

RELIGIONSWISSENSCHAFTEN E CRÍTICA DA HISTORIOGRAFIA DA MINAS COLONIAL*

Sérgio da Mata**

RESUMO: Homem barroco, *homo religiosus*. A proposta deste artigo: demonstrar que não há como realizar uma análise histórica profunda deste homem e de sua sociedade sem recorrer às Ciências da Religião. Inicialmente relembremos a importância das *Religionswissenschaften* para os pesquisadores franceses que desenvolveram a chamada “história das mentalidades”. Em seguida, faremos uma crítica da historiografia da Minas Colonial a partir de três de seus cânones: o papel das irmandades leigas e das festas, o “exteriorismo” da religiosidade barroca, e o sincretismo religioso na Minas do século XVIII.

ABSTRACT: Baroque man, *homo religiosus*. Our proposal in this paper is to prove that it is not possible to make a thorough historical analysis of this man and his society without making use of Sciences of Religions. We'll start remembering the importance of the *Religionswissenschaften* to the French scholars that developed the so called “history of mentalities”. Afterwards, we'll criticize three of the main canons of the historiography of Colonial Minas: the historical meanings of the laical fraternities and baroque festivals, the “exteriority” of the baroque religiosity, and the religious syncretism in Minas in the XVIII century.

PALAVRAS-CHAVE: Minas, mentalidades, irmandades, exteriorismo, sincretismo.

KEYWORDS: Minas, mentalities, fraternities, exteriority, syncretism.

“Toda negação científica
é um ato positivo do espírito”

Feuerbach

* Versão ampliada de comunicação apresentada em 25/07/96 -
X Encontro Regional de História-ANPUH / Mariana-MG.

** Mestre em História pela UFMG e Prof. de Antropologia
Cultural - Fundação Educacional Monsenhor Messias
(Sete Lagoas - Minas Gerais)

É preciso iniciar este artigo esclarecendo dois pontos preliminares. O primeiro deles é uma confissão: o autor adverte que não é especialista em história do século XVIII mineiro. Pode parecer insensatez que, nestas condições, se sinta autorizado a questionar aspectos da historiografia de um período que está longe de conhecer em profundidade. A razão para esta aparente insensatez é que fica um tanto quanto evidente, após um estudo cuidadoso da lite-

ratura sobre a Minas Colonial, que urge dar início a um esforço de reavaliação crítica dos pressupostos teóricos que nortearam algumas das mais difundidas interpretações sobre o significado do catolicismo no setecentos. Eis, efetivamente, o que pretendo demonstrar nas páginas que se seguem. Estou consciente dos riscos, mas creio poder justificar-me perante o leitor se ele tiver a boa vontade de acompanhar minhas considerações. Naturalmente, tratam-se de meros apontamentos, e que portanto não poderiam ter a pretensão de afirmar categoricamente que tal ou qual corrente ou autor “afastou-se de uma análise rigorosamente científica”. Reconhecer os limites das ciências sociais é, pelo menos desde Weber, a única forma capaz de torná-las mais efetivas. Assim, Weber há de justificar Feuerbach.

Busca-se aqui estabelecer um diálogo com ciências afins e apontar em que medida o mesmo pode ser proveitoso. Daí porque me limitarei às análises desenvolvidas sobre o campo religioso mineiro no período colonial. É sob este olhar (olhar de um quase-forasteiro) que desenvolverei minhas observações.

O segundo esclarecimento não é menos importante. A expressão “Ciências da Religião” (*Religionswissenschaften*) será utilizada, aqui, de forma pouco ortodoxa. Diferentemente daqueles que consideram-nas unicamente um campo auxiliar da teologia, co-irmãs da fenomenologia religiosa ou exclusividade deste ou daquele grupo acadêmico ou instituição, antecipo que pela expressão terei em mente - tal como MESLIN (1973) - algo mais amplo. Trata-se não só daquilo que fora da Alemanha se convencionou chamar, um tanto ambigualmente, “História das Religiões” (HONKO, 1979; ELIADE & KITAGAWA, 1986), mas também, e talvez mais marcadamente, de toda uma tradição sociológica e antropológica de pesquisa do fenômeno religioso.

Isto posto, nossa questão fundamental se coloca: em que medida o estudo científico das religiões ilu-

mina nossa compreensão do homem mineiro colonial? Como preâmbulo de uma resposta possível, relembremos rapidamente a decisiva influência das Ciências da Religião para os fundadores da chamada “escola” dos Annales, bem como para alguns dos seus mais talentosos sucessores.

Veja por outra a comunidade de historiadores demonstra ser capaz de produzir consensos notáveis. Citarei apenas um nome que parece ter chegado a esta espécie de nirvana acadêmico-mercadológico: Jacob Burckhardt. Burckhardt não se notabilizou pelo estudo histórico de alguma religião específica, mas sim pelos seus livros sobre a civilização (*Kultur*) da Grécia antiga e da Itália renascentista. Isso tornaria estranha a referência que lhe faço. Contudo, há em sua perspectiva de trabalho algo que julgo útil ressaltar. Este algo - para dizê-lo sem meias-palavras - é a falta de ambição teórica.¹ Ele mesmo chegou a escrever na sua *História da Civilização Grega*, referindo-se aos historiadores, que

“somos ‘incientíficos’, e não temos método nenhum, pelo menos não temos o método dos outros” (citado por MOORE JR., 1972, p. 121).

Esta atitude continua menos incomum que se possa imaginar. Um historiador eminente, e que goza de grande prestígio no nosso meio historiográfico, demonstrou convicção semelhante numa conferência realizada em 1995 na Universidade Federal de Minas Gerais, na qual, provocado por uma pergunta da assistência, defendeu a idéia de que “ao historiador não cabe elaborar teorias mas sim trabalhar com os dados”.

1. Opinião semelhante tem aquele que é talvez o Gilberto Freyre espanhol: Julio Caro Baroja. Para Baroja os escritos de Burckhardt são fruto de uma refinada sensibilidade artística, “completamente voltada para a percepção de matizes e rupturas”, mas que, por outro lado, não revelam maior “preocupação metodológica” (BAROJA & TEMPRANO, 1985, p. 24).

Voracidade empírico-estatística e *feeling* investigatório. Seria de fato possível, a partir destas bases, a constituição de uma verdadeira “história problema”? De certo que não. As outras Ciências Humanas, nos seus “campos” particulares, sempre insistiram neste ponto. S. F. Nadel advertia, no seu derradeiro trabalho, que “nenhum antropólogo pensaria, hoje em dia, em argumentar a favor de uma observação feita ao acaso *ou de uma curiosidade não informada pela teoria*” (NADEL, 1987, p. 62). E o festejado Norbert Elias, em sua lúcida defesa da obra de Comte, ressaltou o quanto, para este último, era capital “a conjunção da síntese e da observação, *da teorização e do empirismo*” (ELIAS, 1991, p. 36).

Lucien Febvre e Marc Bloch sabiam-no bem. Alguns de seus principais livros, justamente aqueles que viriam a notabilizá-los como os precursores da “história das mentalidades”, estabeleceram um contato íntimo com métodos e conceitos das Ciências Sociais e, igualmente, das Ciências da Religião. *O problema da descrença no século XVI* e *Os reis taumaturgos* não são, antes de tudo, estudos de história religiosa? Notemos de passagem que, em seus anos de Estrasburgo, tanto Bloch quanto Febvre mantiveram relações com Gabriel Le Bras, o fundador da moderna sociologia do catolicismo na França (BORDÉ & MARTIN, 1983, p. 173). E conheciam bem as obras de Frazer e Lévy-Bruhl, assim como as que foram produzidas pelo grupo do *Année Sociologique* (no qual a importância dada ao fator religioso dispensa comentários), ainda que incorporassem cada um ao seu modo a contribuição destes autores.

