. Esse documento foi entregue por D. Luiz, chefe da Casa Imperial, na festividade comemorativa do sesquicentenário natalício da Princesa Isabel. A irmandade recebeu a carta que oficializa sua condição de instituição imperial em 06 de junho de 1996.

A revelação de Isabel como santa se dá de diversas formas: seja nas missas festivas do 13 de maio; na missa solene de comemoração de seu aniversário, em 29 de julho, ou de abolicionistas como José do Patrocínio, em 30 de janeiro. Textos de autoria de “irmãos” demonstram a simbologia associada a Isabel como A Redentora, por ter libertado os escravos, o que a torna “santa” para esses devotos:

Se fechar os olhos para o mundo, imortalizada já estava em vida, com a Lei Áurea, que a tornara Redentora e consagrada com a ‘Rosa de Ouro’. Mais do que Princesa foi mulher. Se cingiu a coroa de Rainha, cinge agora o diadema de Santa, no resplendor da Glória de

ter libertado o Brasil do odioso preconceito, do racismo da cor preta. (Arquivo Central – IPHAN/ RJ, 2007)

Em momentos de desespero, alguns membros da irmandade pronunciavam seu nome, pedindo proteção: “santa Isabel, me proteja!”, “ó Isabel, olhe por mim, seu negro escravo liberto”, “Isabel, reze por nossas almas”. Uma “irmã”, negra, viúva, moradora da Zona Sul do Rio de Janeiro, declarou ser devota da Princesa Isabel há 17 anos. Com dificuldades em engravidar teria rezado para Isabel. Ao ter seu pedido atendido, como pagamento de promessa, batizou sua filha com o mesmo nome da “santa”. A imagem de Isabel como “Redentora” também se faz presente no discurso oficial eclesiástico. Sua vida “repleta de fé e de atitude cristã” faz com que ela seja interpretada como “santa”.

Nas festividades do 13 de maio não há um discurso oficial sobre a escrava Anastácia, pronunciado pelo padre ou pelos “irmãos” na missa. Entretanto, a vida da Princesa Isabel é narrada como exemplo de fé cristã a ser “espelhado” pelos fiéis. Anastácia, a “santa negra”, assume a condição de “santa clandestina”, que integra as narrativas e práticas populares. Seu nome não é pronunciado como “santa” pelo “catolicismo oficial”. Assim, seu lugar de culto é reservado ao museu. Por outro lado, Isabel, a “santa branca”, é admirada por um discurso oficial, em celebrações e festividades na igreja, como aquela que muito contribui para a Igreja católica e para os escravos. Ela revela uma vida contemplada pela religiosidade, um exemplo de “bondade”, “humanidade” e “fé”, a ser seguido pelos fiéis.

A ideia de que homens religiosos possam participar, ao menos em certa medida, da própria santidade, da divindade e se beneficiar de seus atributos no cristianismo ocorre quando a Igreja, a virgem, os apóstolos e os mártires passam a ser considerados “santos” e “venerados” pela comunidade de fiéis na Idade Média (VAUCHEZ, 1987). “Ser bom”, “religioso” e “milagroso” passou a ser um caminho para a santidade. A partir dessas considerações, é possível indagar: de que forma um povo atribui, manifesta e narra esse caso? Qual simbolismo está em jogo?

Ao longo da história observa-se a necessidade de “santificação” de personagens ligados à monarquia, posicionados entre o “santo oficial” e o “não oficial”, entre o “herói” e o “santo”. Entre esses casos, pode ser citado o de São Luís, francês que, como Luís IX, reinou na França durante 44 anos, no século XIII (LE GOFF, 2002); a princesa Margareth (1242-1270) da Hungria, que teria ingressado em um convento e, mais adiante, consagrada como Virgem e depois como “santa” (KLANICZAY, 1990); a princesa Diana, da Inglaterra, que morreu na década de 1990. Neste último caso, o estatuto de santidade foi atribuído por meio da morte (WATSON, 1997). Esses casos possuem pontos comuns: a questão da com-

provação histórica (no sentido de comprovação de sua existência) e a necessidade de atribuição do termo santidade a alguém que seja “bom” para o povo e para uma nação.

