



## IDENTIDADE, ALTERIDADE E RELIGIÃO NA HISTORIOGRAFIA COLONIAL

**Karina Kosicki Bellotti\***

**Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP**

[revistafenix@revistafenix.pro.br](mailto:revistafenix@revistafenix.pro.br)

**RESUMO:** O artigo analisa três momentos da historiografia recente sobre América Portuguesa a fim de discutir a abordagem dos conceitos de religião, de identidade e de alteridade. Ao enfocarmos *Cristãos Novos na Bahia*, de Anita Novinsky, *O Inferno Atlântico*, de Laura de Mello e Souza, e *Devotos da Cor*, de Mariza Soares, concluímos que essas três categorias analíticas foram trabalhadas de maneiras distintas, seguindo tendências historiográficas e questões contemporâneas próximas às abordagens da História Cultural recente.

**ABSTRACT:** This article analyses three moments of the recent historiography on Portuguese America in order to discuss the approach to the concepts of religion, identity and otherness. Focusing on *Cristãos Novos na Bahia*, by Anita Novinsky, *O Inferno Atlântico*, by Laura de Mello e Souza, and *Devotos da Cor*, by Mariza Soares, we concluded that those three analytical categories were considered in distinct ways, according to historiographical trends and contemporary questions close to the new Cultural History approaches.

**PALAVRAS-CHAVE:** história cultural – religião – identidade

**KEYWORDS:** cultural history – religion – identity

O objetivo desse artigo é fazer uma reflexão sobre parte da historiografia sobre América Portuguesa, no que se refere às questões de religião, identidade e alteridade à luz da História Cultural<sup>1</sup>.

Foram escolhidos três momentos da historiografia brasileira: o trabalho de Anita Novinsky sobre os cristãos novos na Bahia, lançado em 1972; o estudo de Laura de Mello e Souza sobre o imaginário demonológico presente na colônia e na metrópole, lançado em 1993, e extensão de tese realizada nos anos 80; e por fim, o trabalho de

---

\* Mestre em História Cultural.

<sup>1</sup> Esse texto foi originalmente concebido como trabalho de conclusão da disciplina *Cultura e Sociedade na América Portuguesa: História e Historiografia*, ministrado no segundo semestre de 2003 pela Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Leila Mezan Algranti (Departamento de Pós-Graduação em História/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas-UNICAMP).

Mariza de Carvalho Soares concluído em 1997 e lançado em 2000, sobre identidade e religiosidade étnica de um grupo africano (maki) estabelecido no Rio Janeiro no século XVII.

São trabalhos cujos propósitos se aproximam da denominada História Cultural ou dos Estudos Culturais, corrente historiográfica de destaque nos anos 90, que vem se desenvolvendo desde os anos 70 e 80 com outros nomes: História das Mentalidades, Nova História, Nova História Cultural. Algumas características marcantes da abordagem cultural ou culturalista são sua aproximação com a Antropologia, a preocupação com a construção de identidades individuais e coletivas e a questão da alteridade nas relações sociais e nos jogos de poder.

Outro aspecto importante dessa vertente é a redefinição de categorias analíticas, tomadas como pressupostos na História Social (seu maior interlocutor): o social, o político, o econômico, papéis de gênero, raça/etnia, religião/religiosidade<sup>2</sup>. Contudo, ao renunciar qualquer intento de fazer uma História Total, muitas vezes, a História Cultural foi acusada de fazer uma história fragmentada (“história em migalhas”), sem conexão com a “realidade”.

Porém, ao aproximar-se dos Estudos Lingüísticos, a História Cultural trabalha com outro conceito de realidade, questionando a cientificidade neutra da história, ao trabalhar com construção (e desconstrução) de discursos e de representações culturais, não fazendo distinção entre cultura letrada e cultura popular.