Febvre era sem dúvida um espírito mais irrequieto. O inegável entusiasmo com que abraçou a “morfologia social” de inspiração durkheimiana, como fica tão patente no seu *La terre et l'évolution humaine* (FEBVRE, 1970), parece ter arrefecido com o passar dos anos. O que não se passaria com Bloch, a quem LE GOFF (1984a) e André BURGUIÈRE

(1993) consideram o verdadeiro fundador da antropologia histórica. A dimensão da sua dívida para com Durkheim pode ser percebida até mesmo na definição de história por ele elaborada. “Ciência dos homens no tempo”, escreve (BLOCH, s/d, p. 29). Paráfrase, inconsciente quem sabe, de uma passagem de Durkheim em que este último, ao referir-se ao objeto principal da sociologia de Comte, caracteriza-o como sendo “*le progrès de l'humanité dans le temps*” (DURKHEIM, 1993, p. 19). Enquanto Febvre dedicava-se à sua série de biografias históricas (Rabelais, Lutero, Margarida de Navarra), Bloch, “mais sociólogo” (BURGUIÈRE, 1993, p. 65), enfatizava a coletividade.²

As influências das Ciências da Religião são claríssimas na obra de Marc Bloch (razão pela qual lhe daremos mais atenção), e vêm principalmente de Lévy-Bruhl, Sir James Fraser e, claro, Durkheim. O primeiro legou-lhe a noção de “mentalidade primitiva”. Do segundo, assimilaria antes um tema - o da realeza sagrada (FRAZER, 1982). A influência do último foi decisiva, ainda que, paradoxalmente, algo difusa.

Pois se tratava de um tripé ilustre, mas pouco harmônico. Se algum reparo pode ser feito a um livro belíssimo como *Os reis taumaturgos*, este é certamente a assimilação pouco crítica que se faz do conceito de “mentalidade” tal como foi desenvolvido por Lévy-Bruhl. Lê-se ali:

“Sim, o milagre das escrófulas se aparenta incontestavelmente com todo um sistema psicológico que se pode qualificar de primitivo (...) [uma vez que está] *submerso no irracional*” (BLOCH, 1988, p. 58; grifo meu)

2. Não deixa de ser curioso que o Febvre das obras da maturidade, *mais pós-moderno*, ainda esteja para ser devidamente valorizado pelos antropólogos. A “crise dos paradigmas” e os dilemas de identidade (se ainda for lícita a utilização do termo) das Ciências Sociais afetam mais, por tabela, aos trabalhos de Bloch que os de seu amigo e colega.

Creio não cometer injustiça ao afirmar que Bloch demonstrou-se refratário às críticas que, desde muito cedo, se abateram sobre a hipótese do pensamento primitivo como eminentemente “pré-lógico” ou “místico”. Dois dos primeiros críticos, diga-se de passagem, foram exatamente DURKHEIM (1989 [1912], pp. 295-296) e Marcel Mauss. Este último, num texto de 1923 - mesmo ano da publicação de *Os reis taumaturgos* - afirmava:

“Lévy-Bruhl na minha opinião não foi suficientemente historiador. Em primeiro lugar, não levou esta história [das ‘mentalidades’] até as sociedades modernas. Não efetuou, portanto, a prova de uma diferença entre o espírito humano primitivo e o nosso” (MAUSS, 1981, p. 377)

Teria sido Bloch de alguma forma instigado pelas críticas de Durkheim e de Mauss? Uma tentativa de responder a esta questão fugiria aos objetivos deste artigo. Entretanto, e em seu desfavor, tudo o que posteriormente se escreveu a respeito só viria a confirmar a falência da hipótese da pré-logicidade da mentalidade primitiva. EVANS-PRITCHARD (1965, pp. 78-79), Paul VEYNE (1974, pp. 82-83), Maurice LEENHARDT (1987, pp. 88-98), e, entre nós, Waldemar VALENTE (1976, pp. 16-17), foram alguns dos que apontaram o beco-sem-saída em que se metera Lévy-Bruhl.

Ora, se o conceito de “mentalidade primitiva” há muito perdeu totalmente sua operacionalidade, resta-nos apenas “mentalidade”, ou antes, “mentalidades” - independente de estarmos nos referindo aos Azande, ao súdito medieval, ao homem barroco ou

ao indivíduo contemporâneo. Cada qual com sua especificidade, cada qual se equilibrando de modo único entre o “racional” e o “a-racional”, entre o pensamento que questiona e classifica e o simbólico-afetivo que inspira e confere energia.³

Como definir então o objeto da história das mentalidades? Roger CHARTIER (1990, p. 40) acertadamente observou que esta foi “mais exercida que teorizada”. Não há unidade de opinião a respeito. Robert Mandrou sugeriu que ela fosse uma história das “visões de mundo”. Michel Vovelle, a quem tal definição pareceu vaga, preferiu que entendêssemos pela expressão

“[o] estudo das mediações e da relação dialética entre, de um lado, as condições objetivas da vida dos homens e, de outro, a maneira como eles a narram e mesmo a vivem” (VOVELLE, 1987, p. 24)

Le Goff considera como objeto privilegiado desta nova modalidade de pesquisa o campo do pensamento coletivo, enquanto que BURGUIÈRE (1983, p. 345), no mesmo sentido mas com maior precisão, define a história das mentalidades como “a história das representações coletivas”. Notem que estes dois autores reencontram, sob o manto de uma categoria *fabriqué en France*, a mesma *Weltanschauung* que invocava Mandrou. Ou seja: o termo “mentalidades” passou a ser empregado pelos historiadores da terceira geração dos Annales pura e simplesmente como um sinônimo de “sistema de representações coletivas”. E, *voilà*, ei-nos de volta a Durkheim.

3. Daí a dificuldade de aceitar como válidas considerações que volta e meia se fazem a respeito de formas de religiosidade popular, tais como a *devotio*. Laura de Mello e Souza, ao historiar casos de devoções populares em Portugal, qualifica-os de “religiosidade delirante” (SOUZA, 1993, p. 117). Da mesma forma, a devoção aos beatos e pessoas “santas” no setecentos levou o an-

tropólogo Luis Mott a caracterizar, num texto que também não primou pelo espírito relativista, tais práticas de “religiosidade acrítrica e emocional”, “engodo” e “primitivismo acrítrico” (MOTT, 1994, pp. 46, 64). Trata-se de avaliações que, ironicamente, não diferiam substancialmente daquelas feitas pelas autoridades eclesiásticas e inquisitoriais da época.

Se este é de fato, como eu creio que seja, o escopo da história das mentalidades, uma primeira conclusão se coloca: esta há de ser, antes de tudo (embora não exclusivamente) história religiosa. Lembremo-nos que as análises de Durkheim sobre as representações coletivas culminam justamente n'As *formas elementares da vida religiosa*, sua obra máxima. Quando o historiador diz "mentalidade", inevitavelmente diz: religião. Que se vejam os trabalhos de Huizinga, Mandrou, Vovelle, Le Goff, Duby, Aron Gurevitch, Yves-Marie Bercé, Delumeau, Natalie Zemon Davis, Ginzburg, Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne e, em termos brasileiros, Laura de Mello e Souza, Ronaldo Vainfas, Mary Del Priore, Adalgisa Arantes Campos... todos eles envolvidos com o estudo da religião, geralmente em sua "versão" popular.

Um fato demonstra à perfeição o quanto as Ciências da Religião se tornaram importantes para a historiografia francesa contemporânea: a eleição em 1985 de Marc Augé para a presidência do principal reduto dos *Annales* - a Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (DOSSE, 1992, p. 172). Augé, antropólogo brilhante, se notabilizou pelos seus estudos devotados às representações mentais (ele prefere o termo "ideologia") e, em especial, às religiões africanas (AUGÉ, 1982).

Mas há mais. Um Chartier bebe, indiretamente, na mesma fonte. A noção de *representação*, postula ele, deve constituir-se na "pedra angular de uma abordagem a nível de história cultural" (CHARTIER, 1990, p. 23). A filiação, aqui, está mais ligada à obra de Pierre BOURDIEU (1992, 1994), já que, para o primeiro, as representações "são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam" (CHARTIER, 1990, p. 17). A análise do simbólico como instância inevitavelmente permeada por relações de poder, tal qual é feita por Bourdieu, assenta-se, em boa parte pelo menos, nos estudos de sociologia religiosa feitos por Max WEBER (1982, 1991).

