

A ANTROPOLOGIA HISTÓRICA E A HISTORIOGRAFIA ATUAL: um cordial diálogo

Mary Del Priore

Nos últimos dez anos, a historiografia brasileira vem se esforçando para dar a voz aos atores da História e vem tentando arrancar, ao silêncio dos arquivos, palavras às quais se dão sentidos inéditos. Os nossos historiadores têm se preocupado em reintroduzir existências e singularidades no discurso histórico, atentos, porém, à forma narrativa por meio da qual reconstituem cenas e fatos.

O grande desafio que ocupou historiadores em toda a parte, não apenas no Brasil, e a possível e perigosa redução do mundo social a uma pura construção discursiva, a puros jogos de linguagem, foi ultrapassado. Tal como ocorreu com os pesquisadores ligados à *Nouvelle Histoire*, ou à *Microstoria*, optou-se, aqui também, por buscar a necessária articulação entre, por um lado, as descrições das percepções e das representações dos atores históricos, e de outro, a identificação das determinações e interdependências que amarram e dão sentido aos laços sociais. O retorno ao arquivo inscreveu-se, contudo, num movimento mais vasto para garantir ao discurso histórico – este que consiste num saber sobre marcas e indícios – a legitimidade da reconstrução do passado. Este movimento fez-se em direção à antropologia, mais precisamente ao que se convencionou chamar antropologia histórica. Esta orientação metodológica seria fruto de um desenvolvimento endógeno do pensamento histórico ou seria um transplante interdisciplinar, perguntou-se, recentemente, André Burguière?¹ E ele explica: tratar-se-á de um encaminhamento interno ao pensamento histórico que faria da antropologia histórica a simples

1 - "L'Anthropologie Historique", in *L'Histoire et le métier d'historien en France 1945-1995*, (Org.) François Bédarida, Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1995, p.171-185, p.171.

finalização do conceito de “*mentalités*”, tal como proposto por Marc Bloch? Ou ela implicaria num encaminhamento externo, decorrente do contacto com outras disciplinas? Vale lembrar que nos anos 70, a história buscou uma aliança epistemológica com a bem sucedida etnologia de Lévi-Strauss, da mesma forma com que os *Annales*, alguns anos antes, procuraram ligar-se à economia e à geografia. É preciso não superestimar a aproximação dos historiadores, nesta época, com o estruturalismo levistraussiano. Os termos da aproximação eram mais metodológicos, que teóricos. Diz-se que Fernand Braudel teria escrito seu célebre artigo sobre a longa duração² para resistir à influência crescente do estruturalismo nas ciências humanas. Ele que utilizara mais do que ninguém a noção de estrutura no seu *La Méditerranée*, sentia necessidade de substituir a idéia de uma atemporal organização do real, por aquela de uma evolução lenta, quase imperceptível, que privilegiasse o funcionamento e os usos das formas de organização da biosfera, dos sistemas econômicos, sociais e mentais.³

Como bem diz Burguière, o que atraía historiadores ao estruturalismo não era a posição filosófica denunciada pelos marxistas, mas sim um aporte metodológico que os convidava a preferir o estudo da lógica interna de um texto, de um dispositivo social, institucional, mitológico, à exploração pelo contexto, quer dizer, por fatores externos. Ele mostra, contudo, que se observarmos mais de perto os empréstimos feitos pelos historiadores à etnologia no momento em que se constituía este campo, mais tarde chamado de antropologia histórica, constataremos que os historiadores se afastaram da religião estruturalista e deram provas de uma grande criatividade, emprestando, segundo suas necessidades, métodos, conceitos e elementos temáticos à constelação etnológica.⁴ Este saudável oportunismo, como veremos mais adiante, foi no Brasil muito responsável por uma farta produção historiográfica, na qual o aporte antropológico identificou-se com a atenção dada às variações, mas também as permanências no agenciamento dos fatos sociais e mentais.⁵

2 “La longue durée”, in *Annales*, n.4, outubro-dezembro, 1955.

3 Burguière, op.cit., p.172.

4 Idem, ibidem.

5 Ver, sobre as definições de antropologia e etnologia, Françoise Héritier, “Une anthropologie symbolique du corps”, in *La science sauvage, Des savoirs populaires aux ethnosciences*, (Org.) R. Scheps, Paris: Seuil, 1993.