Tendo em vista um enfoque metodológico, esse artigo não será sobre história colonial, e sim sobre como três autoras em épocas diferentes trataram do tema da religião, da construção de identidades e do papel da alteridade nessa construção. Qual a metodologia por elas empregada, quais as perguntas que elas fizeram ao seu objeto e como fizeram para encontrar as respostas? Sobretudo, o que podemos aprender com essas abordagens, seja nos estudos de religiões, seja nos estudos históricos em geral?

Procuramos destacar, dentre os vários tópicos tratados por cada uma das obras, questões específicas a fim de mostrar as semelhanças e as diferenças de abordagem. De *Cristãos Novos na Bahia*, destacamos a questão do viés psicológico na abordagem do Cristão Novo, a tensão entre o individual e o coletivo, a questão da tolerância e da intolerância religiosa, e o entrelaçamento entre o religioso e o social.

---

<sup>2</sup> POSTER, Mark. **Cultural History and postmodernity**: Disciplinary readings and challenges. New York: Columbia University Press, 1997, p. 3-13; 38-71.

De *O Inferno Atlântico*, exploramos a questão da circularidade de idéias e de representações na constituição de imagens sobre a América Portuguesa pelos europeus. Além disso, destacamos como a autora, Laura de Mello e Souza, trata das influências que não somente os portugueses exerceram (violentamente, diga-se) sobre a colônia, mas como a própria colônia deixou suas marcas na cultura portuguesa.

Por fim, em *Devotos da Cor* encontramos uma riquíssima análise sobre reconstrução de identidade étnica e religiosa dos africanos makis, baseada na leitura de um único documento. A trajetória de Mariza Carvalho de Soares para fazer esse fragmento do passado falar é uma grande lição sobre pesquisa histórica.

### **De religiões e de Homens – e de Mulheres**

Numa sociedade como a brasileira, que por quase quatro séculos teve o Catolicismo como religião oficial seja da colônia como do Império, a religião é definida em termos cristãos. Seus símbolos, suas crenças, seus personagens, sua hierarquia são cristãos, e religião no senso comum significa basicamente “acreditar em Deus”.

Não somente a História Cultural, mas seus antecessores, como Marc Bloch<sup>3</sup> e Lucien Febvre<sup>4</sup>, e mesmo Gilberto Freyre<sup>5</sup> e Sérgio Buarque de Holanda<sup>6</sup>, ao tratarem de temas ligados à religião, perceberam que as religiões respondem mais aos anseios de seus crentes do que de seus deuses. Os reis taumaturgos de Bloch não eram somente peças dentro de um jogo político, mas eram símbolos de uma concepção que não distinguia a política do sagrado. Martinho Lutero foi, antes de tudo, um homem de seu tempo, envolvido em uma rede de relações sociais, intelectuais e políticas que vieram a resultar na Reforma Protestante. As análises que Freyre fez sobre a religiosidade brasileira, fortemente impregnada pelo catolicismo ibérico, em que o menino Jesus praticamente brinca com as outras crianças da Casa Grande, e a diferenciação entre o modo lusitano e o modo espanhol de colonização feita por Sérgio Buarque demonstram

---

<sup>3</sup> BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

<sup>4</sup> FEBVRE, Lucien. **Martin Lutero: um destino**. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1956.

<sup>5</sup> FREYRE, Gilberto. **Sobrados e Mucambos: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil**. 5 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977, p. 30-151.

<sup>6</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000 – Coleção Nomes do Pensamento Brasileiros, p. 161-182.

uma grande sensibilidade perante a herança religiosa de cada povo, reconhecendo suas nuances e suas modificações históricas.

A própria noção contemporânea de religião é historicamente construída. A definição ocidental para religião está ligada à tradição judaico-cristã, já que a palavra latina *religare* significa religar o ser humano a algo que está fora dele – o que remonta à narrativa sobre o início da criação do mundo, o Gênesis. A expulsão (ou queda) de Adão e Eva do Paraíso marcaria o início da história humana e da intervenção divina no mundo, em que o ser humano procuraria, em vários momentos, retomar a sua condição original de harmonia com Deus.