Desatentos às possibilidades abertas por este diálogo, não temos nos demonstrado capazes de instaurá-lo, e, na prática, nosso *habitus* historiográfico tem estado mais próximo de um Burckhardt que dos *Annales*. Estamos ainda à espera daquilo que LE GOFF (1995, p. 69) chamou de "conversão radical" da história religiosa brasileira.

Obstáculos se interpõem, aqui e ali, entre a retórica e a prática efetiva.

A interdisciplinaridade continua muito mais exaltada que praticada. Nos cursos de história quase não se lêem sociólogos e antropólogos. Sem que seja preciso ir muito longe na argumentação, basta dizer que Durkheim continua um ilustre desconhecido. Gilberto Freyre só agora começa a ser devidamente "reabilitado" (costuma-se citar Norbert Elias como uma das grandes referências da história antropológica, muito embora *Casa Grande & Senzala* seja um livro anterior e, no meu entender, bastante superior a *O processo civilizatório*). A "terceira geração" dos *Annales* também não parece tê-lo lido. Quase ninguém parece se lembrar que os prefácios às edições francesa e italiana do livro de Freyre foram escritos, respectivamente, por Lucien Febvre e Fernand Braudel.

A história religiosa tradicional, eminentemente institucionalista, continua não despertando maior interesse fora dos *circuli ecclesiastici*. Todavia, este afastamento acentuou-se a tal ponto que mesmo grupos como a CEHILA, que, dentro das Igrejas, se esforçam por renovar a historiografia eclesiástica (BEOZZO, 1986; HOORNAERT, 1995), permanecem um tanto ilhados.

Relacionado a este aspecto, nunca é demais lembrar que a grande influência do marxismo nas décadas passadas deixou cristalizado o lugar comum segundo o qual o chamado "nível superestrutural" é mero reflexo das relações de produção e do "nível de desenvolvimento das forças produtivas". O que significava, quase sempre, relegar a religião a um

segundo plano. Nem mesmo os escritos de um CASTORIADIS (1982), que reconhecem plenamente na religião uma esfera *instituinte* da vida social, parecem ter sido suficientes para amenizar tal distorção. As editoras, refletindo este clima (e fiéis à lógica do mercado) não tornaram acessíveis obras de autores fundamentais que não rezavam pela cartilha marxista: Gerardus van der Leeuw, Ernst Troeltch, Thomas Luckmann, Émile Poulat, Julio Caro Baroja, Georges Dumézil, Marc Augé e Marcel Gauchet são apenas alguns dos que esperam traduções.

Em que este quadro afeta negativamente a produção historiográfica? No geral, possibilitando a apresentação de análises de qualidade discutível, quando não transbordantes daquilo que FEBVRE (1968, p. 15) chamava “o pecado dos pecados”: o anacronismo. Para tentar demonstrar como isso ocorre, selecionei três temas: (1) o “papel” das irmandades leigas e das festas, (2) o suposto “exteriorismo” da religiosidade barroca, (3) a questão do sincretismo religioso e o perfil do catolicismo mineiro.

1. Qualquer iniciativa de se estudar as irmandades no período colonial seria incompleta sem passar pelo famoso livro de Caio César Boschi, *Os leigos e o poder*. Trata-se de um belo trabalho historiográfico, bem conhecido de todos nós. Porém, receio que uma das suas hipóteses principais (senão a principal) deveria ser examinada de forma mais crítica. O que advoga Boschi? Que as irmandades leigas constituíram-se num instrumento metropolitano de manutenção da ordem político-social nas Minas do século XVIII:

“Como neutralizar as revoltas causadas pelo fisco e pela presença ostensiva das tropas? Como minimizar as tensões sociais que desequilibravam o cotidiano e o próprio sistema colonial? (...) Para o caso em tela, a coroa encontrou nas irmandades parte da resposta a tais perplexidades” (BOSCHI, 1986, pp. 104-105)

Por meio do apoio financeiro que prestava às irmandades, e do caráter assistencialista das mesmas operaria-se uma espécie de amortecimento das tensões sociais. A religião mineira encarnada nas confrarias leigas, conclui Boschi, não foi fator de contestação do Antigo Regime.

Tratar-se-ia de inverter a ordem do raciocínio e perguntar: por que elas haveriam de sê-lo? Em Portugal as irmandades tinham um papel semelhante ao que desempenharam aqui, isto é, *eram organizações de caráter eminentemente religioso/mutualista*. O eminente historiador português José Mattoso nos fornece um dado fundamental, ao mostrar que muitas das irmandades lusas traduziam

“a necessidade que o homem medieval tem de se sentir enquadrado em estruturas de apoio mútuo, quando o desenraizamento não lhe permite recorrer à parentela, e se coloca sob a proteção da Igreja e de um santo para obter a benevolência dos poderes sagrados” (MATTOSO, 1988, p. 409)

Na metrópole, onde os *concelhos* (estruturas comunitárias baseadas no parentesco) exerciam este papel “assistencial”, colocava-se como alternativa para quem não fizesse parte dos mesmos a reunião em confrarias. Ora, como em Minas parte significativa da população era composta de portugueses desenraizados, é natural que tais associações tenham se difundido tanto. Outro dado importante, mas comumente ignorado: as confrarias já existiam entre os povos africanos.⁴

Na Minas Colonial, como em todo lugar, as irmandades eram antes de mais nada agrupamentos de caráter religioso (LE BRAS, 1956; WACH, 1990;

4. É verdade que a maior parte delas se desenvolveu nas regiões islamizadas, como o Sudão e o norte-nordeste africano (RODRIGUES, 1990). Ainda assim, a difusão por meio de migrações e contatos inter-culturais tornava possível a presença deste traço de cultura entre os grupos vindos para o Brasil.

WEBER, 1991) - portanto, e simultaneamente, vínculos de coesão social. Aliás, NIETZSCHE (1976, p. 263) traduziu esta realidade de forma primorosa, quando arriscou: “para um homem pio não existe ainda solidão”.

Sendo ambas as coisas (expressão de uma crença e ao mesmo tempo de uma necessidade social), a atitude *predominante* das irmandades em relação ao “mundo” só poderia ser de resignação. Afinal, como nos diz VAN DER LEEUW (1970, p. 544), “o caminho da fé não é outro senão o da obediência”. Aos olhos do historiador - sempre tão atento à irrupção do “novo” - tal sentença pode parecer demasiado rígida, mas é São Paulo quem diz: “é preciso submeter-se, não só por medo do castigo, mas também por dever de consciência” (Rm 13, 5). Na obra-síntese da “devotio moderna”, a *Imitação de Cristo*, lê-se mais: “Grande coisa é viver em obediência, sujeito a um superior, e não ter vontade própria. Muito mais seguro é obedecer que mandar” (I, IX). Os leitores do *Alcorão* e de Confúcio não estarão menos sensíveis à importância capital de valores como a submissão e o respeito às autoridades instituídas. Adverte o primeiro: “E quem seguir outra religião senão a da submissão não será por Ele aceito e, no Além, estará entre os derrotados” (3: 85). Ensina o segundo: “A virtude do príncipe é como o vento e a do povo, como a erva. Ao sopro do vento a erva sempre se inclina” (Analectos XII, 18).