A Princesa Isabel, ao sancionar as leis do Ventre Livre e Áurea,<sup>5</sup> assegurou seu poder taumatúrgico, o que permite manifestar sua superioridade sobre seus adversários (republicanos).

Enquanto “santa” e “Redentora”, adquire autoridade e prestígio capazes de suscitar uma reação de fé nos interessados. Se os integrantes do Instituto D. Isabel I (IDII) e os membros da Direção Executiva (DE) visam expor esse discurso, o “povo” e demais “irmãos” não esperam de sua relação com o sagrado necessariamente um discurso sobre o processo de passagem de um indivíduo à condição de santo. Eles querem experimentar a eficácia dessa atribuição: a confiança no santo e seu poder de fazer milagres. Como aponta Vauchez (1987, p. 290), “Os fiéis, e em breve os devotos do santo, não se enganam: todos eles sabem que o homem de Deus é capaz de operar milagres e que praticamente não pode recusar-se a realizá-los”.

Os termos “santo” e “santidade” revelam “uma força de integração” que visa eliminar conflitos, atribuir significados à “marginalidade” de determinados grupos, tornar tolerável a “pobreza” ou as diferenças entre as “classes” para buscar consenso nas instituições e resolver, em parte, a dicotomia ordem/desordem capaz de “representar formas de comportamento e condicionamento visando a um controle social” (VAUCHEZ, 1987, p. 290).

Para alguns integrantes do IDII, para jovens do Círculo Monárquico que frequentavam a Igreja do Rosário em ocasiões festivas e para muitos “irmãos”, Isabel é “santa” seja por seu papel “integrador” e “redentor”, vivenciado em função do outro, principalmente, dos escravos negros. Segundo Bruno Cerqueira, membro do IDII: “Fidelíssima aos mais altos ensinamentos cristãos da Igreja ela não conseguia admitir a hipótese de vir a reinar numa nação sob a qual pesasse o martírio da raça negra.”<sup>6</sup> Assim, a vida da Princesa Isabel se aproxima de uma leitura bíblica na qual o termo “santo” é utilizado para designar tudo o que está próximo de Deus ou que lhe é consagrado.

A imagem de “mulher religiosa” aproxima-se da noção de pessoa implicada na ideia de “santa”, para fiéis e “irmãos”, bem como segundo o discurso do padre em missas e festividades. A narrativa sobre a vida religiosa de Isabel, nas missas, favorece o “trançado” de devoção, de um catolicismo popular aos personagens monárquicos.<sup>7</sup> A igreja contribui com as afirmativas e festividades realizadas pelos “irmãos” e, assim, afirma a existência do “trançado”, ou seja, a diversidade de relações de crenças e de práticas que o fiel “desperta”, ao estabelecer rela-

ções com o que identifica como “sagrado”. Como aponta Bastide (2006, p. 94), “É admirável a força da Igreja que canaliza todas essas forças ocultas, serve-se de todas essas máquinas de criar mitos, mas para dirigir suas engrenagens, fazer convergir seus rendimentos e forçar-nos a ir desses deuses todos para Deus” (BASTIDE, 2006, p. 94).

No entanto, tais demonstrações não significam ausência de conflitos entre os devotos, como descreve um “irmão”:<sup>8</sup>

