

COSMOPOLÍTICA DA GRAÇA: DÁDIVA E COMENSALIDADE NA UCHARIA DE SÃO BENEDITO

Cosmopolitics of grace: Gift and Commensality at St. Benedict's Ucharia

Cosmopolitique de la grâce: Don et Commensalité à l'Ucharia Saint Benoît

Cosmopolitica della grazia: Dono e Commensalità a Ucharia di San Benedetto

Giovanni Cirino¹

São Benedito, santo de Deus amado,

sede no céu nosso advogado.

[Hino a São Benedito]

RESUMO

A relação entre a devoção a santos negros e as práticas de cura e comensalidade é bastante presente e amplamente apontada na literatura. A partir de um contexto etnográfico da devoção a São Benedito no litoral norte de São Paulo, este artigo procura problematizar as relações entre Benedetto Manasseri – o São Benedito – e as práticas de devoção e comensalidade realizadas na Ucharia, para pensar aspectos de uma cosmopolítica afro-brasileira.

Palavras-chave: São Benedito, Ucharia, Comensalidade, Cosmopolítica.

ABSTRACT

The relationship between devotion to black saints and healing and commensality practices is quite present and widely pointed out in the literature. From an ethnographic context of devotion to Saint Benedict on the north coast of São Paulo, this article seeks to problematize the relationship between Benedetto Manasseri – the Saint Benedict – and the practices of devotion and commensality carried out in the Ucharia, to think about afro-brazilian cosmopolitics aspects.

Keywords: Saint Benedict, Ucharia, Commensality, Cosmopolitics.

¹ Graduado em Ciências Sociais (Licenciatura e Bacharelado) pela Universidade de São Paulo (2001), mestre e doutor em Antropologia Social pela mesma instituição. Professor Adjunto da área de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina, onde coordena o projeto de pesquisa “Artes do Fazer: formas expressivas e experiência em Londrina”. É autor do livro *Narrativas Musicais: performance e experiência na Música Popular Instrumental Brasileira*, (Annablume/FAPESP, 2009) e atuou no documentário *Sobre a Congada de Ilhabela* (TV-USP 2004-2011). Membro integrante do Núcleo de Antropologia da Performance e do Drama (NAPEDRA – USP), Grupo de Pesquisa Saberes da Resistência Negra e Indígena (GRUPES – UFJF) e da Comissão Universidade para os Índios (CUIA – UEL).

Inicia-se este artigo com a intenção de apresentar São Benedito. Por outras palavras busca-se responder quem foi São Benedito. A apresentação daquele que se tornou São Benedito é importante para nosso interesse pois aspectos da biografia do santo são marcantes nas observações de campo. Embora a relação entre a devoção a santos negros e as práticas de cura e comensalidade seja apontada na literatura (ALENCASTRO 2000, ANDRADE 1982a, 1982b, BRANDÃO 1985, SOUZA 2002, 2005, SLENES 1992), nem sempre se discute o contexto etnográfico destas práticas. A partir dessa percepção de São Benedito – sua biografia e sua importância para a própria Igreja Católica – passaremos para uma contextualização do universo da devoção no litoral norte de São Paulo. Este segundo tópico justifica-se pela percepção de que há relações entre as práticas de devoção e a comensalidade. Localizando e descrevendo a comunidade e as práticas (congada e ucharia), torna-se possível vislumbrar os elementos que possibilitam relacionar as práticas devocionais e as noções de comensalidade. Finalmente, retornamos ao santo no intuito de dar alguma materialidade às maneiras que a comunidade negra local realiza determinadas práticas devocionais, adota São Benedito como seu protetor e interventor e, sobretudo, como esse enlace se mostra operador de resistência e ressignificação simbólica.

A devoção aos santos católicos é bastante evidente em diversas regiões do Brasil. Os traços da penetração e presença do catolicismo podem ser observados pelas diversas igrejas e capelas do período colonial dedicadas aos santos católicos. A igreja matriz, localizada no centro antigo do município conhecido como Vila, é dedicada a Nossa Senhora D’Ajuda e Bom Sucesso. Outras igrejas e capelas levam nomes como Nossa Senhora das Dores, Nossa Senhora Aparecida, São Pedro, São João Batista, Santo Antônio e São Benedito. Dentre as festividades do calendário da Igreja Católica que acontecem no atual município de Ilhabela, algumas se destacam pela importância atribuída pelas pessoas, notadamente as festas de Nossa Senhora D’Ajuda (02 de fevereiro), São Pedro (29 de junho) e São Benedito (sem data certa, meados de maio). As três festas são especialmente cuidadas, comentadas e apresentadas enquanto referências das festas tradicionais.

Há uma relação circular entre essas três principais festas. Neste artigo será explorada a Festa de São Benedito, dada a sua posição referencial no circuito de devoção da Ilhabela. As festas relativas a São João, Santa Verônica, São Pedro e Nossa Senhora D’Ajuda são festas desse tipo, que eram geralmente acompanhadas de diversas outras atividades como quermesses,

gincanas, bingos, feiras, almoços, procissões, missas, rezas, martírios, giro de folias, alvoradas, além de outras celebrações da Igreja Católica.

1. Benedetto Manasseri

Muitas pessoas possuem uma ligação significativa com os santos católicos e, em especial, com São Benedito. A seu nome são dedicadas diversas práticas. Em seu louvor são realizadas muitas ações. Por ele e através dele, diversas atividades se organizam dentro de um sistema que engloba pessoas vivas, pessoas mortas, lugares e objetos de devoção como roupas, espadas, chapéus, bandeiras, mastros, comidas e bebidas, cantos, rituais, dádivas.

As histórias sobre São Benedito são muitas. As origens de Benedetto Manasseri divergem. Uma versão diz que ele teria nascido na Sicília (sul da Itália), outra diz que era descendente de escravos oriundos da Etiópia e em uma terceira versão ele teria origem no norte da África, sendo tratado genericamente como “mouro” e não etíope. O termo “mouro”, ainda hoje ouvido com muita frequência em Ilhabela, foi também por muito tempo sinônimo de “sarraceno”, termo genérico utilizado pelos cristãos durante boa parte da Idade Média para designar os árabes ou os muçulmanos, principalmente do norte do continente africano.

Aquele que se tornou o santo Benedito, teria nascido na cidade de Messina na Sicília (Itália) em 1525, sendo filho de um escravo africano trazido por negreiros ibéricos. Benedetto Manasseri teria pertencido a uma ordem de frades menores, capuchinhos de regra franciscana, do convento de Santa-Maria-di-Gesú, próximo à cidade de Palermo (ALENCASTRO 2000, 314). Benedetto teria vivido neste convento exercendo tarefas humildes como a de cozinheiro e teria morrido com fama de santidade em 1589. Muito cultuado no Brasil pelos escravos, foi beatificado em 1743, canonizado e santificado em pleno regime escravista em 25 de maio de 1807, muito embora seu processo de canonização tenha começado cinco anos após sua morte em 1594.

A fama de Santo Benedetto, *il Nero*, difundiu-se a partir do Seiscentos no Mediterrâneo e, sobretudo, na Espanha e em Portugal. A Irmandade de São Benedito teria sido criada em Lisboa em 1619 por mouros e negros convertidos. Seu culto teria sido levado pelos franciscanos enraizando-se em Angola com facilidade, talvez por ser São Benedito o primeiro referente de santo católico negro no contexto dos Descobrimentos. “Bem antes de Nossa Senhora Aparecida emergir nas águas do rio Paraíba, São Benedito apresenta-se como protetor dos negros das regiões sul-americanas engolfadas no tráfico de africanos” (Idem).