Mas voltemos às irmandades. Disputando entre si a construção de igrejas cada vez mais suntuosas, garantindo aos associados algum tipo de auxílio, sustentando economicamente sacerdotes cujo apetite financeiro (ao que parece) raras vezes foi sobrepujado pela fé, supervisionando a “conduta cristã dos confrades” (WECKMANN, 1993, p. 183), elas eram a expressão mais autêntica e visível de boa parte dos grupos (étnicos uns, econômicos outros) que compunham a sociedade. Não resta dúvida que eram um pólo de poder. Mas um poder que muito raramente

teria exorbitado o campo especificamente religioso/mutualista. Poderíamos concluir, seguindo Pierre Sanchis na sua análise das confrarias portuguesas, que participar das mesmas

“equivale a situar-se no coração simbólico do grupo, ao mesmo tempo em que no centro desta religião que a comunidade segrega e que a exprime na sua unidade transgeracional, muito mais do que assumir um papel na organização paraeclesiástica [ou paraestatal], prolongamento e apoio da ação do clero [ou da Coroa]” (SANCHIS, 1992, pp. 132-133)

O mesmo vale para as confrarias negras. Segundo Boschi, elas “não resultavam em conscientização de classes”, pois, continua, “despersonalizavam” as pessoas:

“As irmandades acabaram se tornando uma forma de *manifestação adesista, passiva e conformista* das classes inferiores, onde (...) *inexistiu uma consciência política*” (BOSCHI, 1986, p. 156; grifos meus)

O raciocínio parece extremado porque, como já se disse, elas tinham um caráter eminentemente religioso. Todavia, é preciso concordar com LE BRAS (1956, p. 432) quando este observa que este fim essencial “não é imutável e é muito raramente exclusivo”. Participar numa confraria era a única forma legitimamente aceita de associação entre os negros na sociedade colonial. No caso específico da população cativa elas eram, de certa forma, brechas no sistema escravocrata. Em Portugal chegaram a conceder aos seus membros o privilégio de não serem vendidos no mercado ultramarino (BOXER, 1967, p. 142). Algumas vezes, como observa o próprio BOSCHI (1986, p. 26), bancou-se até a alforria de confrades.

Um episódio excepcionalmente ilustrativo a este respeito é a viagem do negro Pascoal Dias a Roma, em 1686, representando todas as irmandades de pretos de Salvador, com o objetivo de denunciar ao papa em pessoa

“o miserável estado de coisas que reina entre os negros cristãos desta e de todas as cidades deste Reino da América, e os grandes trabalhos a que são submetidos, eles que são filhos da Igreja” (citado por RUBERT, 1992, p. 238)

Em Minas houve casos parecidos. Lázaro da SILVA (1995) mostrou como as irmandades de Santa Ifigênia de Ouro Preto e N. S. do Rosário das Mercês de Catas Altas, reiteradas vezes externaram seu “inconformismo” em relação à situação de vida dos confrades e à discriminação que sofriam por parte dos vigários, ainda que isso se fizesse através dos canais institucionais. Os membros da irmandade de Catas Altas chegam a enviar uma carta a D. Maria I na qual, depois de relatarem (como Pascoal Dias) seus sofrimentos no plano temporal, vão além, e afirmam que estas provações

“de tal sorte os têm feito desprezíveis que ainda no exercício da mesma Religião vivem como separados daquela boa harmonia e união com que a Santa Igreja e o mesmo Deus e Senhor Nosso manda que todos os católicos se amem com caridade e nisto é que assenta amor do próximo” (citado por SILVA, 1995, p. 73)

A religião deveria ser, indagavam eles com perspicácia, o espaço dentro do qual a igualdade fundamental de todos os homens poderia ser vivida e, mais importante, um lastro ético a impregnar as relações sociais de forma a reduzir o nível de violência que, em grande medida, as caracterizava. Mas mesmo esta “brecha” revelava-se contaminada pela lógica interna do escravismo colonial. Pois a participação nas confrarias impunha também (pelo menos parece ter sido este o caso de Minas) o preço de um maior enquadramento nos termos da religião católica. E, portanto, progressivo - não raro definitivo - abandono das tradições religiosas africanas.

Boschi cai no anacronismo quando procura nas irmandades de negros algo que, muito provavelmente, elas não estavam em condições fornecer: contes-

tação, um “projeto político” de “libertação”, por elementar que fosse. O que significa ignorar o quanto a religião induz, quase sempre, a uma despossessão face à realidade do mundo (FEUERBACH, 1988). Mesmo assim, é preciso reconhecer que tal despossessão não tem como ser absoluta. Notemos que as irmandades de negros eram antes agrupamentos ético-religiosos que entidades “de classe”. Daí porque *a partir do plano religioso* (diria mesmo: *principalmente a partir dele*) podiam exercer uma certa liberdade de questionamento. Se é certo que não havia ativismo, seria inadequado, após os exemplos citados, falar em pura e simples passividade.

A despeito de tais problemas, a interpretação de Boschi deitou raízes. Um João José Reis dirá, a respeito da Bahia, que “as irmandades tinham a função implícita de representar socialmente, se não politicamente, os diversos grupos sociais e ocupacionais” (REIS, 1991, p. 53). O raciocínio é claro: o religioso aparece como epifenômeno ou mero veículo do político. Num texto em que discutiu a fragilidade de tais análises, H. L. Seneviratne argumentou que, nas sociedades tradicionais,

“a política não existia como uma esfera autônoma da ideologia, mas estava contida dentro dela como um componente integral. Ver isto como ‘legitimação religiosa do poder’ é impor os modos de pensamento de nosso tempo à mentalidade de uma outra era” (SENEVIRATNE, 1985, p. 36)

Seneviratne usa o termo “ideologia” num sentido preciso: trata-se do universo simbólico de uma cultura. O qual era regido na sociedade colonial brasileira, em primeiro lugar, pelo catolicismo. Com toda justiça, invocaríamos as palavras de Lucien Febvre: na colônia, como na França do século XVI, a religião era “o ar mesmo que se respirava” (FEBVRE, 1968, p. 308). Em outros termos, não se trata de entender a religião a partir da “política” (como se fez em grande parte até agora), mas sim a “política” a partir da religião.

A mesma atitude tem se repetido na análise das festas. Para os historiadores de alguma forma influenciados pelo marxismo, seguiu-se em geral a tendência de considerar as festas um momento de internalização de mecanismos de controle social e/ou alienação. Mary Del Priore, por exemplo, considera-as um “exutório para suportar as árduas condições de vida das classes subalternas da colônia” (DEL PRIORE, 1994, p. 90). Costuma-se ver nas grandes comemorações barrocas um todo concebido e imposto pelas elites sobre a massa que, passiva, tudo acata (já que festeja). Não se compreende em que grau a cultura e o catolicismo barroco são, nas Minas principalmente, produto e expressão de uma cultura que vem “de baixo”, ou, melhor dizendo, de todos os lados. Ainda que o Estado e, em menor medida, a instituição eclesiástica se façam presentes, a festa é, fundamentalmente, uma irrupção do inconsciente coletivo, do desejo sempre premente de socialização intensa, da necessidade de “criação de uma totalidade transparente de relações” (VALERI, 1994, p. 411).

Se são os leigos, através das irmandades, os principais organizadores das mesmas, se a hierarquia

demonstra nelas tão débil presença, só podemos concluir que a efusão barroca mineira é, antes de mais nada, *efusão popular*. Houve, é verdade, como mostrou Cecília FIGUEIREDO (1995), um número significativo de festas promovidas pelo poder público - o que, contudo, não nos autoriza a concordar com sua distinção, inspirada em Bakhtin (1993), entre festas “oficiais” e “essencialmente religiosas”. Entre outras razões, pelo simples fato de que os elementos constitutivos da festa barroca (adornos nas ruas e casas, danças, procissões, carros alegóricos, encenações teatrais, cavalhadas, espetáculos pirotécnicos) são *os mesmos* tanto numa quanto noutra. Numa palavra: as festas eram *sempre* “religiosas”.⁵

2. Esta discussão nos leva ao segundo dos cânones ao qual aludíamos: o suposto “exteriorismo” do catolicismo mineiro colonial. Quanto a este ponto, é curioso notar que a historiografia universitária leiga aderiu passivamente a uma noção cara a pesquisadores de linha marcadamente confessional.