Porém, estudar Religiões implica trabalhar com um conceito diferente de religião, pois aceitar uma religião como objeto de pesquisa significa dessacralizá-la, num momento histórico em que a religião cristã no ocidente (no caso, europeu) deixou de ser o centro do pensamento e das decisões políticas, tornando-se uma questão de foro íntimo. De modo geral, os historiadores das Religiões vêm utilizando um conceito mais amplo de religião – já que ainda não foi encontrado um vocabulário mais preciso, resta-nos modificar a definição: “Religião é um sistema comum de crenças e práticas relativas a seres sobre-humanos dentro de universos históricos e culturais específicos”<sup>7</sup>.

O processo que origina uma nova conceituação de religião é explicado por Michel de Certeau, em *A Escrita da História*<sup>8</sup>, ao analisar a separação entre religião e moral operada entre os séculos XVII e XVIII, isto é, entre o período das grandes guerras religiosas e a “Era das Luzes”.

Para que moral e religião se diferenciasssem, houve a influência de vários fatores. Certeau procura não estabelecer uma relação mecânica entre fatores sociais, culturais e religiosos, preocupando-se em mostrar como mudanças sociais, culturais, econômicas, políticas e religiosas são intercambiáveis em longo prazo. Um dos fatores principais desse processo foi a Reforma Protestante, que abriu a competição religiosa e retirou a força controladora da Igreja Católica da esfera pública. A fim de diferenciar uma igreja da outra, as práticas exteriorizadas passaram a compor a identidade de grupos religiosos ocidentais. Assim, práticas e crenças se diferenciaram no campo de

---

<sup>7</sup> SILVA, Eliane Moura da; KARNAL, Leandro. **O Ensino Religioso na Escola Pública do Estado de São Paulo** – Volume 1: Diversidade Religiosa. São Paulo: Secretaria de Estado da Educação/UNICAMP, 2002, p. 19.

<sup>8</sup> CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 123-208.

batalha pelo monopólio da tradição e da verdade absoluta: “Tudo se concentra nas práticas. Através dela um grupo religioso provoca sua coesão. Nelas encontra sua âncora e sua diferença com relação a outras unidades sociais – religiosas ou não. Recebe delas uma segurança que as próprias crenças dão cada vez menos”<sup>9</sup>.

Uma contribuição importante (mas não a única) desse estudo é a forma como Certeau identifica as mudanças na própria concepção sobre religião, nas práticas e nas crenças religiosas ocorridas entre os séculos XVII e XVIII na Europa em geral, e na França em particular.

Assim, Certeau propõe uma “inversão do pensável”, a saber, encontrar na própria informação histórica – e não em referentes externos apriorísticos ou modelos totalizantes – o que a tornara pensável, isto é, encontrar o sentido histórico desta informação, deste indício para época estudada. E compreender que a construção histórica de classificações, distinções, conceitos está eivada de lutas e de conflitos sócio-culturais. Re-escrever uma história religiosa significa lidar não somente com uma visão de religião diferenciada, como também lidar com disputas religiosas, eclesiásticas e/ou populares sobre práticas e crenças religiosas.

A historiografia mexe constantemente com a história que estuda e com o lugar onde se elabora. Aqui, a pesquisa daquilo que deve ter ocorrido, durante os séculos XVII e XVIII para que se produzissem os fatos constatados em fins do século XVIII, normalmente pede uma reflexão a respeito daquilo que deve ocorrer e mudar hoje, nos procedimentos historiográficos, para que tais ou quais séries de elementos, que não entravam no campo dos procedimentos de análise empregados até então, apareçam<sup>10</sup>.

Pode-se observar essa premissa no trabalho de Anita Novinsky. Apesar de publicado em 1972, consumiu dez anos de pesquisas, em uma época em que as tendências historiográficas não elegiam as religiões como um tema relevante no Brasil. A história social de inspiração marxista predominava na academia brasileira desde a década de 40, e após o golpe militar de 1964, muitos historiadores e cientistas sociais sentiram-se incumbidos de fazer frente à ditadura, com trabalhos ligados à política e economia.