Antonio de Oliveira de Cadornega também faz menção a São Benedito em seu Volume III do “História Geral das Guerras Angolanas” onde afirma que “nos meados do século XVII propagou-se na África Central a versão de que a mãe de Benedito e até o próprio santo teriam nascido na província angolana de Quiçama.” (1972 [1681]: 27), o que teria certamente contribuído para difundir seu culto na África Central, área de atuação de diversas missões católicas como os franciscanos, jesuítas, carmelitas, capuchinhos, entre outras.

A São Benedito são atribuídos diversos prodígios desde o início de sua vida religiosa. Alguns desses feitos são frequentemente lembrados, outros talvez esquecidos; outros, provavelmente, inventados. As narrativas que enfatizam a ideia de São Benedito ter feito da cozinha um lugar sagrado e um santuário de oração são exemplares. Outras procuram salientar a devoção e confiança no poder de deus.



Imagem 1 – Close da imagem de São Benedito, *Il Nero*, da Igreja Matriz Nossa Senhora D’Ajuda (Foto do autor, 2004).

Em determinada ocasião o convento teria ficado sem suprimentos em pleno inverno. Benedito chamou um de seus auxiliares e o mandou encher umas vasilhas de água pedindo que as cobrisse com tábuas. Ao amanhecer vão à cozinha e descobrem que havia ali peixes para várias refeições. Em outra ocasião a carne teria chegado atrasada no convento, aproximando-se a hora do almoço, os frades começaram a pedir que Benedito servisse a mesma. Ele explicou que a carne havia sido colocada no fogo a poucos minutos. Logo em seguida, reaparece com a carne bem temperada, cozida e pronta.

Num dos milagres atribuídos a Benedito menciona-se um acidente com um carro puxado por cavalos no qual uma mulher teria caído sobre seu filho de colo, asfixiando-o. Benedito põe a mão em sua testa e reza. Ao devolvê-la à sua mãe, a criança ressuscita. Segundo algumas versões do feito, esta seria justamente a criança que aparece aos braços do santo nas imagens tradicionais e não Jesus. Enfim, são muitas histórias e com muitas versões. Decerto São Benedito surge em todas elas enquanto um agente de conselhos, cura, atendimento de promessas, intercessão divina e indicação de caminhos. Sempre seguindo as orientações humildes de Giovanni di Pietro de Bernardone, mais conhecido como São Francisco de Assis, Benedito teria sido também conhecido por sua humildade e capacidade de compartilhar alimentos com os pobres.

Ao dividir o alimento, São Benedito multiplica a solidariedade e humanidade na tentativa de replicar o modelo de vida humilde de Jesus Cristo. Protagonizado por este santo, a extensa lista de milagres difundidos em Ilhabela surge de maneira motivacional da devoção, ao mesmo tempo em que também é mobilizada para inserção de São Benedito enquanto santo protetor dos negros, um santo diretamente relacionado com as potencialidades da cura, da sobrevivência, da resistência. Todas as pessoas que participam efetivamente da Festa de São Benedito conhecem versões das narrativas de milagres, ao mesmo tempo em que todos possuem, da mesma maneira, motivos pessoais para tomarem parte na Festa.

2. Congada, Ucharia na Ilha

Neste tópico apresentamos uma descrição tomando como base trabalho publicado alhures (CIRINO 2022) no qual se discute a “paisagem cultural” da devoção. Nela os elementos diacrônicos que se aprofundam no tempo remetem à colonização portuguesa e antes dela.

A ocupação do território da ilha teria ocorrido inicialmente por grupos de caçadores e coletores nômades e num segundo momento com os grupos de agricultores e ceramistas. Essas ocupações são atestadas em pelo menos 13 sítios arqueológicos. Os materiais encontrados nesses sítios, notadamente da Praia do Viana, remetem a grupos do tronco linguístico macro-je e seriam datadas de aproximadamente 590 anos atrás (CALI 2001, 2003).

Já a chegada do europeu nessa região se dá em 20 de janeiro de 1502, dia de São Sebastião. Comandada por Gonçalo Coelho, capitaneada por Gaspar Lemos e Américo Vespúcio, a expedição nomeia a maior ilha encontrada com o nome de *Ilha de São Sebastião*.

Somente em 1608 que Diogo de Unhate e João de Abreu se estabelecem em ambos os lados do canal dando início à atividade de cultivo da cana-de-açúcar. Com o estabelecimento de outros colonos inicia-se o embrião do primeiro povoado no local onde hoje está o centro histórico de São Sebastião. Porém este povoado era ligado à Vila de Santos. Sua emancipação ocorre apenas em 1636, sendo levado à condição de *Vila* de São Sebastião. Administrativamente a ilha era integrada a este povoado até o início do século XIX. Foi apenas em 1805 que se emancipa ganhando o nome de Vila Bela da Princesa – em homenagem a Maria Teresa Francisca de Assis, filha mais velha de Dom João VI com Joaquina Carlota (irmã de D. Pedro I). O século XIX é marcado na ilha pelo cultivo do café, porém no início do século XX já havia perdido a importância na economia local, quando surgem os alambiques impulsionando o ciclo econômico da cachaça que perdura até meados do século. Já em 1939 o povoado é rebatizado de Vilabela e 1940 é rebatizado novamente de Formosa. Foi somente em 1945 no pós-segunda guerra que o município passa a se chamar Ilhabela (BENI, 2005).

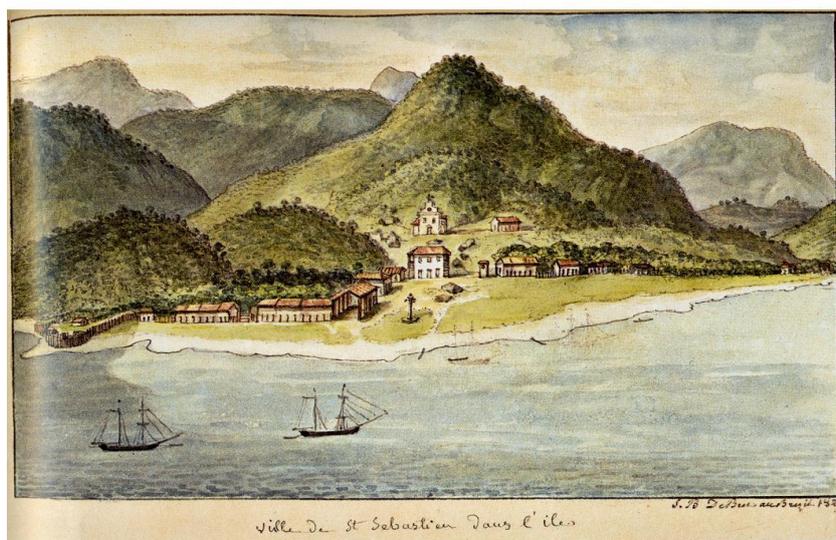


Imagem 2. Vila de São Sebastião. Jean Baptiste Debret. 1827. (BANDEIRA; LAGO, 2017)

Ainda na segunda metade do século XVIII se inicia um processo de crescimento populacional na ilha. No ano de 1785 o povoado é elevado à condição de Capela Nossa Senhora D’Ajuda e Bom Sucesso. No final do século surgem o primeiro movimento de luta pela emancipação que é liderado pelo senhor de engenho Carlos Gomes Moreira, o alferes José

Garcia Veiga e o capitão Julião de Moura Negrão. Foi por essa pressão que a Capitania de São Paulo eleva reconhece a legitimidade da reivindicação e eleva à condição de Vila em 1805.