Em fins dos anos 60 houve quem defendesse a tese, ainda hoje inexplicavelmente aceita, de que no catolicismo mineiro “a forma supera o conteúdo” (COMBLIM, 1968, p. 60). Convencionou-se

5. Esta afirmativa, aparentemente tão sumária quanto desatenta em relação à polaridade sagrado/profano, tem sua razão de ser. O poder político, como mostrava Durkheim, se cerca de uma aura de sacralidade. LÉVI-STRAUSS (1973, p. 241) dirá mesmo: “Nada se assemelha mais ao pensamento mítico [religioso] que a ideologia política”. Para uma discussão sobre as semelhanças estruturais entre religião e política, ver DA MATA (1996a, 1996b). Quanto ao sentido da festa, ressalte-se o quanto a historiografia tem estado desatenta em relação às várias interpretações existentes. Para Caillois, a festa constitui “o período sagrado da vida social”, e rege o paroxismo desta última (CAILLOIS, 1988, pp. 98 e 122). Girard atribui-lhe o papel de “reproduzir os efeitos benéficos da unanimidade violenta” que torna possível o social (GIRARD, 1990, p. 152). Maffesoli considera a festa uma manifestação privilegiada da “pulsão da Unidade” (MAFFESOLI, 1984, pp. 29 e 45-47), enquanto que

Edmund Leach a tem como um “rito de inversão de papel” responsável, entre outras coisas, pela ordenação social do tempo (LEACH, 1974, pp. 207-209). Penso que a afirmativa de Bakhtin de que a comemoração oficial “traía a verdadeira natureza da festa” não se sustenta. Aquela promoveria a alienação; esta, a descoberta da “força invencível e o triunfo eterno do novo” (BAKHTIN, 1993, pp. 8 e 239). A experiência demonstra que a análise mais apropriada nunca está nos extremos, e aqui não seria diferente: o fim da festa assinala um retorno consensual ao *statu quo* e, num outro registro, a força da “servidão voluntária” da qual falava La Boétie. Por outro lado, a hipótese da instrumentalização política da festa, embora não seja de todo descartável, apresenta sérias limitações. Em especial, quando se trata de sociedades “primitivas” ou “tradicionais”: sendo a festa, enquanto fenômeno histórico, anterior ao advento do Estado, é forçoso admitir que ela *prescinde do poder político* para existir.

ver nas festas, procissões e mesmo nas irmandades a expressão de uma “religião de vaidade” (LOPES, 1985, p. 58). Um catolicismo onde “a estética está acima da ética” (SÜSS, 1979, p. 91); onde “a explicitação exterior da fé tornava-se mais importante do que a própria vivência religiosa” (AZZI, 1987, p. 49).

É essencial que percebamos o quão reducionistas são as interpretações destes autores. Por não terem se afastado, consciente ou inconscientemente, de suas próprias concepções e valores religiosos, não foram capazes de compreender expressões culturais distintas, tomando as mais ricas (ou tão ricas) de formas e significados por meras “exterioridades”. Um mescla, enfim, de anacronismo e etnocentrismo. Porque falar em “exterioridade” - termo até hoje fartamente empregado na literatura - *seria o mesmo que advogar a existência de signos sem significados!* Em estudo clássico, VAN DER LEEUW (1970, p. 451) já insistia, a este respeito, que “o exterior é sempre simultaneamente o interior; e reciprocamente”. E Claude Lévi-Strauss, quase que nos mesmos termos, afirma:

“É impossível dissociar a forma do conteúdo. A forma não é exterior, mas sim interior (...). O sentido não se decreta, ele não existe em parte nenhuma, se não estiver em todos os lados” (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 116)

Mesmo autores atuais, sensíveis à análise simbólica, como Adalgisa Arantes Campos, repetem o velho refrão e insistem na suposta “mentalidade fortemente exteriorista” da Minas Colonial (CAMPOS, 1987, p. 21). Insistamos mais uma vez: a forma assumida por uma dada ação social, por um dado ritual, dependerá das configurações culturais específicas da sociedade que se analisa. A tese da “exterioridade” (vale dizer, absurdamente: da *ausência* ou *escassez de sentido*) revela o pouco empenho que temos tido em decifrar os significados que se escondem sob os intrincados signos da civilização barroca.

Um indício me parece precioso. Em sua tese de doutorado, a mesma Adalgisa Campos demonstrou como a comunhão diária era rara no século XVIII mineiro, e que a mesma só ocorria “por ocasião da Quaresma” (CAMPOS, 1994, pp. 261-262). Em face deste e de outros aspectos, aos observadores do século XIX, como Saint-Hilaire, impregnados do espírito da Contra-reforma, só coube uma conclusão. A de que a “pompa” e o ritualismo esconderiam, na verdade, uma “religiosidade bastante duvidosa” (VASCONCELOS, 1968/1969, p. 95).

Praticamente duzentos anos depois, em junho de 1967, num encontro do clero belo-horizontino, um leigo daria este valiosíssimo testemunho:

“Reza-se alto com o celebrante, ouve-se em silêncio o que ele diz, mas nem a metade dos presentes comunga (...). Existe o ‘tabu da comunhão’ (...). Não se comunga por escrúpulos, ‘pecados mortais’, medo do inferno, do castigo de Deus - ou por respeito humano - só comunga quem é ‘beato’ e puritano”⁶

À luz de relatos como este, por que não ver no *tabu da comunhão* (a expressão já diz o bastante) não uma subvalorização da eucaristia no Setecentos mas sim a sua hipervalorização? E, portanto, não uma mera “religião de vaidade”, mas, antes, um excesso de zelo e de respeito pelo sagrado?

Que este enorme contingente de símbolos, que este gosto pelo “cerimonialismo” e pela pompa estejam presentes nas mais diversas manifestações do corpo social (da festa religiosa à “política”, dos funerais aos hábitos mais simples do cotidiano), é extremamente revelador do quanto a cosmovisão barroca se dá a ler em cada uma delas. O quanto escapa, ou antes, o quanto supera em muito a possibilidade de instrumentalização tal como tem sido “explicada” até o presente momento. Uma primeira

6. Arquivo da Cúria Metropolitana de Belo Horizonte, caixa 244, pasta “1967”.

conclusão seria ver na civilização barroca mineira um caso por todos os motivos muito próximo ao de outras sociedades tradicionais, como a Bali do século XIX, onde, diz GEERTZ (1991, p. 25), “o poder servia a pompa e não o contrário”. Ou ainda a Europa moderna, na qual a figura do soberano tinha de se cercar de pompa devido àquilo que Y-M. BERCÉ (1994, p. 56) chamou de “dever de espetáculo”. No que foi, convém acrescentar, fiel ao legado do medieval. Pois a sociedade medieval - diz LE GOFF (1984b, p. 120) - “é, nos seus comportamentos e nas suas atitudes, uma sociedade da aparência”. Um lamento de Confúcio nos atesta a presença do mesmo fenômeno na China: “Ainda não encontrei um homem que ame a virtude tanto quanto a ostentação exterior” (Analectos IX, 17). Comprova-o um relato do jesuíta francês Louis Le Comte, datado do século XVIII:

“Os chineses necessitam de algo que impressione aos sentidos. Os ornamentos magníficos, o canto, as procissões, o soar dos sinos e dos instrumentos, as cerimônias da Igreja, tudo isto é de seu agrado e os atrai ao culto divino” (citado por GERNET, 1989, p. 112)⁷

Teremos chegado aqui a um dos pontos cruciais de nossa discussão. Em face dos exemplos dados acima poderíamos nos perguntar se aos olhos do estudioso contemporâneo, mentalmente inserido nos quadros de uma sociedade individualista - “interiorista”! - a intensa valorização do signo visual, típica de inúmeras sociedades passadas, não pareceria (por uma espécie de ilusão de ótica trans-cultural muito mais comum do que se imagina) aparentemente des-

7. Mestre que foi de toda uma geração de sinólogos franceses, Marcel Granet observou que esta característica parece ter sido levada ao seu limite na China, onde o “formalismo ritual” adquirira importância capital, enquanto que a dimensão propriamente dogmática era virtualmente inexistente (GRANET, 1989).

medido. Quando seríamos nós também, se avaliados a partir do ponto de vista oposto, excessivamente “interioristas”...