Sabendo a história desses caras, você não terá dúvidas da importância dessa mulher. Rebouças exilou-se com a família real. Engenheiro, rico, negro, ele largou tudo para ir juntar-se com a família imperial, com D. Isabel no exílio. Patrocínio morreu apaixonado; doente, mas apaixonado pelo exílio; e Nabuco, nem se fala. Com todos os seus textos, para minha informação, tem, entre tantos textos, tem um que diz assim: “não existe uma raça ingrata”. E que os pretos não seria ingrato em relação à Princesa Isabel. Patrocínio nem se fala. Ele se ajoelhou nos pés de D. Isabel e a chamou de santa, ‘santa Isabel’. Então se você quiser ser justo, fique do lado dessas pessoas e pague para ver. Agora, se você quiser ficar aí com categorias não práticas, um monte de teorias não úteis, aí você tire a conclusão que quiser e não ame D. Isabel e tenha uma relação hostil com a família real, como muitos têm na irmandade. Mas até pela história, vai ser muito difícil apagarem essa relação. Eu diria até impossível, porque, [por] mais que não queira respeitá-los, que não queriam reservar-lhes um lugar de destaque na missa, por mais que se queira acabar com isso, isso já está entranhado na história, na vida do povo (entrevista, 17/05/2007).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Museu do Negro é um espaço de evidência das “devoções trançadas” estendendo, assim, a lógica do espaço “museológico” ao se firmar enquanto um “museu-devoção” em que são “depositados” “objetos” e “cultos” que não encontram espaço no catolicismo oficial. É nesse espaço que a “coleção” propicia um entendimento dos sistemas classificatórios: o que é interpretado como “ordem” e “desordem” para determinado indivíduo e grupo em dado contexto? O que é “sagrado” e “profano”? No entanto, ele não seria o único espaço para a observação das práticas do trançado, uma vez que pode ocorrer, durante festividades como o 13 de maio, o deslocamento de alguns objetos por diversos espaços da igreja.

As práticas de devoções aos “objetos” contribuem para a classificação do espaço como “museu-devoção”. Seja através da repetição ou pelo acesso à tradição, os fiéis diante das coleções na igreja, sobretudo no museu, permitem a descrição do trançado enquanto um sistema de concepções culturais que são herdadas, expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e demonstram seu conhecimento e suas ações em relação à vida. Ao cochichar ao pé do ouvido de uma “escultura”, levar oferendas, acender velas, fazer pedidos, levar ex-votos a Anastácia e Isabel, ao estender a mão em direção aos “objetos”, rezar diante de imagens consideradas “milagrosas”, “oficiais” ou não, os fiéis parecem realizar o que Mauss (2003, p. 60) conceituou como “atitude de reserva”: “O isolamento, como segredo, é um sinal quase perfeito da natureza última do rito mágico. Este é sempre obra de um indivíduo ou de indivíduos que agem de modo privado; o ato e o ator são cercados de mistérios.”

Fato é que os devotos materializam sua devoção de acordo com seus propósitos (SLATER, 1984). Cada um, em seu ato, é também criador de sua fé (MAUSS, 1968). Ao acreditar no poder de Anastácia ou da Princesa Isabel, sejam elas consideradas “santas” por um grupo e “não santas” por outro, o fiel, na dúvida entre crer e não crer, tende a ressignificar sua crença em relação à “santa”. O que está em jogo para o devoto é o resultado final: ele “aposta”, para “ganhar” o milagre de ter seus pedidos concretizados.

Todo e qualquer objeto tende a tornar-se “sagrado” para aquele que crê em algo. Cabe ao pesquisador observar tais mediações. No caso descrito, os objetos representam santidades e impõem singularidade que deve ser compreendida a partir da noção de devoção. “Santa”, “mulher” são representações simbólicas que circulam nas dádivas e estão fortemente ligadas à pessoa, carregando uma espécie de “mana pessoal”. Assim, os objetos deixados pelos fiéis diante dessas imagens não morrem. Eles passam a atuar como uma espécie de “veículos de seu “mana”, de sua força mágica, religiosa e espiritual” (MAUSS, 2003, p. 197). Não se desprendem de seu ritual. Ao receber a graça, o indivíduo deposita no local a “imagem” ou qualquer outra demonstração de alcance de graça e atendimento de pedidos. O devoto, ao pedir ou tomar, atribui um novo significado ao objeto ou acredita que ele detém poder milagroso. Esses “objetos” assumem os diversos significados que os objetos materiais da vida social e cultural podem assumir mediante os processos de transformação social e simbólica pela qual passam, ao ser deslocados do contexto de seus usos cotidianos para o contexto institucional (GONÇALVES, 2007).