Confirmando esta tese, a antropóloga Lilia Moritz Schwarcz, em artigo recente, sublinha as vantagens do que chamou de “as boas relações de vizinhança” entre a história e a antropologia,⁶ louvando o novo grau de autonomia que é dado, por exemplo, à questão da cultura ou da diluição das fronteiras entre mito e história. Entender o conceito de cultura como “produto e produção de valores e concepções”, enfrentar a concepção de “dinâmica e circularidade cultural” entre diferentes sociedades e recuperar as diferenças entre culturas diversas como “opção cultural”, e não como desajuste ou carência, seriam, em seu entender, mecanismos fundamentais para interpretar a experiência cultural que nos distingue como um país mestiço no qual se destacam certas particularidades.

A intimidade com a produção científica internacional levou historiadores brasileiros a freqüentar os textos consagrados de Clifford Geertz,⁷ Marshall Sahlins⁸ e Edward Said,⁹ traduzidos para o português na década de 80. Os franceses que flertavam com a antropologia foram, também, alvo de insistentes visitas¹⁰ e empréstimos. A *Microstoria* italiana ensinou-os sobre os laços próximos que ligavam história à antropologia sob as lentes da “descrição densa” aproveitada de Geertz. Método este que, como bem diz Giovanni Levi, “serve para registrar por escrito uma série de acontecimentos ou fatos significativos que de outra forma seriam imperceptíveis, mas que podem ser interpretados no fluxo do discurso social. Essa abordagem é bem sucedida na utilização da análise microscópica dos acontecimentos mais insignificantes, como um meio de se chegar a conclusões de mais amplo alcance”.¹¹ O interesse pela antropologia histórica em nível internacional, somou-se, contudo, à tradição nacional deste que foi certamente um antropólogo-historiador *avant la lettre*: Gilberto Freyre.

6 “Entre amigas: as relações de boa vizinhança”, in *Revista USP*, 23, set/out/nov, 1994, p.69-75

7 *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro: Zahar, 1973

8 *Ilhas de História*, Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

9 *Orientalismo*, São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

10 Para ficar apenas em dois exemplos, ver o trabalho de Georges Duby, *Guerriers et paysans*, Paris: Gallimard, 1983 em que este empresta a Marcel Mauss a noção de economia do dom, para suas análises. Em *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris: Gallimard, 1978 o mesmo autor empresta a tripartição de Dumézil. *A Histoire de la famille*, (Org.) A Burguière e Françoise Zonabend, II vol., Paris: A Collin, 1986 demonstra que a exemplo dos antropólogos, os historiadores também se interessavam pelos substratos ideológicos das formas e das práticas familiares.

11 “Sobre a Micro - História” in *A escrita da História*, (Org.) Peter Burke, São Paulo: Editora da Unesp, 1992, p.133-161. Ver, por exemplo, o seu *L'Eredità immateriale: carriera di un esorcista nel piemonte del Seicento*, Turim, 1985.

Sua obra vastíssima tem como marco para os historiadores, o clássico *Casa-Grande & Senzala*, cujas nuances e ritmos lhes proporcionou um inventário inesgotável de temas e objetos a explorar.

A contribuição de Casa-Grande & Senzala

Livro fundamental para os estudos de cultura e antropologia histórica, *Casa-Grande & Senzala*, publicado pela primeira vez em 1933, é um misto de perspicácia e desenvoltura engastado numa jóia de narrativa. Seu autor nasceu no Recife, nordeste do Brasil, de uma família abastada, tendo realizado seus estudos primários em francês e inglês com professores particulares. Aos dezessete anos, Freyre termina sua graduação em Ciências e Letras na escola americana e parte, imediatamente, para os Estados Unidos onde fará sua formação entre Baylor e Columbia University, tendo sido nesta última aluno de Franz Boas. Depois de uma longa estada durante a qual freqüentava assiduamente a *intelligentzia* novaiorquina (John Dewey, William Butler Yeats, Harold Mencken) ele voa para Oxford e Paris onde participa de inúmeras conferências no domínio da antropologia e da história cultural, partilhando seu tempo com Malraux, Bastide, Duvignaud.

Largamente influenciado pela escola norte-americana de antropologia cultural, G. Freyre desenvolve em sua obra análises sociológicas às quais integra elementos de psicologia racial, as relações sexuais, a alimentação ou o clima. O aspecto geral de brilhante improvisação não esconde, contudo, as fraquezas de um trabalho um tanto esquemático, por vezes apressado nas conclusões, saborosamente literário nas interpretações. Apesar desta fragilidade, o enfoque sobre a influência dos escravos negros e da “senzala” sobre o restante da população, continua a ser uma das grandes conquistas de seu livro.