Já no século XIX, em pleno funcionamento do ciclo do café, havia uma forte demanda pela mão-de-obra escrava das pessoas trazidas à força da África. Nessa época se proliferam em todo o Brasil movimentos de revoltas. Em 1845 a Inglaterra promulga o *Aberdeen Act*, lei que proíbe o comércio de escravos no Atlântico. Esta lei pressiona o Brasil que promulga por sua vez em 1850 a Lei de Terras e a Lei Eusébio de Queiroz, esta última torna ilegal o tráfico de pessoas entre a África e o Brasil.

A despeito da Lei Eusébio de Queiroz, entre 1851 e 1866 a estimativa de pessoas embarcadas da África para o Brasil ainda é de 9300 (ALENCASTRO, 223; <http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces>, Acesso em 09/out/2023), É justamente nesse período que se supõe que algumas praias da Ilhabela (principalmente a Baía de Castelhanhos, no lado oceânico da ilha) tenha sido utilizada para o trato clandestino de pessoas trazidas da África para serem vendidas como escravas (BENI 2005, 25).

Após a abolição do regime escravocrata no Brasil, Ilhabela passa por um período de estagnação econômica que é rompida com o surgimento dos engenhos – treze ao todo – movidos em sua maioria por rodas d'água. A produção era levada pelas *canoas de voga*, para o porto de Santos, a partir de onde era vendida. Em 1934, período em que o Brasil ainda está lidando com a crise desencadeada pela quebra da Bolsa de Nova Iorque em 1929, o governo do Estado de São Paulo reorganiza a estrutura administrativa e extingue 18 municípios, entre eles o de Ilhabela que passa a ser distrito de São Sebastião. No entanto, esse ato levou à certo descontentamento da população que forçou São Paulo a voltar atrás.

Ilhabela se mantém em relativo isolamento até 1956 quando é inaugurado o *Ferry Boat*. Na década de 1960 surge o projeto da rodovia que ligaria o Rio de Janeiro a São Paulo através do litoral. Já na década de 1970, com a melhoria do acesso e das estradas entre São José dos Campos e Caraguatubá, inicia-se um movimento turístico que aos poucos se torna a principal receita do município. Multiplicam-se as casas de veraneio e ocorre uma importante melhoria da infraestrutura urbana com a pavimentação da rodovia SP 55.

A partir da década de 1990 a região do litoral norte do Estado de São Paulo passa por um intenso processo de crescimento demográfico que ocorre paralelamente à especulação imobiliária e expulsão dos antigos moradores caiçaras para fora das praias nas quais moravam. A proibição da pesca nas praias do lado continental acabou por criar um forte movimento de êxodo dos moradores nativos para as encostas ou para o interior da ilha. Nesse intenso e fugaz

processo, os moradores tradicionais foram deixando suas atividades de subsistência como a pesca e a caça, e se tornando trabalhadores do turismo, órgãos públicos, pousadas, hotéis, restaurantes, bares; ou também trabalhando como marinheiros particulares ou de marinas, empregados, jardineiros, cozinheiros e caseiros de veranistas.

Este contexto nos ajuda a entender as características da região e também aspectos ligados às práticas de religiosidades. Os chamados “santos de preto” estão entre as entidades adoradas nessa região. A esses santos são dedicadas procissões, festas e celebrações importantes para a demonstração da devoção. Entre as muitas demonstrações da fé, a representação de eleições, cortejos, coroações de reis negros e disputas entre cristãos e pagãos estão entre as principais formas devocionais (RABAÇAL 1976, FERNANDES 1977, SOUZA 2002; 2005).

Segundo Mário de Andrade (1982a, 1982b) a congada é uma manifestação que ocorre em vários lugares no Brasil, também chamada de terno de congo, marujada, terno verde, ticumbi, etc. Trata-se do que o autor chamou de “dança dramática”, uma espécie de teatro de rua no qual estão presentes personagens com figurinos específicos, diálogos, canto e música, coreografias e um enredo bem definido. Os primeiros registros datam do século XVIII e remetem aos estados de Minas Gerais, Rio Grande do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná, Paraíba (ANDRADE 1982a; 1982b, RABAÇAL 1976, 34; CASCUDO 2001; 2002).

A tradição da devoção a São Benedito em Ilhabela integra o universo das festas populares oriundas predominantemente da estética e práticas do barroco originado num contexto de centralização política do Estado Moderno e da defensiva espiritual da Contrarreforma (MONTES 1998, 147; CIRINO 2016). Entre as principais motivações da Festa de São Benedito estão a promessa e a devoção fervorosa. Remonta um século e meio de práticas e apresenta elementos expressivos relacionados com a população que habita as regiões de Congo, Angola e Benguela: a chamada cultura *banto*. São, portanto, os elementos dessa cultura que atravessaram o Atlântico sendo portados pelo vasto fluxo de pessoas trazidas à força para serem vendidos no Brasil (SLENES 1992; SETTI 1997, 165; MUKUNA 2000; LOPES 2006).

A Ilhabela que se apresenta hoje mostra uma face voltada para o turismo e para os grandes eventos náuticos. Apesar dos esforços de várias gestões da prefeitura, a Festa de São Benedito não se enquadra nesses aspectos turísticos. Considerando ser esta a festa mais importante para os devotos moradores, não atrai muitos turistas por ser realizada fora das temporadas.

Apesar de sua importância incontestável, a Festa deixou de ser realizada em dois períodos: 1956, interrupção que teria durado até o início na década de 1960; meados da década de 1980. Após ser retomada no final dos anos 1980, desperta o interesse de alguns pesquisadores, principalmente devido à presença de um instrumento musical bastante específico em sua construção e morfologia, com baixíssima incidência nas congadas brasileiras: a marimba.

A Igreja Nossa Senhora D’Ajuda, localizada no centro histórico e comercial do município, abriga as principais atividades sacras da Festa. Dois núcleos são tidos como os principais da Festa por sua importância e quantidade de atividades e pessoas envolvidas: Ucharia e Congada. A esses dois núcleos estão atreladas diversas outras atividades que dependem direta e indiretamente da agenda da Ucharia e da Congada.



3



4

Imagem 3. Igreja de Nossa Senhora D’Ajuda e Bom Sucesso de Ilhabela enfeitada para a Festa de São Benedito (Foto do autor, 2004).

Imagem 4. Em detalhe a estátua do santo localizada à esquerda ao lado das escadarias (Foto do autor, 2004).



5



6

Imagem 5. Igreja Nossa Senhora D’Ajuda ao fundo e o prédio do Fórum e Cadeia em primeiro plano, provavelmente na década de 1940. (Foto cedida do arquivo do Professor Adriano Leite).

Imagem 6. Igreja vista da rua Washington Luiz, no final da década de 1950. (Foto cedida do arquivo do Professor Adriano Leite).

Por muitos anos o calendário católico festivo organizou uma espécie de rede de reciprocidade onde as quermesses, feiras e procissões eram os momentos nos quais as pessoas se encontravam fora de seus cotidianos ordinários. As festas de Santa Verônica na Praia do Bonete (em 12 de julho), São Benedito com a encenação da Congada (entre os dias 13 e 25 de maio), São Pedro com a procissão marinha pelo canal de São Sebastião (em 29 de junho) e a festa da padroeira da Ilha, Nossa Senhora D’Ajuda e Bom Sucesso (em 02 de fevereiro) são quatro momentos mais importantes dessa rede de relacionamentos e trocas.

O calendário das festas católicas é determinante na produção e organização desse panorama das festas tradicionais da Ilhabela. É o calendário que cria condições para que os moradores (e muitas vezes parentes) das diferentes comunidades possam ter oportunidade para se encontrar. Nas narrativas dos mais velhos é comum encontrarmos a referência que as festas tradicionais e os bailes organizados nessas ocasiões eram momentos importantes para fortalecimento de alianças, produção de redes de parentesco e constituição de casais.