---

<sup>9</sup> Idem, p. 166.

<sup>10</sup> Idem ibdem, p. 124.

## **Anos 70 – Anita Novinsky e os Cristãos Novos**

Escrever sobre cristãos novos na Bahia do século XVII foi um gesto inovador dentro desse cenário. Ainda que suas categorias analíticas estivessem bastante influenciadas pela história social (estrutura/superestrutura; luta de classes; burguesia), sua abordagem ultrapassou as limitações da história marxista, ao apontar para a construção do conceito de cristão-novo no contexto da Inquisição portuguesa: “O que foi afinal esse cristão novo brasileiro? [...] Qual o processo histórico responsável pela realidade que assumiu o cristão novo?”<sup>11</sup>

Para responder essa pergunta, Novinsky refez a trajetória de vários cristãos novos que imigraram de Portugal para a Bahia. Listou nomes, baseou-se em centenas de processos inquisitoriais, na literatura rabínica, nas diferenciações entre a Inquisição portuguesa e espanhola. Procurou reconstituir a vida cotidiana de acusados de cripto-judaísmo (ou marranismo, prática clandestina de judaísmo), verificar sua posição social, seus antepassados, suas posses, suas relações comerciais no exterior. Para isso, considerou como fontes processos do Arquivo da Inquisição de Lisboa, Cadernos ou Papéis do Promotor, que registravam o movimento do Santo Ofício na Bahia; livros das Atas da Câmara da Bahia e Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento, a fim de fazer identificação individual, além de fontes judaicas, como a Literatura Resposta, para estabelecer a relação entre os cristãos novos e o judaísmo.

Seu raciocínio seguiu cinco etapas: primeiramente, analisou as condições históricas que trouxeram os cristãos novos para o Brasil; em seguida, relacionou a posição social e econômica que os cristãos novos ocupavam na Bahia entre os anos 1624 e 1654. Depois, o preconceito político que sofreram durante a invasão holandesa, a ação inquisitorial e, por fim, a realidade interna do cristão novo em meio a essas condições históricas.

Uma de suas principais referências foi o trabalho de Antonio José Saraiva, historiador português que contestou o cripto-judaísmo “inato” aos cristãos novos, acusando a Inquisição de perseguir uma classe burguesa emergente – “A religião é o pretexto para a luta de classes”<sup>12</sup>. A autora começa seu livro discutindo um problema

---

<sup>11</sup> NOVINSKY, Anita. **Cristãos Novos na Bahia**. São Paulo: Editora Perspectiva/Editora da USP, 1972, p. 19.

<sup>12</sup> Idem, p. 5.

historiográfico: como foi concebido o cristão novo até então? Reproduzira-se muito o argumento de que o cristão novo era de fato um judeu disfarçado de cristão, justamente a imagem que a Inquisição criou para esse grupo. Novinsky, por outro lado, não nega que o fenômeno do marranismo tenha ocorrido, porém ele não esgotaria a experiência religiosa do cristão novo. Muitos eram católicos há gerações, e ainda assim foram perseguidos, presos e condenados. A resposta para isso, segundo Novinsky, deveria estar em outro lugar que não somente na religião.

Para isso ela atentou para um conjunto de fatores que explicavam o fenômeno do cristão novo. Trata-se da cultura ibérica, e mais especificamente, lusitana. Muitos judeus conviveram em Portugal sem grandes problemas, até a instauração da Inquisição espanhola em 1492, quando Portugal recebeu um enorme contingente de judeus de Castela. A partir de então ocorreu a conversão forçada (“batizados de pé”), que fomenta o “problema do converso” na sociedade portuguesa.