É preciso, também, sublinhar a impressionante massa de documentos que Freyre recolheu para o seu ensaio. Suas fontes foram abundantemente pilhadas pelas gerações que o sucederam. Seu texto revela, ainda, o grande escritor que sempre foi; ele manipula com prazer palavras vivas, palavras sonoras, palavras regionais, palavras jovens, velhas ou retorcidas. Palavras que fazem sonhar e que metamorfoseiam o sociólogo, num contador de fábulas de história. Sua abordagem antropológica lhe permite transformar pequenos dados

sobre a vida material e quotidiana, em grandes informações preparadas ao sabor de vários ingredientes, (pensemos na influência dos dialetos africanos sobre a língua portuguesa) ou de múltiplas circunstâncias (como por exemplo, a existência da família patriarcal). Para os trabalhos na vertente da antropologia histórica, a influência de *Casa-Grande & Senzala* é fundamental pois desnuda a hibridização, a mestiçagem e o *bricolage* que fundam o Brasil graças às dinâmicas e a circularidade cultural posta em funcionamento pelos portugueses em sua experiência no além-mar. A predisposição mestiça e escravista da colonização do Brasil nasceu do que, hoje, chamaríamos de “passagens culturais”.¹² Esta predisposição, por sua vez, é devida ao passado um tanto indefinido de Portugal entre Europa e África. A cultura portuguesa está a cavaleiro destas outras culturas. É a influência africana, escamoteada sob a européia que dá singularidade aos hábitos sexuais, alimentares e religiosos; é o sangue negro e mouro que hidrata a população. É o ar da África, este ar quente e mole que sopra em toda a parte, enfraquecendo as instituições ocidentais e corrompendo a rigidez moral da Igreja. “A Europa reina mas não governa; é a África que comanda” diz Freyre. Uma fantástica propensão à mobilidade, e sobretudo, à mestiçagem, vai permitir aos portugueses a adaptação ao Brasil. Eles estavam habituados à íntima convivialidade com pessoas de cor, habitantes do norte da África. A imensa atração pela “morena”, a mulata, tem raízes míticas nas fábulas sobre a “moura encantada”, ou a mourisca enfeitada, de cabelos e olhos negros, sempre sentada às bordas de uma fonte mágica, penteando seus longos cabelos. Além da propensão à mestiçagem sexual e cultural haveria, igualmente, entre os portugueses, uma grande familiaridade com o clima tropical; o clima da península Ibérica é considerado pelos geógrafos como mais parecido com o da África, do que com o da Europa. Não é pouca vantagem quando se trata de colonizar os trópicos! Freyre nos ensina que foram utilizadas duas inovações técnicas no Brasil: a primeira, o desenvolvimento e a utilização das riquezas vegetais (cana de açúcar, cacau), a segunda, o aproveitamento dos indígenas, sobretudo das mulheres, como mão-de-obra mas também como elemento de formação

12 Tomo aqui emprestada a expressão cara a Serge Grudzinski, em seu *La colonization de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalization dans le Mexique espagnol (XVI-XVIII siècle)*, Paris: Gallimard, 1988, para explicar os processos bilaterais de aculturação e apropriação simultânea de culturas dos portugueses em terras estrangeiras.

da família. A tese aparentemente vulgar desenvolvida por Freyre – a dos portugueses como mediadores entre Europa e África e o papel dos índios e negros na fundação da cultura brasileira – é, contudo, revolucionária. Ele a escreveu em 1933, contra a maior parte dos historiadores que viam na influência africana as razões de retardamento do país. Além disto, Freyre ousava valorizar a influência africana e indígena numa sociedade que se considerava “branca” e, pior, que só se enxergava como branca. Ele escreve, ainda, num momento em que o arianismo está muito na moda e bate-se, em cada página de seu livro, para abrir as vias a um pensamento inteiramente novo sobre as relações entre o Brasil e a África. Freyre explica, inicialmente, o povoamento, por um “ambiente de intoxicação sexual”. Habitados às africanas e mouras os colonos ignoravam as queixas dos jesuítas e viviam amancebados com as nativas neste que era conhecido como o “trópico dos pecados”.¹³