As comunidades de todas as praias da Baía de Castelhanos, Praia do Bonete, Indaiatuba, Enchovas, Ponta do Boi, ao norte no lado oceânico, Praia da Guanxuma, da Caveira, Serraria, da Fome, Jabaquara, e as praias do lado do canal, de norte a sul, da Ponta das Canas, Praia da Armação e do Pinto até a Ponta da Sepituba, pessoas de todas as comunidades e bairros se encontravam nas festas tradicionais. Certamente não é possível compreender todo o circuito das festas tradicionais ao analisar apenas uma delas, mas é possível vislumbrar melhor o panorama a partir da Festa de São Benedito, a festa que se apresenta hoje como a maior festa tradicional e a que conta com o maior poder de mobilização da Ilhabela.

Com raras exceções, os participantes da festa são pessoas que não mais habitam a orla marinha da Ilha. Após passarem pelos reveses da especulação imobiliária e da indústria do turismo, muitas famílias de antigos caiçaras e devotos de São Benedito pertencentes às famílias mais humildes saíram da Ilha. Muitas das que continuam na Ilha moram nos bairros mais afastados dos centros comerciais e turísticos. Em geral tais bairros se encontram nas encostas das grandes montanhas que compõem o interior da ilha. Bairros como Barra Velha, Itaquanduba, Perequê, Reino, Portinho e Morro dos Mineiros são atualmente os que possuem as maiores taxas de densidade demográfica e de onde provêm grande parte dos participantes da Festa.

Os bairros que conformam o traçado urbano acompanham a morfologia geográfica estendendo-se até as encostas, supostamente até a chamada Cota 200 na região limítrofe do Parque Estadual de Ilhabela. O traçado urbano é formado por uma borda principal que acompanha a orla marítima constituindo uma única e extensa via primária (rodovia SP – 131) de onde se ramificam as secundárias que dão acesso aos bairros e à Estrada de Castelhanos que leva à orla oceânica da Ilhabela.



Imagens 7 e 8. Realização da Congada de São Benedito. O exército azul defende o Rei da Congada e o vermelho luta em nome do Embaixador de Luanda. As espadas se chocam numa enérgica coreografia (fotos do autor, 2018).

Esta breve contextualização do evento, alguns de seus elementos e aspectos, bem como o espaço no qual se dá a prática de religiosidades são fundamentais para constituir uma imagem do panorama desta expressão de devoção.² A Festa pode ser pensada a partir de seus eventos estruturantes mais significativos, bem como através dos seus “núcleos”. Em linhas gerais, a recuperação de uma “sequência total” (Schechner, 1985a) da Festa ajuda a seguir os passos dos eventos mais significativos. Um esboço dessa sequência poderia começar semanas antes da Festa com o acionamento das redes de contatos e da organização do recolhimento das doações. Outras atividades têm início semanas antes, como é o caso dos ensaios da Congada Mirim. Há algumas décadas atrás também a Congada dos adultos realizava ensaios que ocorriam em diferentes praias. Atualmente somente a Congada Mirim realiza ensaios regulares.

A Festa é produzida quase inteiramente a partir de doações. Há algumas décadas atrás a arrecadação era feita através do Giro da Folia de São Benedito que se fazia durante dois meses antes da Festa. O Giro consistia na cantoria que se fazia de fazenda em fazenda, de casa em casa, levando a

² Atualmente a Festa de São Benedito vem acontecendo no âmbito da “Semana de Cultura Caiçara”. Evento instituído 2001, trata-se de uma realização da Prefeitura através da Secretaria de Cultura, Fundação Arte e Cultura de Ilhabela (Fundaci), juntamente com a Associação Cultural dos Congueiros de Ilhabela e da Paróquia Nossa Senhora D’Ajuda e Bom Sucesso.

“Bandeira de São Benedito”, cantando, rezando, pedindo proteção e auxílio para a realização da Festa. A família visitada pedia por graça, cura, ajuda para solucionar algum problema, fazia promessas tocando e beijando a Bandeira. Tocar a Bandeira, colocar em sua presença uma pessoa doente, pendurar objetos, cordões, dinheiro, fitas. Procedimentos de suma importância para que a graça seja alcançada. O Giro da Folia não acontece mais.



Imagem 9. Bandeira de São Benedito rodeada por flores. Objeto ritual carregado nas antigas Folias do Santo. Atualmente é mantida e adorada na Festa (Imagem extraída *Sobre a Congada de Ilhabela*, 2011).

Mesmo sem o Giro, a Festa de São Benedito continua acontecendo e sendo produzida através de outras formas de arrecadação e devoção. Este é o caso da Ucharia. O termo *ucharía* é composto pela palavra *ucha* mais o sufixo *-aria*. *Ucha* nos chega pelo termo *hutica* do latim tardio, cujo sentido é “caixa”, através do termo francês *huche*, “caixa, arca”, para guardar pão e outros gêneros alimentícios. *Ucharia*, por sua vez, é a despensa, especialmente para carnes, nas casas reais ou casas abastadas, é o depósito de mantimentos. Em sua etimologia, portanto, encontram-se elementos de hierarquia e distinção atribuídos a essa que pode ser uma das mais importantes instituições de diferenciação entre os palácios dos reis e sacerdotes e as moradias das “pessoas comuns”: a despensa, a Ucharia.

A etimologia da palavra nos remete imediatamente à ligação de São Benedito, patrono da Festa, com o alimento e as narrativas de milagres. A Ucharia de São Benedito é fonte e depositário de crença e devoção através dos alimentos doados. Nos alimentos são colocados

muitas das esperanças, das promessas e pedidos de cura. Esse aspecto da Festa é referido pelos participantes como *Cozinha da Ucharia* (parte interna, separada, com acesso restrito, onde se preparam os alimentos) e *Ucharia* (todo o complexo, incluindo o espaço onde servem e se consomem os alimentos).

No banquete é distribuído gratuitamente aproximadamente uma tonelada de alimentos ao longo dos três dias de festa. Na sexta-feira à noite após o levantamento do mastro é servida uma canja. No sábado é servido o arroz com feijão, saladas, o afogado (também conhecido como picadinho de carne com legumes e batatas), refrigerante e sobremesa (doce de abóbora ou de coco), no domingo servem-se arroz, feijão, macarrão, frango, saladas, refrigerante e sobremesa. Quase toda a comida é doada pela comunidade em nome de São Benedito, como pagamento de promessa, pedido ou devoção. A arrecadação e o preparo dos alimentos se fazem em nome do santo, sendo consumido, no entanto, pelas pessoas.



10



11

Imagem 10. As mulheres da Ucharia servem os convidados (Foto de Ronald Kraag, 2011).

Imagem 11. Já nas mesas os convidados e congueiros servem-se da comida do santo (Foto de Ronald Kraag, 2011).

Enquanto a encenação da Congada é realizada exclusivamente por homens, na Ucharia, participam homens e mulheres, sendo o ambiente majoritariamente feminino, principalmente durante todo o tempo de preparo dos alimentos. Essa divisão de gênero é bastante rígida no que diz respeito à encenação (uma vez que as mulheres não participam, apenas com uma exceção), enquanto na Ucharia, as mulheres detêm os postos de comando, mas toleram os homens.

A benção do padre, a reza e a comilança propriamente ditas representam a confraternização entre todos e o momento onde se consome a dádiva entre as pessoas e o santo.



Imagem 12. José Devanir Ribeiro de Lima, (Diógenes Lima, o Didi) Zelador de Santo do “Rancho Velho” (Candomblé Angola) e Cozinheiro Chefe da Ucharia de São Benedito (Foto de Ronad Kraag, 2005).