Ainda que a estratificação social portuguesa não tenha sido tão rígida quanto a similar espanhola, a ascensão social em Portugal deveria preencher certos requisitos, como a pureza de sangue, isto é, não ser ou não ter ascendentes negros, judeus ou mouros, nem se dedicar a atividades mercantis. Novinsky mostrou que a rigidez dessa regra mudava conforme circunstâncias históricas, mais especificamente quando um crescente grupo de conversos passa a desfrutar dos mesmos privilégios de cristãos velhos.

A autora questiona a habilidade inata dos judeus para o comércio. A ascensão social em Portugal estava centrada na atividade mercantil, o que passou a atrair muitos judeus, não pela sua habilidade “natural”, mas porque era a única atividade econômica possível em contextos de exclusão e privação de bens imóveis<sup>13</sup>.

Para Novinsky, a identidade de um grupo está intrinsecamente ligada à questão da alteridade; no caso, o estranhamento entre cristãos novos/judeus e cristãos velhos em Portugal e no Brasil:

O relevo que adquirem então na vida comercial, colocou-os [os cristãos novos] frente a frente com a burguesia cristã, e seus padrões culturais diferentes serviram para alimentar o preconceito contra eles. Vejamos como essa ‘diferença’ facilitou sua marginalização sendo utilizada como pretexto por um grupo social<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Idem ibdem, p. 32.

<sup>14</sup> Idem ibdem, p. 32.

A posição dos cristãos novos, o seu comportamento e as suas relações com o grupo local, somente adquirem sentido se inseridos no processo geral que esboçamos no capítulo segundo [“O Cristão Novo em Portugal no século XVII”]. Compreendem-se então as diferentes maquinações que faziam parte desse processo, como as denúncias, os relatórios intermináveis, as confissões forçadas ou espontâneas. Compreende-se como foi possível adquirirem tal realidade as mistificações, os ódios, os antagonismos<sup>15</sup>.

Para a autora, o ser humano não nasce com preconceitos, mas os adquire por meio de uma “doutrinação social”. Prova disso é que durante parte da Idade Média houve uma convivência relativamente pacífica entre as três religiões monoteístas, até o momento em que a Reconquista espanhola passou a reforçar a identificação entre religião e território, a fim de alcançar objetivos sociais e econômicos. Assim, o mito do cristão novo surge da instrumentalização do antigo mito dos judeus<sup>16</sup>:

Quando o processo evolutivo da sociedade ibérica alcançou estágio econômico mais avançado, levando a maior parte da população a disputar direitos iguais aos do grupo dominante e privilegiado, utilizou-se este dos meios existentes na tradição, isto é, da espécie de mitologia em que parecia sustentar-se a sociedade: melhor, recorreu ao mito do herege identificado como inimigo da pátria e ao da reprovação, do rejeitado, da maldição lançada sobre o judeu. Aproveitou-se do fato de se ter formado nos espíritos doutrinados e catequizados uma imagem caricatural e lendária do Judaísmo e dos judeus. E sobre esses dois mitos vai criar-se um terceiro. Ou seja, o “mito do cristão novo”<sup>17</sup>.

Assim a Inquisição funcionará como um meio de defesa de uma classe aristocrática e feudal contra a ascensão da média burguesia, formada em grande parte por cristãos novos com grande participação no comércio lusitano e no desenvolvimento do capitalismo comercial. Dessa forma, os mitos e preconceitos foram usados para racionalizar a exploração econômica:

Do ponto de vista psicológico e social, esse mecanismo funcionou nas sociedades ibéricas tanto como em outras sociedades sujeitas ao mesmo processo: quando as pessoas não têm outra base de prestígio,

---

<sup>15</sup> Idem ibidem, p. 67.

<sup>16</sup> Durante vários momentos da história do Cristianismo, os judeus foram culpados pela morte de Cristo. A essa imagem somam-se outros estereótipos que reforçam o caráter ameaçador dos judeus. O estereótipo cria-se de forma relacional: o Outro é sempre aquilo que o grupo classificador não quer ser.