Herança do ascetismo protestante e/ou da lógica tridentina? A genealogia desta passagem, *deste quase esmagamento da força simbólica da aparência*, é de fato o que nós deveríamos perseguir. Michel Maffesoli, que abordou esta questão num livro tão conciso quanto admirável, nos ajuda a perceber o quanto a idéia de que o homem barroco era exteriorista revela, antes, uma “perspectiva purista” do historiador. Revela o “fantasma da autenticidade” que o persegue e a “visão rousseauísta do mundo social” - a *moral*, enfim - que filtra sua visão do presente e (agora de forma indevida, na medida em que gera o anacronismo) do passado. Vale a citação:

“As partículas elementares constitutivas da matéria social (...) formam configurações particulares que podem ser harmoniosas ou absolutamente aberrantes, mas elas não obedecem a nenhuma lei, salvo aquela da sua dinâmica própria, é essa dança nietzscheana que proporciona o mais belo e o pior, é essa dança que proíbe a explicação causal e impede a imposição planificadora do controle social, da mesma maneira que proíbe o julgamento moral num ou noutro sentido” (MAFFESOLI, 1984, p. 117)

3. E o sincretismo religioso? Não resta dúvida de que no Brasil Colônia, como demonstrou Roger BASTIDE (1989), houve tanto cristianização dos negros quanto africanização do catolicismo. Entretanto, parece-nos haver algo de demasiado otimista na tese, há muito defendida por Gilberto Freyre, segundo a qual “a religião tornou-se o ponto de encontro e de confraternização entre as duas culturas, a do senhor e a do negro; e nunca uma intransponível ou dura barreira” (FREYRE, 1995, p. 356).

Não há como ignorar que o nível de “africanização” do catolicismo mineiro foi significativamente menor que o verificado no Rio de Janeiro ou em estados do norte-nordeste. Nas Minas, a balança das trocas entre a cultura religiosa cristã e africana pen-

deu francamente em favor da primeira. O catolicismo mineiro manteve, seguramente, uma tendência bem menos sincrética, não tão “acolhedora” e “tolerante” como sugerem Bastide e, em especial, Laura de Mello e SOUZA (1987). Esta última, em que pese o pioneirismo de seu *O Diabo e a terra de Santa Cruz*, utiliza a noção de sincretismo de forma pouco sistemática.

Há outros exemplos. Um Lázaro da Silva chegará a afirmar que entende como sincrético “um mesmo dado dotado de dupla significação: um sentido para o católico e outro para uma dada religião negra” (SILVA, 1995, p. 74). O problema aqui é de natureza conceitual: como visualizar razoavelmente bem determinado problema se nossa reflexão a respeito permanece assentada, não raro, no senso comum? Quanto ao uso da noção de sincretismo pelos nossos historiadores, poderíamos sem dúvida invocar as palavras de Durkheim:

“Nós as usamos [as palavras] correntemente e com segurança como se elas correspondessem a coisas bem conhecidas e definidas, embora elas não revelem em nós senão noções confusas, misturas indistintas de impressões vagas, de pré-conceitos e paixões” (DURKHEIM, 1993, pp. 22-23)

Esta “asistematicidade” se faz sentir no supracitado livro de Laura de Mello e Souza. Ela afirma, corroborando tese antiga, que o congado (exemplo de “sincretismo”) era tolerado por servir ao “controle social e ideológico” dos negros (SOUZA, 1987, p. 93). Adiante, em sentido oposto, escreve que “para a cultura clerical, e para certos segmentos das elites, o sincretismo era demoníaco, e como tal deveria ser combatido” (SOUZA, 1987, p. 144). Estamos, pois, diante de um paradoxo: o congado era instrumento de dominação (era útil) ou objeto de demonização (deveria ser extirpado)? Pode-se mesmo aven-

tar a hipótese de que, conforme o caso, ele pudesse ser uma coisa e outra.⁸ Mas isso exigiria também que Mello e Souza explorasse ambas as possibilidades, demonstrando - através dos documentos - em que circunstâncias se concretizava socialmente uma ou outra forma de relação das elites coloniais com o sincretismo. Todavia, isso não é feito - e o paradoxo persiste. No que diz respeito ao congado, mais sensato seria considerá-lo nos termos de Marlyse Mayer, para quem ele é, na verdade, uma “grande festa negra de sujeição cristã”, uma “dança de explícita devoção cristã” (MAYER, 1993, p. 161 e 163).

Mas a tese mais questionável do livro de Mello e Souza é a de que foi nas Minas “que melhor se preservou o complexo cultural africano” (SOUZA, 1987, p. 210). Apoiando-se em Bastide, atribui ao maior nível de urbanização tal fato, aparentemente visível na “generalização” do *calundu*, nome antigo de cultos religiosos africanos. Reconhece, por outro lado, que as referências a respeito são “vagas e imprecisas”, que “não é muito clara a distinção do ritual” (SOUZA, 1987, p. 265). É normal que assim seja, pois no clima de intensa repressão religiosa sob o qual viviam, os africanos e seus descendentes fizeram o possível para sublimar eventuais sobrevivências de ritos e crenças. Contudo esta diversidade esconderia também outra coisa: sob o termo *calundu* podem ter se encoberto uma infinidade de práticas religiosas distintas, desconexas umas em relação às outras - mesmo embrionárias - e em todo caso precocemente desarticuladas seja pela repressão, seja pela aculturação “espontânea”, seja pelo refluxo populacional da segunda metade do século XVIII, ou ainda pela interação dos três fatores. Se os *calundus* puderam representar em algum momento a possibilidade de formação de uma sub-cultura religiosa eminentemente sincrética em Minas, o mais provável é que sua gestação tenha sido abortada não só pelos fatores acima mas também pelas características pró-

8. É a Pierre Sanchis que devo esta observação.

prias do catolicismo mineiro. Caso contrário teria sido Minas, e não a Bahia - como reconhece a autora - a “terra do candomblé” (SOUZA, 1987, p. 269).

Há, como se pode notar por toda a parte, uma tendência bastante difundida pela historiografia em generalizar, para Minas (ou, mais precisamente, para uma determinada *área cultural* de Minas), um fenômeno que certamente não teve aí a dimensão que adquiriu em outras regiões do país. A dificuldade começa, como vimos mais acima, na própria definição do que é sincretismo. Esse “contágio cultural”, segundo Massimo Canevacci, “diz respeito àqueles trânsitos entre elementos culturais nativos e alheios que levam a modificações, justaposições e reinterpretções” (CANEVACCI, 1996, p. 22). Para Pierre Sanchis, que também vem abordando o tema em diversos e esclarecedores artigos, o sincretismo é um processo polimorfo que implica numa tendência para a construção ou percepção de “homologias de relações” entre universos culturais distintos. E, não menos importante: tal processo “não funciona senão num sentido pré-orientado e/ou pré-constrangido por relações de poder” (SANCHIS, 1994, pp. 5-6). Sua advertência de que o catolicismo mineiro demonstrou ser “menos polimorfo” (SANCHIS, 1993, pp. 1-2, 11) - menos sincrético, portanto - ainda não tem sido levada suficientemente a sério.

Uma tese de doutorado defendida recentemente, por exemplo, chega a advogar que o clero mineiro “acabou por admitir o sincretismo” (FADEL, 1994, p. 5). Num artigo igualmente recente, em que trabalha com testamentos de negros de forma a encontrar neles algum resíduo de mentalidade/religiosidade africana, Eduardo França Paiva também repercute as generalizações da literatura sobre o sincretismo em Minas. Mas acaba comprovando o contrário do que tinha em mente, ao admitir que em tais documentos “quase nunca eram registradas (...) representações sincréticas” (PAIVA, 1995, p. 85).