Imagem 13. Maria Lúcia Prado, responsável pela coleta, arrecadação e Missa Afro (Foto do autor, 2010).

Imagem 14. Isanil Albuquerque (Maria da Silva Albuquerque) Chefe da Ucharia de São Benedito, irmã do antigo Rei Neco e de Ana Esperança, filha de Eva Esperança e do Rei Paulino (Imagem extraída *Sobre a Congada de Ilhabela*, 2011).

Os véus da devoção, da promessa e até da liturgia se misturam a relações tensas. Muitos são os atritos e controvérsias que acontecem na Ucharia. Os motivos são variados indo desde questões pessoais e subjetivas até as mais estruturais, que dizem respeito à organização e política da Festa. Para se ter ideia dos conflitos mais significativos é necessário recuperar alguns antecedentes. Por ocasião da sucessão da coroa ocorrida em 1978, também na Ucharia ocorre alterações nas facções dominantes. Esse foi um momento em que se acirraram disputas anteriores entre moradores da Vila/Perequê e moradores da Praia do Pinto/Armação (Norte). A época é lembrada como um momento de dificuldade quando alguns dos princípios de São Benedito teriam sido desrespeitados. Muitas das pessoas que hoje participam ativamente da Ucharia se referem a essa época com muito pesar.

A despeito de uma fachada relativamente harmônica na Ucharia, de alguma forma essas tensões e rupturas são carregadas pelo tempo e nunca são completamente apagadas da memória. Daí os depoimentos com referências muito negativas a fatos ocorridos há trinta anos. Um caso

bastante curioso e que ilustra bem essa situação dos conflitos que surgem nesse contexto é a narrativa de Ana Esperança sobre as ações de Iracema França Lopes Correia por ocasião da mudança de Rei na década de 1980. Em uma entrevista em 1989 a interlocutora repete, quase exatamente com as mesmas palavras, descrições e avaliações dadas em entrevistas de 2005 e 2006. Isto exemplifica a importância que é atribuída aos fatos que ocasionaram esta ruptura estrutural na Ucharia (Acervo Memória Caiçara, Ubatuba, visita em 20/05/2010).

A Festa de São Benedito possui muitos outros elementos para além dos dois principais núcleos descritos acima. As pessoas que participam da festa de maneira mais ativa estão distribuídas em diversos “núcleos”. São nesses núcleos que as pessoas se engajam na participação da Festa. Muito embora aspectos significativos de práticas devocionais terem desaparecido, as participações representam muito mais que apenas tomar parte em alguma atividade. Participar significa, antes de tudo, compartilhar a crença em São Benedito. A participação na Festa é um dos sentidos da devoção. A Festa de São Benedito circunscreve as pessoas através da participação nesses núcleos. Muitas vezes conflituosa, como se viu, surgem diversas redes de relações que se estendem desde o interior das famílias até âmbitos do poder público municipal.

3. *Il Nero, protetor dos negros*

A devoção a São Benedito na Ilhabela é bastante evidente em todas as faixas etárias, mas são as narrativas dos mais velhos que chamam mais atenção. Há inclusive uma interpretação que apresenta São Benedito enquanto um congueiro e não apenas um protetor dos congos. De fato, os congueiros do exército do Embaixador são tratados como os “mouros”, mesma alcunha pela qual o santo era conhecido. Nessa interpretação coloca-se o santo alinhado ao exército do Embaixador, os “mouros”, contudo, estes são vistos como os “não batizados”, portanto, não católicos. A devoção a determinados santos na Ilhabela está também associada, de alguma forma, com a etnia e origem. Os santos de maior devoção entre os participantes da Festa são Nossa Senhora Aparecida e São Benedito, ambos “santos negros”.

Eduardo Kishimoto: A senhora é devota de São Benedito?

Mercedes Maria da Cruz Santos: Eu sou. Aqui a gente fala mais de São Benedito do que de deus [risos], começa com o dono da casa.

Alcedino Cruz: O nome dele é Benedito [risos].

EK: Tem vários aqui?

AC: Só aqui tem três.

[...]

MMCS: Tem mais São Benedito que Nossa Senhora Aparecida!

AC: Mas Eduardo, o pessoal da congada, eles tem mais devoção com São Benedito, você vai na casa de qualquer quase congueiro, *o que tem mais é São Benedito*. Todo o pessoal da congada o que tem é São Benedito, de santo o que tem mais é São Benedito.

EK: Por que isso?

AC: Por causa da devoção que se tem a São Benedito *e por causa dele ser congueiro*, tem todo esse negócio, tem mais São Benedito do que qualquer outra imagem, São Benedito e Nossa Senhora Aparecida, os dois santos que eles *tem mais devoção é pros dois santos negros, devoção pra raça negra mesmo*.

[Grifos nossos. Mercedes Maria da Cruz Santos. Costureira das roupas dos congueiros e cozinheira da Ucharia de São Benedito, e seu irmão Alcedino José da Cruz (Dino). Eduardo Kishimoto, diretor do documentário. *Sobre a Congada de Ilhabela*. Cap 4 “Família Congo”. (4’ 30”).]

Da mesma maneira que Dino enfatiza a devoção para a “raça negra” outros interlocutores também mostram que suas interpretações são calculadas a partir de referenciais raciais.

Tem a ver com a escravidão, né Edu, como eu tô te falando, ele cuidava dos escravos. Então é um santo que os negros acataram como seu protetor mesmo.

[Maria Lúcia Prado. Organização da Ucharia de São Benedito. *Sobre a Congada de Ilhabela*. Cap 2. “Vinho e Farinha”. (5’17”)]

O componente racial destas narrativas surge de forma constante e reiterada. Se os milagres se apresentam como um dos fundamentos primevos dessa crença e devoção, tendendo para as motivações religiosas pessoais de cada um dos participantes estão as componentes raciais das narrativas. Nestas componentes surgem as questões de etnicidade, pobreza, humildade, iletramento.



Imagem 15 – Imagens duplicadas do santo no altar principal da Igreja de São Benedito, Praia Grande, Ilhabela (Foto do autor, 2010).

Quando ainda era o padre responsável pela igreja de Nossa Senhora D’Ajuda, o atual Bispo Emérito pela diocese de Limeira, Wilson Dias de Oliveira se refere a São Benedito de maneira a enfatizar os efeitos positivos que a devoção a São Benedito exerceu na sociabilidade das pessoas africanas trazidas à força para o Brasil.

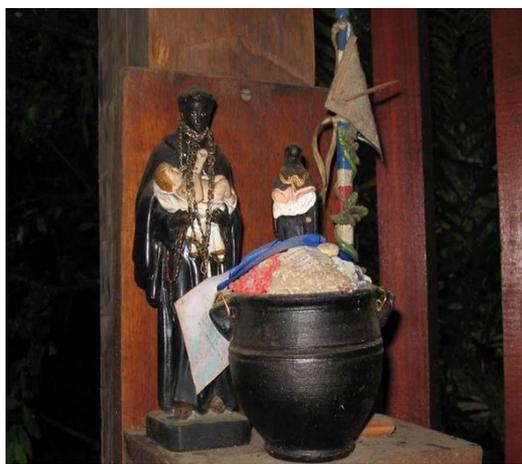
(...) eu acho que a influência das pessoas que vieram da África pra cá e trouxeram, e ao mesmo tempo essa ligação deles da congada com São Benedito e depois eu diria também com as irmandades de São Benedito, que são muitas no Brasil, isso ajuda bastante e, sem dúvida nenhuma, traz algo muito positivo dentro da igreja: de ver pessoas que seguem Jesus Cristo, eu diria assim, com o jeito de São Benedito, né, porque São Benedito sem dúvida é aquele que apoia, não só segura o menino Jesus, não só segura Cristo na mão mas alguém que aponta para um modelo que é Jesus, na verdade. ‘Hoje não vai ter mais comida!’, de repente [clic, estala o dedo] São Benedito dá um jeito, de repente o pessoal chega lá e tem um monte de peixe na cozinha que ninguém sabe de onde veio, tem um monte de pão que não sabe de onde veio. Entende? Então é esse crer na providência de Deus que fez com que ele fosse amado, estimado e querido por tantos. É alguém forte. Todas as pessoas que a gente conversa por aí à fora dizem a mesma coisa: a devoção à São Benedito ela se espalhou em muitos lugares do Brasil, é muito forte e muito positiva.