Mas a mulher indígena, diz o autor, foi bem mais do que um pedaço de carne. Ela teria sido a intermediária entre diferentes culturas. Ela ensinou aos brancos a utilização dos alimentos (milho, caju, mandioca, mel) e de medicamentos naturais e fitoterápicos; ela lhes transmitiu várias tradições ligadas ao desenvolvimento físico das crianças (jogos e danças), um conjunto de utensílios de cozinha feitos à base de fibra têxtil, e, também, os procedimentos de higiene tropical, sobretudo o banho cotidiano, as lavagens da boca, a utilização da folha da bananeira. Ela os ensinou a tecer redes para embalar seus sonhos ou sua volúpia, e instruiu as mulheres brancas na utilização da noz de coco para massagear o corpo e cabelos, bem como no adestramento dos animais domésticos. Toda uma tipologia de atividades desenvolvidas pelos índios “mamelucos” aflora do primeiro capítulo do livro arrastando o leitor a uma viagem sem limites; nele visitamos as lendas, as atividades em torno da caça e das crenças religiosas, os hábitos sexuais e familiares, a vida material, enfim, tudo o que é herança indígena, até os nossos dias. A cultura portuguesa foi, igualmente, mesclada pelas populações africanas que durante trezentos anos a alimentou. Mas não se pode analisar o africano como vários historiadores o fizeram: indistintamente, redutivamente. O

13 Refiro-me aqui a Ronaldo Vainfas e seu belo *O trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*, Rio de Janeiro: Campus, 1989, no qual discute-se com competência as questões relativas à sexualidade e à mestiçagem entre índios, negros e brancos no Brasil Colonial.

africano não é, diz Freyre, a “peça da Guiné” ou o “negro da Costa”, como nomeado na maior parte dos documentos. Havia, por exemplo, numerosos muçulmanos cuja cultura era muito superior à dos brancos. A tal ponto que, quando da rebelião dos malês na Bahia, no início do século XIX, o abade francês Ignace Etienne identificou-a à revolta de um povo contra seus opressores subdesenvolvidos. Os estoques de escravos enviados à África portuguesa vinham de todas as partes da África: Dahomé (os ardas), Guiné (os cabindas), Angola (os bantus), Sudão (os sudaneses); de, Serra Leoa (os calabrenses) vinham as mais belas mulheres, preferidas para os serviços domésticos, etc. Inumeráveis dialetos misturavam-se na vida quotidiana. Os escravos que vinham das áreas norte - africanas foram um elemento muito ativo, criativo e mesmo – diz Freyre – nobre no processo de colonização. Eles conheciam técnicas agrícolas e de criação mais desenvolvidas que os portugueses. Eles dominavam os saberes sobre a extração mineral e produziam instrumentos de trabalho que empregavam. Aportaram uma contribuição alimentar inequívoca além de uma enorme influência na mestiçagem religiosa e espiritual. O catolicismo brasileiro impregnou-se profundamente da influência islâmica e também do fetichismo animista proveniente das religiões africanas e indígenas. Encontramos traços do islamismo nos papéis pintados em forma de amuleto para proteger a casa de ladrões ou livrar o corpo da morte; trata-se de pequenos papéis que são colados às portas ou que se colocam a volta do pescoço. O hábito de tirar os sapatos para entrar nos “terreiros”, locais sagrados, o hábito de trazer ao pescoço fitas amarelas ou vermelhas de cunho místico, a importação da África dos “tecebas” (rosários) e dos “cherere”, sinos em cobre para acordar os santos, bem como as especiarias sagradas com finalidade afrodisíaca.

Algumas festas de mortos em certas regiões do país parecem festas muçulmanas: jejuns e rezas, abstinência de álcool, relação da festa com as fases da lua, sacrifício de carneiros, utilização de longos vestidos brancos como túnicas. Mesmo nas “senzalas”, os negros fetichistas como os nagô e os iorubá, importavam do continente negro seus objetos de culto ritual e utilização pessoal: a noz-de-cola, os “cauri”, os tecidos de cor, o óleo de palma, um tipo especial de sabão, o sabão da costa. Visitando o factual ou o universal, Freyre garimpa as informações nos documentos mais variados, restituindo ao leitor pedaços de vidas cujas culturas se imbricaram. A frequência da

feitçaria e da magia sexual no Brasil é, segundo Freyre, um outro elemento de origem africana a impregnar profundamente nossa cultura religiosa. Desde há muito, em Portugal, os alvos da magia eram sempre os problemas amorosos. Graças às influências vindas da África, várias crenças se instalaram e se apoiaram sobre conhecimentos fitoterapêuticos tomados dos indígenas. Nenhuma é tão impressionante quanto aquela do sapo para proteger as mulheres infiéis de serem descobertas por seus maridos. Era preciso tomar uma agulha enfiada com fio verde e, fazer com esta agulha uma cruz diante do rosto do marido adormecido e, a seguir, costurar a boca do sapo. Para conservar um amor sempre apaixonado nada era tão eficiente quanto dormir com um sapo dentro de uma panela posta sob o leito. Neste caso, o batráquio devia ser alimentado com leite.