O que não é difícil de entender. Os testamentos são um tipo de testemunho muito mais apto a comprovar exatamente o contrário, ou seja, o surpreendente nível de aculturação religiosa dos negros em Minas. Quando se trabalha com testamentos de africanos, crioulos ou libertos não se deve perder de vista o fato - essencial! - de que a existência de tais documentos, *por si só*, demonstra o quanto seus autores já estavam afastados de suas representações mentais “de origem”, por assim dizer. Fato essencial, pois a preocupação com a “salvação” no além é tipicamente cristã, e inexistente entre as religiões politeístas de origem dos escravos. Robert LOWIE (1936, pp. 333-334) e Marc AUGÉ (1982, pp. 72-76) demonstram-no. Augé chega inclusive a estabelecer três distinções entre politeísmo e cristianismo: no primeiro (a) *não há idéia de pecado*, (b) estar ‘forte’ é estar sob a proteção dos deuses, e (c) *não há idéia de transcendência*.

Penso que a grande influência do Portugal setentrional sobre o tipo de religiosidade que se formava na *área cultural* das Minas⁹ implicavam um catolicismo que, no rastro daquele vindo da metrópole nos séculos XVII e XVIII, pretendia se impor “como totalidade única e absoluta, não abrindo espaço para qualquer outra expressão religiosa alternativa” (AZZI, 1987, p. 72). O que parece patente é que este catolicismo imprimiu sua marca de forma duradoura, aliás em consonância com uma atitude assaz frequente no cristianismo: a sua “tendência à intolerância” (BENZ, 1995, p. 201).

Os politeísmos africanos, já combatidos no seu próprio continente de origem, depararam-se com um ambiente extremamente hostil em Minas. De modo que a liberdade desfrutada pelos católicos leigos mineiros não se estendeu, nem de longe, aos negros.

9. Para um contraponto demográfico bastante revelador, ver o excelente artigo de Donald RAMOS (1993).

Se para os primeiros era debilíssima a mediação da hierarquia eclesiástica, para os últimos quase não havia como escapar às rédeas de uma dominação religiosa cujo óbvio reverso era a dominação social. O que nos força a concordar com Augé, quando este escreve: “não há dúvida de que o que a antropologia cultural designa por ‘contato’ não é senão uma extraordinária prova de força” (AUGÉ, 1994, p. 237).

A demonização do paganismo, tão patente na obra de um Nuno Marques Pereira, foi a tônica. A propósito, um exame atento desta tendência (estrutura?) nos levaria ao século XIII português, quando se verificou um evidente recrudescimento da intolerância religiosa. O acirramento do medo e da hostilidade, concomitantes à intensificação do esforço de *Reconquista* e à formação do aparelho de Estado, deu origem à criação de guetos para os judeus entre 1400 e 1402. Em 1497, D. Manuel I ordena sua conversão forçada; e em 1506 Lisboa assiste a um massacre de *conversos* (RUCQUOI, 1993, pp. 376-379). A busca das origens históricas da intolerância cristã certamente nos levaria ainda mais longe, como demonstra o polêmico trabalho de Karlheinz DESCHNER (1990). Curiosamente, teria sido justamente esta intolerância religiosa um dos grandes responsáveis pela não penetração do cristianismo (via missionários portugueses e espanhóis) no Japão e na China, onde a predominância do budismo, xintoísmo, taoísmo e confucionismo deu origem a culturas - estas sim - muito mais “permeáveis”, ao mesmo tempo que particularmente avessas a sistemas culturais ou religiões fechadas na sua pretensão de deter a única verdade salvífica, como é o catolicismo. Não há nada nas grandes religiões asiáticas que lembre o axioma tridentino *extra ecclesiam nulla salus*.

As peculiaridades geográficas e os interesses metropolitanos atuavam ambos no sentido de gerar um semi-isolamento que acentuava a cristalização dos traços básicos de uma visão de mundo pouco

afeita à alteridade. O que ajudaria a entender tanto a extirpação da presença social e cultural indígena quanto a esmagadora derrota infligida aos deuses africanos nas Minas.

Tratamos aqui, ainda que de forma menos minuciosa do que seria desejável, de recolocar a proposta feita há tempos por Bloch: a maioria da história só se atinge quando ela se aproxima e se *confunde* com as demais ciências sociais. Esta maioria ainda está por ser atingida pela historiografia da vida religiosa (ou mental, como quem) da Minas Colonial. Desconhecer a contribuição das Ciências da Religião só tem servido para postergar ainda mais a formação de uma nova geração de historiadores que, ao invés de reproduzir lugares comuns *ad infinitum*, demonstre ser capaz de repensar criticamente hipóteses nem sempre bem trabalhadas.

No fundo, precisamos nos tornar mais científicos. Espero que a palavra “ciência” não cause celeuma, em especial naqueles sempre pré-dispostos a ver na sua utilização a tentativa de trazer, do além túmulo, o velho fantasma iluminista/positivista. Ciência num sentido muito claro: estudo crítico, análise sistemática. Um eterno lapidar do conhecimento. O que demandaria também a volta a uma prática pouquíssimo difundida entre nós - a utilização do método comparativo. Não que ele deva tornar-se a pedra de toque epistemológica do labor historiográfico, como alguns inadvertidamente acreditaram. Como bem colocou GINZBURG (1991, pp. 156-157), o historiador, a despeito de seu (suposto) empenho em comparar, não consegue se desligar de estratégias e códigos “intrinsecamente individualizantes”. Mas, creio ser justo insistir, somente por meio do contato e de um esforço de compreensão de outras realidades religiosas e culturais, de experiências civilizacionais muito distintas da nossa, nos tornaremos um pouco mais aptos a adquirir um olhar penetrante em direção a nós mesmos. Buscar, enfim,

aquela maioria e aquela *utopia de objetividade* que sempre moveu Max Weber.

A questão da cientificidade *da e na* história nem sempre esteve no centro das preocupações daqueles que se encarregam de escrevê-la. Isso, de certa forma, a isentou da profunda crise que se abate atualmente sobre ramos afins das ciências humanas (SOARES, 1994; COQUERY-VIDROVITCH, 1996). O que não significa que se deva legitimar o não estreitamento do diálogo (que aqui procuramos de-

fender) sob o pretexto, oportunista, de afastarmos, até quando e onde for possível, os efeitos desta incômoda ressaca pós-moderna. Ela inevitavelmente se abaterá sobre nós. Ainda que, como de costume, com o atraso de alguns anos. Na verdade, trata-se de antecipá-la. Pois se a sociologia e a antropologia da religião podem nos fornecer instrumentos para uma análise substantiva do passado, a história não está menos apta, unindo-se a elas, a lançar uma nova e esperançosa luz sobre os impasses do presente.

Bibliografia

- AUGÉ, Marc. *Génie du paganisme*. Paris, Gallimard, 1982.
- _____. "Religião", in *Enciclopédia Einaudi*. Maia, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994 (vol. XXX).
- AZZI, Riolando. *A cristandade colonial. Mito e ideologia*. Petrópolis, Vozes, 1987.
- BAHKTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo/Brasília, Hucitec/Edunb, 1993.
- BAROJA, Julio Caro & TEMPRANO, Emilio. *Disquisiciones antropológicas*. Madrid, Istmo, 1985.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1989.
- BENZ, Ernst. *Descrição do cristianismo*. Petrópolis, Vozes, 1995.
- BEOZZO, Oscar. (et alii). *Para uma história da Igreja na América Latina. O debate metodológico*. Petrópolis, Vozes, 1986.
- BERCÉ, Yves-Marie. *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI au XVIIIe siècle*. Paris, Hachette, 1994.
- BLOCH, Marc. *Introdução à história*. Mem Martins, Europa-América, s/d.
- _____. *Los reyes taumaturgos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- BORDÉ, G. & MARTIN, H. *Les écoles historiques*. Paris, Seuil, 1983.
- BOSCHI, Caio. C. *Os leigos e o poder*. São Paulo, Ática, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1992.
- _____. *Language & symbolic power*. Cambridge, Harvard University Press, 1994.
- BOXER, C. R. *Relações raciais no império colonial português (1415-1825)*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.
- BURGUIÈRE, André. "La notion de 'mentalités' chez Marc Bloch et Lucien Febvre: deux conceptions, deux filiations". *Revue de Synthèse* (111-112) 1983: 333-348
- _____. (org). *Dicionário das Ciências Históricas*. Rio de Janeiro, Imago, 1993.
- CAILLOIS, Roger. *O homem e o sagrado*. Lisboa, Edições 70, 1988.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. "Considerações sobre a pompa fúnebre na Capitania de Minas Gerais. O século XVIII", in *Revista do Departamento de História da UFMG* (4) 1987: 3-24
- _____. *A terceira devoção do setecentos mineiro: o culto a São Miguel e almas*. São Paulo, tese de doutorado em História, USP, 1994.
- CANEVACCI, Massimo. *Sincretismos. Uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo, Studio Nobel, 1996.
- CASTORIADIS, Cornelius. "Institution de la société et religion", *Esprit* (5) 1982: 116-131
- CHARTIER, Roger. *A história cultural. Entre práticas e representações*. Lisboa, Difel, 1990.
- COMBLIM, José. "Para uma tipologia do catolicismo no Brasil", *Revista Eclesiástica Brasileira* 28 (1) 1968: 46-73
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. "L'anthropologie, ou la mort du phénix?", *Le Débat* (90) 1996: 114-128
- DA MATA, Sérgio. "Diante de quem se inclinar?", *Revista Brasileira de Estudos Políticos* (82) 1996a: 159-179
- _____. "Sacralização da política, politização do sagrado (quando a Igreja se descortina)", *Varia Historia* (16) 1996b: 142-157
- DEL PRIORE, Mary. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. São Paulo, Brasiliense, 1994.