[Wilson Dias de Oliveira. Ex-pároco de Ilhabela. *Sobre a Congada de Ilhabela*. Cap. 5 “Cristãos Contra Pagãos” (5’07”).]

Na fala de Vilson Dias de Oliveira desaparece o componente racial evidenciando-se a face benevolente de São Benedito, o mensageiro de Jesus e aquele que dá apoio nas horas difíceis. O bispo salienta a multiplicação dos alimentos e a “providência de deus”, bem como a ideia de São Benedito como alguém que viveu a iluminação religiosa. Procurando responder sobre o porque o rei de Congo tinha que assinar os documentos de acordo com uma bula muito precisa – ditada em 1509 por D. Manuel, Rei de Portugal – o ex-pároco de Ilhabela observa que o importante, tanto para D. Afonso I (rei do Congo entre 1509 a 1540) quanto para os devotos de São Benedito em Ilhabela, é a experiência religiosa que transforma a pessoa. Por isso era comum que os clérigos católicos que batizavam os reis e membros de suas cortes na África, os impunham a adoção de um novo nome. Se intenta que a transformação operada pelo sacramento do batismo seja significativa a ponto de se considerar o nascimento de uma “nova” pessoa, com outro nome. Esse é o tipo de experiência religiosa que se supõe São Benedito ter passado e transmitido, e que se sugere como a inspiração do santo para os devotos.



16



17

Imagem 16 – As imagens do Santo se proliferam nas casas dos devotos. Oratório de São Benedito acompanhado de café e cachaça servida em uma caneca também de São Benedito. Casa de Maria Lúcia Prado.

Imagem 17 – Assentamento para São Benedito, casa de Isanil Albuquerque. O santo aparece triplicado em duas imagens e na bandeira dobrada no mastro. À frente das imagens a Panela da Fortuna (Fotos do autor, 2010).

4. Uma Cosmopolítica da graça

Pode-se dizer que a Ucharia é a instituição da festa na qual o circuito da dádiva se fecha: consomem-se literalmente as trocas, a comida do santo (e para o santo) é consumida pelas pessoas, enquanto se afirma a presença (e também o consumo) do próprio santo. A presença de São Benedito é mais que apenas uma suposição, e se afirma pelo menos de três maneiras: consome-se *com* o santo, já que se faz presente fisicamente e toma parte do banquete como um comensal; consome-se *para* o santo, em devoção e promessa; havendo por fim, consumo *do* próprio santo, uma vez que se faz presente na comida ingerida, sua presença também está na comida, nesse sentido, internalizar e incorporar a comida significa também internalizar e incorporar São Benedito.

Nesse sentido, a Ucharia pode ser tomada como uma espécie de *telos* do circuito, pois, ao mesmo tempo em que constitui objetivo, finaliza o ciclo dadivoso através do consumo do próprio elemento doado, sendo também o marco inicial de um novo ciclo de trocas que terá lugar a partir de novas coletas para a festa do ano seguinte. A devoção, e porque não o próprio São Benedito, podem ser tomados como as forças motrizes da troca que acontece entre as pessoas. Nesse sentido, a Ucharia parece se constituir enquanto esse marco que não só demarca o ciclo da Festa, mas expressa de maneira exemplar a devoção a São Benedito. Dessa forma, pode-se dizer que São Benedito agencia o circuito da dádiva.

O caráter de certas narrativas nos dá pistas de traços arcaicos típicos das festas barrocas do Brasil colonial (CIRINO 2016; 2022). No entanto, São Benedito não se apresenta enquanto um significativo exclusivo dos católicos. Outras religiões, das quais participantes da Festa são adeptos, também têm em São Benedito uma figura ligada à fartura, à cozinha, aos alimentos, à cura e aos problemas ligados à matéria humana.

São Benedito na nossa religião afrobrasileira é Obaluaiê. São Benedito na nossa religião é ele, Obaluaiê, o Velho, é o chefe da cozinha, chefe dos cozinheiros e a gente na nossa religião temos muito respeito por ele, porque além de ser um santo como Obaluaiê, um santo que tem muito fundamento, ele também é o chefe da cozinha e ele também quem determina todas as comidas de todos os orixás. Todas as partes de doença do corpo humano, da matéria humana, na nossa religião, nós corremos para pedir ajuda a Obaluaiê.

[Isildo Souza Tataglione, Ogã de Toque do Rancho Velho. *Sobre a Congada de Ilhabela*. Cap. 1 “Formas do Olhar”. (4’45”)]

Além de estar ligado ao panteão do candomblé angola do *Rancho Velho*, São Benedito também está presente na umbanda. Patrono da linha dos Pretos Velhos na umbanda, um ponto para o santo nos foi cantado numa visita ao terreiro de umbanda local em maio de 2009.

Ô pretinho Benedito

é meu santo protetor.

Foi cozinheiro na terra

E hoje é santo protetor.

[Ponto para São Benedito. Casa de Umbanda de Mãe Laureci, Ilhabela]

Essa presença em pelo menos três religiões (catolicismo, candomblé e umbanda) é um índice da penetração de São Benedito no imaginário dos moradores da Ilhabela.³ Alguns dos aspectos levantados permitem perceber que as histórias sobre este santo fazem parte do imaginário não só dos participantes da Festa: são aspectos que revelam o processo de ressignificação e resistência dos negros caiçaras e afrodescendentes de Ilhabela.

São Benedito surge como um agente poderoso de articulação entre o plano terreno e o plano divino. Para que haja qualquer tipo de comunicação entre esses âmbitos são necessárias determinadas práticas. Nesse sentido, a suposição de sua presença é sua presença real. Por isso pode-se dizer que por ele e através dele, diversas atividades se organizam dentro de um âmbito ainda maior. Uma espécie de cosmopolítica se articula através dele. Como pertencentes ao universo de práticas que possibilitam a comunicação, os participantes da Festa apresentam em suas narrativas temas ligados às pessoas vivas e mortas, lugares e objetos de devoção. As

³ Importante notar que as religiões citadas são aquelas que estiveram ao alcance desta pesquisa. Na região existe forte presença das chamadas igrejas evangélicas, protestantes e neo-protestantes. No entanto, a despeito do alcance mencionado, tais igrejas são mencionadas pelos interlocutores a partir de uma noção completamente pejorativa desta devoção em questão. Ou seja, São Benedito está presente, porém de forma negativa. É o caso, por exemplo, narrado por Benedito Geraldo dos Santos que foi coagido a deixar a congada depois de se casar com uma mulher pertencente à igreja *Deus é Amor*. Segundo sua narrativa, a devoção não é permitida e São Benedito é muito mal visto.

roupas, bandeiras, mastro, espadas, comidas, bebidas, cantos, toques rituais, dádivas: tudo é interrelacionado porque tudo é percebido através de suas agências e das suas relações.