Esses objetos, ao ser identificados como “religiosos” – em decorrência de sua história de vida cristã – ou como “mágicos” – pelo posicionamento como “se-

cretos” e “isolados” (MAUSS, 2003) – transformam a rede de relação entre “coleções”, “museus” e “patrimônios” em “campos de batalha”, nos quais se percebem a contestação de identidades e de memórias coletivas. Essas categorias não possuem fronteiras estáveis quando observadas as práticas de seus agentes. Nesse sentido, um museu pode tornar-se um espaço de observação e um espaço de reza, da mesma maneira como “patrimônio” e “coleção” podem assumir distintas formas de interpretação para um grupo. Desse modo, constata-se um excesso de ressonância nessas relações entre espaços, devotos e objetos, que desnaturalizam as categorias “patrimônio”, “museu”, “objetos” e “santidade”.

## NOTAS

- 1 Segundo Menezes (2004) a devoção é uma relação de maior profundidade com um santo, na qual os pedidos (ocorrendo ou não) representam apenas uma dimensão mais aparente. Segundo a autora o devoto pode pedir a um santo e lhe pagar uma promessa sem se tornar seu devoto – o que ocorre se ligarmos ao santo à sua cura (ou necessidade), por exemplo: pedir a São Benedito para não deixar faltar alimentos uma vez que este é conhecido como o “santo padroeiro”. Mas, a partir do momento em que alguém se denomina “devoto de um santo” compreende-se que estabeleceu com o santo um vínculo de amizade, fidelidade e gratidão. A autora analisa também a imagem do “devoto fervoroso” como aquele que nem chega a pedir ao santo uma vez que este já reconhece suas necessidades a ponto de conceder ao devoto a graça antes que ela seja pedida. Nesse sentido, o devoto demonstra sentimentos de resignação e de conformação em relação aos pedidos não atendidos, uma vez que se até o momento o santo não concedeu a graça é porque ainda não era o momento. Com base na análise da autora podemos problematizar a noção de devoto, que percorre papéis sociais e ações dotadas de simbolismo; “ser” e “estar” devoto são condições estreitamente direcionadas com sua forma de interpretar a noção de santidade, determinando, assim, as diversas modalidades do “pedir”.
- 2 A palavra “irmão” é termo genérico que abrange homens e mulheres membros da irmandade que dela participam realizando tarefas e desempenhando papéis sociais diferenciados por gênero. Os integrantes da irmandade se tratam como “irmãos” e também usam o termo “povo”, para se referir aos demais fiéis que frequentam a igreja. Em alguns momentos, observei que os termos “irmão” e “povo” equivalem a “fiel” e “devoto”, se referindo ao conjunto dessas categorias (PAIVA, 2009).
- 3 A igreja sofreu repressão por parte da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. A ação provocou a retirada da escultura da escrava Anastácia em 12 de maio de 1989. Segundo uma fiel do “povo”, um representante da Cúria Metropoli-



tana teria celebrado uma missa na igreja quando explicou aos fiéis que a escrava não teria existido. Muitos teriam ficado surpresos com a revelação enquanto outros diziam duvidar.