- DESCHNER, Karlheinz. *Historia criminal del cristianismo*. Barcelona, Martínez Roca, 1990 (vol. I).
- DOSSE, François. *A história em migalhas. Dos Annales à Nova História*. São Paulo, Ensaio, 1992.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Paulinas, 1989.
- _____. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, Puf, 1993.
- ELIADE, M. & KITAGAWA, J. M.(orgs). *Metodologia de la historia de las religiones*. Barcelona, Paidós, 1986.
- ELIAS, Norbert. *Qu'est-ce que la sociologie?* Paris, Éditions de l'Aube, 1991.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Theories of primitive religion*. Oxford, Oxford University Press, 1965.
- FADEL, Barbara. *Clero e sociedade. Minas Gerais, 1745-1817*. São Paulo, tese de doutorado em História, USP, 1994.
- FEBVRE, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle*. Paris, Albin Michel, 1968.
- _____. *La terre et l'évolution humaine*. Paris, Albin Michel, 1970.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Campinas, Papirus, 1988.
- FIGUEIREDO, Cecília M. F. "Festa e urbanidade em Mariana no século XVIII: as relações entre as festas e a organização da vida urbana". *Revista do IFAC* (2) 1995: 62-67
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro, Record, 1995.
- FRAZER, Sir James G. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro, Guanabara-Koogan, 1982.
- GEERTZ, Clifford. *Negara. O Estado-teatro no século XIX*. Lisboa, Difel, 1991.
- GERNET, Jacques. *Primeras reacciones chinas al cristianismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais. Morfologia e história*. São Paulo, Cia. das Letras, 1991.
- GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo, Unesp - Paz e Terra, 1990.
- GRANET, Marcel. *La religion des chinois*. Paris, Imago, 1989.
- HONKO, Lauri (ed). *Science of religion. Studies in methodology*. The Hague, Mouton, 1979.
- HOORNAERT, Eduardo (org). *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995). O debate metodológico*. Petrópolis, Vozes, 1995.
- LEACH, Edmund. *Repensando a antropologia*. São Paulo, Perspectiva, 1974.
- LE BRAS, Gabriel. *Études de sociologie religieuse (De la morphologie à la tipologie)*. Paris, Puf, 1956 (tome II).
- LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa, Estampa, 1984a (vol. II).
- _____. "História". *Enciclopédia Einaudi*. Maia, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1984b (vol. I).
- _____. "As mentalidades. Uma história ambígua", in LE GOFF, J. & NORA, P. (orgs). *História: novos objetos*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1995.
- LEENHARDT, Maurice. "O mito". *Religião e Sociedade* (14) 1987: 88-98.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1973.
- _____. *O totemismo hoje*. Lisboa, Edições 70, 1986.
- LOPES, J. P. "Saint-Hilaire e a religião do mineiro", *Revista do Departamento de História da UFMG* (1) 1985: 54-61
- LOWIE, Robert. *Manuel d'anthropologie culturelle*. Paris, Payot, 1936.
- MAFFESOLI, Michel. *A conquista do presente*. Rio de Janeiro, Rocco, 1984.
- MATTOSO, José. *Identificação de um país. Ensaio sobre as origens de Portugal (1096-1325)*. Lisboa, Estampa, 1988 (vol. I).
- MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. São Paulo, Perspectiva, 1981.
- MAYER, Marlyse. *Caminhos do imaginário no Brasil*. São Paulo, Edusp, 1993.
- MESLIN, Michel. *Pour une science des religions*. Paris, Seuil, 1973.
- MOTT, Luis. "Santos e santas no Brasil Colonial", *Varia Historia* (13) 1994: 44-66
- MOORE Jr., Barrigton. *Poder e teoria social*. São Paulo, Cultrix, 1972.
- NADEL, S. F. "Compreendendo os povos primitivos", in FELDMAN-BIANCO, Bela (org). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo, Global, 1987.
- NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. São Paulo, Hemus, 1976.
- PAIVA, Eduardo F. "Testamentos, universo cultural e salvação das almas nas Minas Gerais no setecentos", *Revista do IFAC* (2) 1995: 84-91
- RAMOS, Donald. "From Minho to Minas: the portuguese roots of the mineiro family", *Hispanic American Historical Review* (73) 1993: 639-622
- REIS, J. J. *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular*

- no Brasil do século XIX. São Paulo, Cia. das Letras, 1991.
- RODRIGUES, João C. *Pequena história da África Negra*. Rio de Janeiro, Globo, 1990.
- RUBERT, Arlindo. *Historia de la Iglesia en Brasil*. Madrid, Mapfre, 1992.
- RUCQUOI, Adeline. *Histoire médiévale de la Péninsule Ibérique*. Paris, Seuil, 1993.
- SANCHIS, Pierre. *Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas*. Lisboa, Dom Quixote, 1992.
- _____. “Sincretismo e o jogo das categorias. A propósito do Brasil, de Portugal e do catolicismo”, *Textos de Sociologia e Antropologia* (44) Mestrado em Sociologia da UFMG, 1993.
- _____. “Sincretismo e modernidades no espaço luso-brasileiro”. Comunicação apresentada no Congresso Luso-afro-brasileiro (Lisboa, julho de 1994).
- SENEVIRATNE, H. L. “A critique of religion and power in the sociological sciences”, *Social Compass* (32) 1985: 31-44
- SILVA, Lázaro F. da. “Conjuração negra em Minas Gerais”, *Revista do IFAC* (2) 1995: 68-78
- SOARES, Luiz Eduardo. *O rigor da indisciplina. Ensaio de antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo, Cia. das Letras, 1987.
- _____. *Inferno atlântico*. São Paulo, Cia das Letras, 1993.
- SÜSS, Günter P. *Catolicismo popular no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1979.
- VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1976.
- VALERI, V. “Festa”, in *Enciclopédia Einaudi*. Maia, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994 (vol. XXX).
- VAN DER LEEUW, Gerardus. *La religion dans son essence et ses manifestations*. Paris, Payot, 1970.
- VASCONCELOS, Sílvio. “Civilização das Minas Gerais. Ensaio de caracterização”, *Revista Brasileira de Estudos Políticos* (25/26) 1968/1969: 81-109
- VEYNE, Paul. “L’histoire conceptualisante”, in LE GOFF, J. & NORA, P. (orgs). *Faire de l’histoire*. Paris, 1974 (vol. I)
- VOVELLE, M. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- WACH, Joachim. *Sociologia da religião*. São Paulo, Paulinas, 1990.
- WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro, Guanabara-Koogan, 1982.
- _____. *Economia e sociedade*. Brasília, Edunb, 1991.
- WECKMANN, Luis. *La herencia medieval del Brasil*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.