A perspectiva da proposta cosmopolítica amparada por Isabelle Stengers (2018), Bruno Latour (2005) e Marisol De La Cadena (2015) são fundamentais para pensar as particularidades desse universo no campo das práticas de tradição afro-brasileira. Aspectos dessa particularidade estão associados ao agenciamento das entidades sobre-humanas e sua potencialidade política. O estudo De La Cadena aborda as populações Quechua que habitam os Andes peruanos e procura entender as formas de interação com as entidades *Earth-beings*. A autora trata criticamente a dicotomia ocidental natureza/cultura propondo pensar outras formas ampliadas de política. Com isso força as fronteiras do conceito de política reivindicando a existência de modos alternativos de estar no mundo, não como meras superstições ou uma exótica forma de representação produto da diversidade humana, mas como uma episteme legítima e um regime de verdade significativo (HERBETTA 2020, 15).

O argumento se coloca pela capacidade compreensiva em situações concretas, ou seja, capacidade de compreender junto com os interlocutores as suas práticas e agenciamentos específicos na vida real. É precisamente esse o sentido que Latour (2005: 12-13) fala de “política das coisas”. Lidar com situações concretas significa necessariamente ter que romper com a dicotomia natureza/cultura. Latour apresenta o termo cosmopolítica a partir de seu uso entre os estoicos para exprimir filiação à humanidade e salientar o caráter universalista do ser humano. No entanto, o termo ganha outros sentidos no uso de Isabelle Stengers que se refere a uma “nova política, não mais enquadrada no acordo modernista da natureza e da sociedade. Hoje existem diferentes políticas e diferentes cosmos” (LATOUR 2005: 347). Romper com a dicotomia natureza/cultura significa mostrar que existem pontos de vistas referentes a diferentes mundos e que são simultaneamente concernentes a questões políticas.

O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos (STENGERS 2018, 447).

É nesse sentido que o “cosmos” na proposição cosmopolítica, argumenta a autora, não pode ser tomado por nenhuma particularidade, nem pode ser representado por qualquer singularidade. Embora Stengers faça distinções entre sua proposição e a de Bruno Latour, identifica o compartilhamento de uma preocupação comum que é o rompimento com as “narrativas do progresso que conduzem a nós mesmos” (Idem, 446).

Da mesma forma que Marisol De La Cadena enfatiza como o movimento indígena andino mobiliza entidades sencientes para uma “politização da natureza” (2010: 342), em outros contextos estão ocorrendo coisas semelhantes, como é o caso da chamada “cosmopolítica afro-indígena” (SILVA, 2022) ou “cosmopolítica afro-brasileira” (ANJOS 2006, Anjos e Oro 2009, Ramos, 2015).

Inspirada na noção de cosmopolítica de Isabelle Stengers, a ideia de uma “cosmopolítica afro-brasileira” considera os mundos diversos e conflitantes que são acessíveis e ligados sem que, no entanto, se crie necessariamente uma unidade universal e generalizante de práticas. É da necessária relação entre esses mundos e mediação de seus conflitos que provém a noção de uma “diplomacia cósmica”, presente nas tradições de matriz afro-brasileira. Os modos de coexistência possível se colocam sem hierarquias. É precisamente devido a isso que a cosmopolítica não se trata de um “re-encantamento do mundo”, mas um modo de “colocar em coexistência práticas diferentes” (STENGERS 1997, 79), diferentes regimes de verdade, que são caracterizados por restrições lógicas bem como sintáticas específicas.

Os alimentos são tidos como parte dos fundamentos das religiões afro-brasileiras, considerando sua importância, bem como seus agenciamentos. Ou seja, cada alimento possui uma especificidade e são categorizados em um regime de pertencimento à determinadas potências cósmicas. O agenciamento dos alimentos – e do próprio santo como operador de dádivas e curas – que atribui sentido ao trabalho de outros coletivos (FAVARO 2022, 24) é essencial para pensar a importância da Ucharia no contexto da Festa de São Benedito de Ilhabela. Nesta cosmopolítica “seu modo de existência se traduz pelo conjunto de modos de fazer” (STENGERS 2018, 463), sobretudo, os modos de articular uma vasta teia de interrelações que coloca todas as coisas em contato, desconstruindo hierarquias e rompendo a dicotomia natureza/cultura. Agora precisamos considerar, não apenas no sobrenaturalismo, mas o multinaturalismo, da mesma maneira que consideramos o multiculturalismo.

As formas com que as articulações cosmopolíticas são tecidas e enraizadas nas práticas de diversas formas de devoção a São Benedito manifestam a ampla penetração histórica e cultural desta imagem de fé. Esta presença que se arrasta ao longo de séculos permanece ainda hoje com feições das devoções populares do barroco que remetem ao período colonial dos séculos XVII e XVIII (CIRINO 2016). Como salienta Maria Lúcia Montes tais feições se manifestam em experiências marcadas pela contradição entre o sentimento tipicamente moderno ligado ao poder criador do indivíduo de um lado, e de outro, sua limitação diante de um mundo que, inevitavelmente, escapa ao seu controle (MONTES 1998, 148-149). Característica do barroco é justamente sua capacidade de recombina elementos de lugares e épocas diversas para recriar a ideia do arcaico (ÁVILA 1994; MONTES 1998). As práticas da devoção se perdem e se afundam no tempo. Ao mesmo tempo se fazem presentes de forma, às vezes insólita, no presente.

As práticas de religiosidades podem ser pensadas como uma espécie de “cenário” no qual todas as atividades são continuamente ressignificadas. O santo é o protetor dos negros e dos mais humildes, dos pobres e famintos. Num mundo de privação, dificuldades, trabalhos forçados e doença, o santo aparece como portador da cura, da fartura, da bondade e da liberdade. O santo coloca-se a favor dos mais fracos reforçando o conteúdo poderoso na história dos oprimidos.

Ao mesmo tempo, este poderoso agente de milagres também possui poderes assustadores. A São Benedito são associadas qualidades muitas vezes ambíguas. Visto de um lado como o protetor dos negros, dos escravos e dos humildes, do outro, visto como alguém com capacidade de infringir castigos. O cumprimento das promessas é uma forma de demonstrar o comprometimento com o santo, com os mais pobres e mais humildes. De outro lado, o não cumprimento pode motivar a ira do santo e despertar punição. O temor aparece também como outra face da devoção. Cumprir com a promessa é a contrapartida absolutamente necessária para que o processo de troca possa se efetivar.

Determinado referencial coletivo de devoção é produzido através das narrativas dos milagres e das motivações pessoais para a participação na Festa. Nessas narrativas, o negro protagoniza não só a Festa de São Benedito como também seu próprio mito fundador. Os pedidos de intercessão do santo são realizados em troca de uma entrega total, de corpo e alma. A pessoa se torna “escravo de São Benedito” para o resto da vida, por assim dizer. Por isso a participação na Festa, enquanto uma expressão pública de devoção, é um compromisso de vida.

As “arqueologias” de promessas e devoção, as narrativas sobre os milagres, sobre as vinganças e curas são aspectos manifestos de âmbitos presentes em substratos latentes da memória. São Benedito se mostra, se torna explícito a partir das práticas e das dimensões rituais de sua devoção. É na prática da religiosidade que podemos observar a mediação entre os planos – entre homens, reis e deuses. Essas narrativas evidenciam a agência de São Benedito diretamente na experiência religiosa dos devotos. A devoção tal qual vivida está ainda hoje intimamente ligada ao domínio do ritual. É nesse domínio que se dá a experiência dos devotos e na qual se estabelece outro regime de verdade.