Freyre é absolutamente incansável nos seus exemplos recolhidos nos processos da Inquisição e ele, passa, ainda, a outros assuntos, nos quais discerne de maneira clara, a influência africana: as magias para proteger os corpos das mulheres grávidas e os rituais de fecundidade (consumo de ervas em defumadouro com dentes de defunto, por exemplo) os cuidados profiláticos em relação às pequenas crianças (em torno de seus umbigos, de suas unhas e de seus nomes), as canções para fazê-las dormir, nas quais os personagens portugueses são substituídos pelos mitos africanos, as novas fábulas repletas de novos monstros e novos medos (o Quibungo, por exemplo, espécie de morto-vivo, a engolir as pessoas por um buraco nas costas), a presença das “akpalô” ou da velha negra que contava as estórias sobre animais capazes de agir e falar como humanos; a linguagem infantil constituída pelo amolengamento das palavras (dodói, neném, dindinho, bimbinha) que se dissolviam na boca dos escravos, o aumento do vocabulário lingüístico pela inclusão de novas palavras vindas de dialetos africanos (catinga, cafuné, mandinga, zumbi, bunda). Enfim, é impossível resumir a riqueza e a policromia do trabalho de Freyre. O que nos parece importante sublinhar é que trata-se de antropologia histórica *avant la lettre*, graças à qual ele nos ensinou a conhecer uma sociedade estudando suas crenças, seus hábitos, seus gestos, capturando o social nas formas menos refletidas, menos explícitas da atividade mental. Além disso, Freyre nos propõe uma compreensão total da sociedade brasileira (incluindo nesta totalidade outras culturas que não eram

antes estudadas) estando ao mesmo tempo, muito atento às variabilidades e invariabilidades no agenciamento dos fatos sociais, mas também mentais. Ele se coloca na encruzilhada mesma da mestiçagem no interior da qual todas as influências de entrelaçam e se instalam.

Alguns resultados

A segunda metade dos anos 80 e os anos 90 foram muito profícuos para o desabrochar de estudos apoiados nas perspectivas metodológicas da antropologia, ou do que se convencionou chamar antropologia histórica. Autores inspirados em historiadores estrangeiros e nos trabalhos de Freyre, que então eram discutidos revistos ou criticados, começaram a apresentar os primeiros resultados do diálogo entre antropologia e história. À guisa de exemplo, propomos o exame de algumas obras pela ordem de sua publicação.

Em 1986, Laura de Mello e Souza traz à luz o seu *O diabo e a Terra de Santa Cruz – Feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial*. Nascia, então, o primeiro e mais belo estudo até hoje feito sobre práticas mágicas e feitiçaria, baseado nos processos de réus brasileiros no tribunal do Santo Ofício entre os séculos XVI e XVIII. O cotidiano impregnado de magismo aparece, portanto, nestes processos, revelando duas ordens de substratos culturais e mentais: um primeiro, identificado com as tradições africanas, e um segundo substrato comum à feitiçaria européia. A feitiçaria no Brasil mostrava-se de forma considerável no cotidiano, como Freyre já o demonstrara, estreitamente ligada às necessidades iminentes do dia-a-dia, buscando a resolução de problemas concretos. Por outro lado ela aproximava-se muito da religião vivida pela população, que resgatava, com freqüência, orações do repertório católico tradicional, misturando-as às práticas consideradas pagãs. Como diz a autora, a natureza das populações coloniais “residia na convivência e interpenetração de populações de procedências várias e credos diversos. Múltiplas tradições culturais desaguavam, assim, na feitiçaria e religiosidade popular. Dar conta dessa complexidade significava compreendê-la como o lugar em que se cruzavam e reelaboravam níveis culturais múltiplos, agentes de um

longo processo de sincretização”.¹⁴ Procurando somar o procedimento etnológico à abordagem histórica, Mello e Souza começa por examinar detidamente a natureza da religiosidade colonial para destacar a relação entre processo de colonização e agudizamento do sincretismo. Num primeiro momento, prevaleciam os elementos de magia e religiosidade popular comuns a Portugal; a feitiçaria descrita nas visitas inquisitoriais seicentistas eram de cunho europeu e as manifestações de religiosidade ameríndias não chegavam a ser propriamente sincréticas. Veremos mais adiante com Ronaldo Vainfas que uma delas será a exceção que confirma esta regra. Avançando pelos séculos XVII e XVIII, diz a historiadora, “o desenvolvimento do processo colonizatório propiciava a maior interpenetração entre religiosidade européia, africana e ameríndia”.¹⁵