- 4 Salomé também se coloca como membro das Irmandades de Santa Efigênia e São Elesbão, Senhor do Bonfim, Imaculada Conceição e da Nossa Senhora da Cruz dos Militares.
- 5 Em sua primeira regência Isabel sanciona a lei de 28 de setembro de 1871, conhecida como a Lei do Ventre Livre, que declara livres todos os filhos de mães escravas nascidas após aquela data; e a Lei Áurea, de 13 de maio de 1888, que proibia a escravidão no Brasil. Isabel foi regente três vezes: 25 de maio de 1871 a 31 de março de 1872; 26 de março de 1876 a 25 de setembro de 1877; e 30 de junho de 1887 a 22 de agosto de 1888.
- 6 Jornal *Redenção*, agosto de 1998, p.11.
- 7 Há também comemorações organizadas pela irmandade para abolicionistas, como José do Patrocínio, que foi membro da irmandade. Em 30 de janeiro é realizada uma missa em sufrágio de sua alma. Demais cultos a membros da família real e abolicionistas são retratados no Museu do Negro por objetos, festividades e celebrações religiosas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARMAN, Roderick J. *Princesa Isabel do Brasil: gênero e poder no século XIX*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BURDICK, Blessed. *Women, race, and popular christianity in Brazil*. New York: Routledge, 1998.
- CHARUTY, Giordana. Le voeu de vivre: corps morcelés, corps sans âme dans les pèlerinages portugais. *Terrain*, 18 mar. 1992, p. 1-31.
- FERNANDES, Rubem César. Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, saravá! In: *Brasil & EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 85-111.
- FREITAS, Eliane Tânia Martins. Violência e sagrado: o que no criminoso anuncia o santo? In: *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, 2 (2), p. 191- 203, set. 2000.
- GONÇALVES, José Reginaldo. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. Rio de Janeiro: Ministério da Cultura/Iphan/Departamento de Museus e Centros Culturais, 2007.
- GRUZINSKI, Serge. Recolhimentos. In. *A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 23-94.

- KLANICZAY, Gábor. Legends as life-strategies for aspirant saints". In: *The uses of supernatural power: the transformations of popular religion in medieval and early modern Europe*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 95-110.
- LE GOFF, Jacques. Introdução. In: *São Luís – Biografia*. 3 ed. Rio de Janeiro: Record, 2002, p. 19-30.
- MAUSS, Marcel. La prière. In: *Oeuvres*. V.1: Paris: Minuit, 1968, p. 357-477.
- \_\_\_\_\_. Sociologia e antropologia. Paulo Neves (Trad.). São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidades e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.
- PAIVA, Andréa Lúcia da Silva de. *Os fios do trançado: um estudo antropológico sobre as práticas e as representações religiosas na Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos no Rio de Janeiro*. Tese (Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia) UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.
- SALOMÉ, Maria. Templos e cemitérios históricos – escrava Anastácia. s.d.
- SLATER, Candace. Afirmações pessoais. A presença individual nas histórias do Padre Cícero. *Religião e sociedade*, v.11, n.3, p. 21-35, 1984.
- SOUZA, Mônica Dias de. *Escrava Anastácia: construção de um símbolo e re-construção da memória e da identidade da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos*. Dissertação (Programa de Pós-graduação em História) UFF, Rio de Janeiro, 2001.
- TURNER, Victor. Iconophily and iconoclasm in marian pilgrimage. In: TURNER, Victor & TURNER, Edith. *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*. Oxford: Basil Blackwell, 1978. p. 140-171.
- VAUCHEZ, André. Santidade. In: Enciclopédia Einaudi. [Lisboa/Oporto]: Casa da Moeda/Imprensa Nacional, v.12: Mythos/Logos; Sagrado, 1987, p. 287-300.
- WATSON, C. W. Born a lady, became a princess, died a saint: the reaction to the death of Diana, Princess of Wales. *Anthropology Today*, v.13, n.6, p. 3-7, dec. 1997.

---

**Andréa Lúcia da Silva de Paiva** é professora adjunta do Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento, na UFF de Campos dos Goytacazes (RJ), onde desenvolve trabalhos sobre memória, religiosidade, patrimônio, educação e cultura popular. Doutora em antropologia cultural pelo PPG em Sociologia e Antropologia da UFF do Rio de Janeiro, mestre pelo PPG em Memória Social e Documento da UniRio (2004), bacharel e licenciada no curso de ciências sociais da UFRJ (2000).

Recebido em: 15/04/2014

Aceito em: 25/04/2014