São Benedito se revela não só como operador de milagres e curas, mas também como o agente operador da dádiva, aquele que viabiliza a graça e cuja prática ritual é determinante para a vivência da devoção. As narrativas e práticas rituais expressam, porém, não apenas uma “simples” vivência religiosa, mas verdadeira, profunda e duradoura experiência religiosa. Tais práticas rituais que se arrastam através dos séculos evidenciam a mediação cosmopolítica: a agência do alimento e do santo enquanto um poder que atua na comunidade – e para além dela – através do fortalecimento da luta e da resistência das pessoas.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, L. F. de. **O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ANDRADE, M. de. **Danças Dramática do Brasil.** Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/Instituto Nacional do Livro/Fundação Pró-Memória (Brasília), 1982a.

_____. “Os Congos”. In: **Danças Dramática do Brasil.** Tomo Dois. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/Instituto Nacional do Livro/Fundação Pró-Memória (Brasília), 1982b. p. 17 – 48.

_____. “Os Congos”. In: CASCUDO, Luís da Câmara. **Antologia do Folclore Brasileiro. Sécs XIX – XX: os estudiosos do Brasil, bibliografia e notas.** Segundo Volume, 3ª Edição, São Paulo: Ed. Martins, 1965. p. 314 – 335.

ANJOS, J. C. G. dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira.** Porto Alegre: Editora da UFRGS; Fundação Cultural Zumbi dos Palmares, 2006.

ANJOS, J. C. G. dos; ORO, A. P. **Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá.** Porto Alegre: Secretaria Municipal de Cultura, 2009.

ÁVILA, Affonso. **O lúdico e as projeções do Barroco II: áurea idade da áurea terra.** São Paulo: Ed. Perspectiva, 1994. 406 p.

BANDEIRA, Julio; LAGO, Pedro Correia do. **Debret e o Brasil: obra completa.** Rio de Janeiro: Ed. Capivara, 2017.

BENI, Mário Carlos. **Plano Gestor de Turismo. Estância Balneária de Ilhabela**. Vol. 1. “Caracterização Geral da Destinação Turística. 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua**. São Paulo/Campinas: Papyrus, 1989. 219 p.
_____. **A festa do santo de preto**. R.J./Goiânia: Funarte/INC/UFG, 1985.

CADORNEGA, Antonio de Oliveira de. **História geral das guerras angolanas (1681) (HGG)**. 3 Vols. Ed. anot. cônego José Mathias Delgado (vols 1 e 2) e Manuel Alves da Cunha (vol. 3). Lisboa, 1972.

CALI, Plácido. **Sítio Arqueológico Engenho Pacuíba I. Ilhabela (SP)**: Asseart, 2003. 82 p.
_____. **Caderno de Apresentação, Ilhabela (SP)**: Asseart, 2001.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Mouros, franceses e judeus: três presenças no Brasil**. São Paulo: Ed. Global, 2001.

_____. **Dicionário do folclore brasileiro**. Revisto e ilustrado. 11ª Edição. São Paulo: Ed. Global, 2002.

CIRINO, G. “As margens do mundo: devoção barroca na Festa de São Benedito”. **Cultures-Kairós**, 2016. Disponível em :
<http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=1432>. Acesso em : 05/out/2023.

_____. “História e Ritual: relações possíveis entre guerras, missões e devoção”. **GIS - Gesto, Imagem e Som - Revista de Antropologia** 7 (1). São Paulo, Brasil: e185710. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2525-3123.gis.2022.185710>. Acesso em: 05/out/2023.

_____. “Horizontes da Devoção: paisagens culturais e diacronia no Litoral Norte de São Paulo. **Revista PISTA: Periódico Interdisciplinar**. Belo Horizonte, v.4, n.1, p. 42-65, fev./jun. 2022. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/pista/article/view/28794/19771>. Acesso em 05/out/2023.

DE LA CADENA, Marisol. **Earth beings: ecologies of practices across Andeans worlds**. Para a autora ainda Duke University Press, 2015.

DE LA CADENA, Marisol. “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond 'politics' “. **Cultural Anthropology**, n.25, v. 2, p. 334-370, 2010.

FAVARO, J. F.; CORONA, H. M. P.; RAMOS, J. D. D. “Composições de pessoas e mundos na cosmopolítica afro-religiosa: a rede de relações no agenciamento das comidas dos orixás”. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, Vol. 42, No. 2, p. 21-42, 2022.

FERNANDES, Jose Loureiro. **Congadas Paranaenses**. Curitiba: Ed. UFPR, 1977.

HERBETTA, A. F. “Agências encantadas: cosmopolíticas indígenas e sertanejas”. **Paralellus - Revista de Estudos da Religião**. Vol. 11, No. 26, p. 9-28, 2020.

KISHIMOTO, E.; CIRINO, G. (Dir.) **Sobre a Congada de Ilhabela**. Documentário da TV – USP, 2011.

LOPES, Nei. **Bantos, Malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

LATOUR, Bruno. “From Realpolitik to Dingpolitik or How to Make Things Public”. In Bruno Latour and Peter Weibel (eds). **Making Things Public. Atmospheres of Democracy**. Cambridge, MIT Press, p. 14-43, 2005.

MONTES, Maria Lucia. “Entre o arcaico e o pós-moderno: heranças barrocas da festa na construção da identidade brasileira”. In: **Sexta-feira: antropologia, artes e humanidades**. São Paulo: Pletora, n. 2, ano 2, 1998. p. 142-159.

MUKUNA, Kazadi Wa. **A influência Bantu na Música Popular Brasileira**. S.P: 3ª Margem, 2000.

RABAÇAL, Alfredo João. **As congadas no Brasil**. São Paulo: Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia – Conselho Estadual de Cultura, 1976.

RAMOS, J. D. D. **O cruzamento das linhas: aprontamento e cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas**, Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Tese de doutorado em Antropologia Social, UFRGS, 2015.

SCHECHNER, Richard. “Performers and spectators: transported and transformed”. In: **Between Theater and Anthropology**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985a. p. 117-150.

_____. “Restoration of Behavior”. In: SCHECHNER, Richard. **Between Theater and Anthropology**. Philadelphia: The University of Philadelphia Press, 1985b. p. 35-116.

SETTI, Kilza. “Notas sobre a produção musical caiçara: música como foco de resistência entre pescadores do litoral paulista”. **Revista do Instituto Estudos Brasileiros**, Nº 42, Universidade de São Paulo, 1997. p. 145 – 169.

SILVA, F. A. F. da. “Uma cosmopolítica afroindígena da performance no culto aos Caboclos”. *Revista Intercecções*, Rio de Janeiro, Vol. 23, No. 3, p. 705-718, 2022.

SLENES, Robert W. “‘Malungu, ngoma vem!’: África coberta e descoberta do Brasil”. In: **Revista USP**, Vol. 12, São Paulo, 1992. p. 48 – 67.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis Negros no Brasil Escravista: história da festa de coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

_____. “Reis do Congo no Brasil, séculos VXIII e XIX”. **Revista de História**. Nº 152 (I), 2005. p. 79-98.

STENGERS, Isabelle. “A proposição cosmopolítica”. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, p. 442 – 464, abril 2018.

_____. **Cosmopolitiques VII** – Pour en finir avec la tolérance. Paris: La Découverte, 1997.

TURNER, Victor. “Dewey, Dilthey and Drama: an essay in the Anthropology of Experience”. In: TURNER, Victor e BRUNER, Edward (Orgs.) **The Anthropology of Experience**. Epílogo de Clifford Geertz. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 1986. p. 33-44. Traduzido por Herbert Rodrigues in: *Cadernos de Campo* No 13, 2005. P. 177-185.

Site consultado:

The Trans-Atlantic Slave Trade Database

<http://www.slavevoyages.org/tast/index.faces>

Acesso em 09/out/2023.