Enquanto a Europa tridentina, como já o demonstrara Jean Delumeau,¹⁶ esforçava-se para depurar a religião e “limpá-la” das reminiscências folclóricas, a colonização européia nos trópicos impunha o sincretismo. Mello e Souza passa, depois, à descrição minuciosa e “arqueológica” das práticas mágicas articulando-as com a vida cotidiana: a sobrevivência, a faina diária, as brigas, os conflitos, os ódios, os amores, os anseios de comunicação com o outro mundo e a espera de revelações vindas do Além. Na última parte do livro a autora procura analisar o cruzamento de níveis culturais diversos mostrando como divergem entre si e simultaneamente combinam-se para construir um objeto comum: o próprio estereótipo da feitiçaria, encruzilhada em que as concepções populares se reduzem às eruditas, e por sua vez, penetram-nas. A superposição destes discursos imprimiu-se de forma tensa e violenta sobre as trajetórias individuais dos réus. Valendo-se de extensa bibliografia na qual visita as obras de Balandier, R. Bastide, P. Duviols, C. Lisón-Tolosana, B. Malinowski, E. Pritchards, ou historiadores mais próximos da antropologia, como Robert Muchembled, a autora traz um magnífico painel de um assunto que fora tateado por Gilberto Freyre e que fez, alguns anos antes, furor na Europa. Basta pensar em *O queijo e os vermes* de Carlo Guinsburg.

14 Mello e Souza, Laura. *O diabo na terra de Santa Cruz - feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*, São Paulo: Companhia das Letras, 1986. p.16.

15 Idem. *ibidem*.

16 Ver o seu *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris: PUF, 1971.

Inspirada em uma passagem em que Gilberto Freyre descreve o caráter carnavalesco e profano das procissões coloniais, apresentamos, em 1994, nosso *Festas e utopias no Brasil colonial*.¹⁷ Neste livro despretensioso, buscamos dialogar com a antropologia, a etnologia e o folclore, tentando apreender a festa como terreno ambíguo no qual afirmava-se a criatividade das comunidades no passado mas onde, simultaneamente, perenizavam-se as instituições de poder. Expressão teatral de uma organização social, analisamos a festa também como fato político, religioso ou simbólico. Os jogos, as danças e as músicas que a recheiam não só significavam descanso, prazer e alegria durante sua realização, mas tinham importante função social: permitiam às crianças e aos jovens, aos espectadores e atores da festa introjetar valores e normas da vida coletiva, partilhar sentimentos coletivos e conhecimentos comunitários. Serviam ainda de exutório à violência contida e às paixões, enquanto queimavam o excesso de energia das comunidades. A alegria da festa ajudava as populações a suportar o trabalho, o perigo e a exploração escravista, mas reafirmava, igualmente, os laços de solidariedade, permitindo aos indivíduos marcar suas especificidades e diferenças. Algumas questões consistiram no fio condutor de nosso trabalho, como por exemplo: que significado a festa possuía para os diferentes segmentos escravos ou livres da sociedade colonial? Como os negros, pardos, índios e brancos apropriavam-se do espaço da festa? Ou o que fazia da festa uma notável força de integração social? Que conjunto de condutas ou práticas revela a complexidade característica da cultura popular no universo da festa colonial? Tomando como ponto de partida as visões da festa esboçadas por diversos narradores e viajantes da época, buscamos introduzir o leitor aos rituais festivos, com o auxílio de vocação etnográfica. Acompanha-se, através de um painel extremamente plástico dos eventos ocorridos, os cortejos, as fantasias e disfarces, as luminárias e jogos pirotécnicos, as danças, as decorações das ruas. Os diferentes significados que a festa adquire para as elites e para as camadas subalternas da população revelam-se com a ajuda de fontes diversas: documentos, obras literárias, iconografia da época. Mostram os registros que tanto nas festas organizadas para celebrar o Estado, como nas comemorações

17 Del Priore, Mary, *Festas e utopias no Brasil colonial*, São Paulo: Brasiliense, 1994.

religiosas, o objetivo “oficial” dos festejos era invariavelmente subvertido pelo ritmo das ruas, pelos pobres, pelos elementos profanos. “Tempo de utopias”, a festa revela a riqueza de funções com as quais as populações do passado dela se apropriavam. Se, de início, ela aparece como o reflexo das instituições de poder e do desejo do Estado Moderno de aproveitar estas ocasiões para afirmar seu poder, ela mostra-se lentamente expressão de diferentes segmentos da sociedade. Índios, negros, mulatos e brancos manipulam as brechas no ritual da festa e as impregnam de representações de sua cultura específica. Eles transformam as comemorações religiosas em oportunidade para recriar seus mitos, sua musicalidade, sua dança, sua maneira de vestir-se e aí reproduzir suas hierarquias tribais, aristocráticas, religiosas. Apesar das marcas “populares” e das inversões de sentido que as camadas subalternas imprimem às comemorações, é preciso não esquecer que a Igreja e o Estado impõem leis e regras na tentativa de esvaziar a função catártica da festa. Vigilância, controle e disciplina foram francamente utilizados com o intuito de domesticar os “excessos” característicos das festas coloniais.

A heresia dos índios – catolicismo e rebeldia no Brasil colonial,¹⁸ de Ronaldo Vainfas, publicado em 1995, conciliou a melhor tradição etnográfica com a melhor pesquisa histórica. Também debitário de uma longa nota de Gilberto Freyre sobre as “santidades”, o autor mergulha na história das idolatrias luso-brasileiras e da religiosidade indígena. Concebidos como mão-de-obra, como objeto de catequese ou como bárbaro a entrar os avanços da colonização, os índios eram normalmente vistos pelos historiadores numa análise que reproduzia a própria lógica do colonialismo. Vainfas debruça-se sobre um tema até então mal conhecido: as “santidades”, festas ou rituais dos índios tupis que tiveram seu ponto máximo na chamada Santidade de Jaguaripe, irrompida no sul do Recôncavo Baiano por volta de 1580.

Foi esta, sem sombra de dúvida, a mais importante manifestação de religiosidade indígena de nossa história quinhentista, autêntica seita herética, que comandada por um caraíba (chefe religioso) já marcado pela catequese jesuítica, desafiou o colonialismo, a escravidão e a obra missionária dos inacianos, incendiando

18 São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

engenhos, promovendo fugas em massa dos aldeamentos, pondo em cheque o *status* colonialista da mais antiga cidade da América portuguesa: a Bahia de Todos os Santos. Segundo o autor, além de ter sido a mais relevante historicamente, quase o último suspiro de resistência no litoral baiano dos quinhentos, a santidade de Jaguaripe é também a mais documentada de todas elas. Para o seu estudo há mais que o registro fragmentário da crônica europeia e da correspondência jesuítica, mais do que o registro frio das instruções régias ou documentos da governança colonial. Há copioso dossiê inquisitorial composto de confissões, denúncias e dezenas de processos manuscritos e depositados na torre do Tombo, em Lisboa, arquivo por excelência da documentação do Santo Ofício luso. O trabalho divide-se em três partes. Na primeira, intitulada “Santidades e idolatrias em perspectiva histórica”, Vainfas vincula a irrupção das santidades ao contexto mais geral da resistência indígena ao colonialismo ibérico, reconstruindo, com grande sensibilidade, a surpreendente história da santidade de Jaguaripe.

Para começar, examina o conceito de idolatria e elabora um quadro geral das idolatrias no mundo ibero-americano, inspirando-se em Serge Grudzinski.¹⁹ A seguir, examina as santidades tupinambás em termos gerais, discutindo o que se escreveu sobre “profetismo tupi”, por A. Métraux, Pierre Clastres e outros, detalhando os aspectos rituais do que foi esta festa rebelde dos índios no século XVI. E, por fim, particulariza a análise da santidade de Jaguaripe, sua história trágica, sua cooptação por um rico senhor de engenho pertencente às elites locais, até sua destruição, por ordem governamental, em 1585. Na segunda parte do livro, intitulada “Santidade: morfologia da aculturação na sociedade colonial”, o autor empreende um esforço de investigação histórico-antropológica. Examina as crenças e as metamorfoses da mitologia tupi sob o impacto do colonialismo.

Investiga, ainda, o que chama de “rituais do catolicismo tupinambá”, debulhando os ingredientes indígenas e cristãos presentes na igreja de Jaguaripe (uma contrafação do batismo, por exemplo, em que neófitos eram aspergidos com fumo de tabaco). Examina ambivalências e adesões à crença, abordando a atuação de mamelucos

19 Ver o seu já citado *La colonization de l'imaginaire*.

e de outros colonos que frequentaram o templo da santidade, apoiado na obra de Carlo Guinzburg, especialmente em *História noturna* (1991), no qual desenvolve o conceito de “formação cultural híbrida de compromisso” a propósito do fenômeno similar do “sabá” europeu. Na terceira e última parte, “Santidade: o teatro da Inquisição”, o autor detém-se basicamente na devassa do Santo Ofício, bem como nas ressonâncias e persistências da idolatria brasileira: ressonâncias na Europa e persistência na própria colônia – como bem diz Vainfas – para desespero dos portugueses. Apoiados na antropologia histórica, os três autores estão preocupados em reconstruir o núcleo de tensões em que se constitui uma sociedade, não mais por meio de uma recomposição global e hierarquizada de suas instâncias, mas por um ponto de acesso particular: a feitiçaria, a festa, o messianismo indígena. Será identificando partilhas e exclusões que configuram os fenômenos sociais e culturais, que articularão documentos históricos e história antropológica. Seus trabalhos resultam num olhar sobre a cultura e a sociedade que não a expressão limitada de universais, mas, sim, a percepção de constelações culturais singulares. Valendo-se dos saborosos temas indicados por Gilberto Freyre e apropriando-se, gentilmente, de suas ricas e generosas notas de rodapé, cada um deles vinculou-se a uma tradição antropológica específica. Laura de Mello e Souza interessou-se pela questão do sincretismo e da mestiçagem, dos sistemas de parentesco e das análises de relações comunitárias na esteira de Oscar Lewis e Evans Pritchard. Valeu-se ainda dos estudos de sociologia da religião que lhe inspiraram Émile Durkheim e Gabriel Le Bras, até seu último intérprete: Jean Delumeau. Ronaldo Vainfas valeu-se da antropologia na seleção de seu objeto de estudos, na leitura dos textos tal como proposto por Carlo Guinzburg e nos conceitos de passagem ou de intermediários culturais, proposto por Serge Grudzinski. A etnologia de Alfred Métraux, Kurt Nimuendaju e outros, lhe foi extremamente útil na análise do profetismo indígena. Particularmente, vali-me não apenas do trabalho de grandes folcloristas brasileiros e portugueses, como Luís da Câmara Cascudo e José Leite de Vasconcellos, mas também da historiografia europeia que trabalha com a vertente da antropologia histórica identificada aos estudos de mentalidades: Robert Muchembled, Jacques Le Goff, Jacques Heers, Nicole Pellegrin, Mona Ouzouf, Michel Vovelle, Roy Strong, Keith Thomas. Nos últimos dez anos, a historiografia brasileira vem tentando

recortar a realidade de unidades significantes, nas quais a religião, a cultura, a sociedade e o indivíduo possam ser lidos, interpretados, narrados de forma transparente. A aceleração mesma da história suscitou entre os historiadores o interesse pelas permanências, as estabilidades, as repetições e não é à toa que eles olham cada vez mais, na direção da antropologia. Mas, o indivíduo que funda a inquietude de cada um deles (e a inquietação está no seio da pesquisa histórica) não escapa às interrogações globais sobre o que acontece no seu próprio tempo: incertezas, virtualidades de um progresso lento e indefinido, o sonho de uma inevitável subversão, perturbações, rupturas, a irrupção do novo. Neste cenário, o historiador deve ser um “*porteur*”, um mediador cultural que sabe interrogar o passado, em função do futuro, mesmo se ele deve escrever no presente.²⁰ Seus objetos de pesquisa deslocam-se no interior de um imenso jogo de estruturas e representações que a duração histórica, nas suas perpétuas reclassificações do real, do ideal e do simbólico. Os diálogos entre Clio (a história) e a antropologia só podem, portanto, iluminar, com esplendor e miséria, o homem, o mundo e as interações entre ambos.

20 É a recomendação de Yves Lequin, in *Magazine Littéraire*, n. 307, fevereiro, 1993, p.28.