<sup>17</sup> Idem ibidem, p. 33.

passam a retirar certa satisfação do simples fato de poderem considerar-se membros do grupo dominante<sup>18</sup>.

Por isso, o fator religioso foi considerado por Anita Novinsky como secundário na perseguição aos cristãos novos tanto em Portugal quanto na colônia, pois a Inquisição, com o apoio dos cristãos velhos, estava interessada no elemento social e, não, no religioso. Para Novinsky, os cristãos novos no Brasil foram mais assimilados do que na Península Ibérica, pois aqui não havia tanta rigidez no cumprimento das determinações da legislação oficial por parte dos cristãos velhos. Dessa forma, os cristãos novos não só se integraram à sociedade colonial, como a influenciaram.

Por outro lado, a autora não descarta o sentimento ambíguo que teria marcado a existência de vários cristãos novos nos dois lados do Atlântico: a condição de pária. Novinsky especula se essa característica não teria contribuído para a própria formação do caráter nacional brasileiro, isto é, uma população desconfiada, insegura e crítica<sup>19</sup>.

Desde o início do livro, Novinsky aponta para a influência psicológica que a Inquisição teria exercido sobre os cristãos novos, o que resulta no capítulo “O Homem Dividido”, mas o desenvolvimento do argumento psicológico perpassa todo o estudo. Percebe-se uma tensão entre o individual e o coletivo, pois quando se lida com identidades, lida-se sempre com o singular e o geral; o particular e o múltiplo. Ao se reconhecer a diversidade não se escapa do caso único, correndo sempre o risco de representar o todo pela parte.

Podemos vislumbrar essa tensão nos vários exemplos que Novinsky traz dos processos. Em geral, a autora credita ao cristão novo um caráter diferenciador do restante da sociedade lusitana e colonial. Se, no século XVII, as identidades religiosas eram categorias bem definidas – o católico, o luterano, o calvinista, o judeu definiam-se não somente pelas suas crenças, mas pelas práticas externas, e pelos compromissos comunitários; o cristão novo não pertencia nem ao mundo católico nem ao mundo judeu. Por isso, detinha um espírito laicizante e cético quanto à religião, o que teria conferido um caráter independente e desafiador das regras à “personalidade do homem brasileiro”<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Idem ibdem, p. 34.

<sup>19</sup> Idem ibdem, p. 58.

<sup>20</sup> Idem ibdem, p. 58.

Ao ler nas entrelinhas e se preocupar em encontrar o cotidiano por detrás do processo, a autora alinha-se não somente aos propósitos dos Annales em pesquisar a vida humana em suas mais diversas manifestações (feitos políticos, econômicos, sentimentos, pensamentos, imaginários), mas, principalmente, reconhece a humanidade na história – a fraqueza dos oprimidos, os jogos de poder, as incoerências, os interditos e os “não-ditos”.

Em *Ensaio sobre a Intolerância* (2002), Lina Gorenstein e Maria Tucci Carneiro<sup>21</sup> destacam o enfoque sobre a intolerância no trabalho de Anita Novinsky, que sempre defendeu a escrita da história como uma prática transformadora. Ao trabalhar com essa questão, o historiador exercita uma postura tolerante perante o que é estranho, que permite enxergar em documentos tão enigmáticos e padronizados como os processos de Inquisição o acusado e o acusador numa relação de conflituosa alteridade. Nomear cada personagem dessa história de intolerância e perseguição, como faz Novinsky, faz parte do reconhecimento de sua identidade única. Ainda que saibamos o quanto a verdade histórica está sujeita a questionamentos, não se deve esquecer que Anita Novinski estava preocupada, desde o início do livro, em ser fiel aos fatos, aos documentos, a toda *verdade* a ser demonstrada sobre os cristãos novos, como forma de fazer justiça a excluídos da história e da historiografia.

Com o trabalho de Novinsky, o historiador das Religiões aprende a não descuidar dos aspectos “extra” religiosos que por vezes é tentado a negligenciar. Não somente porque ela não tenha dado o enfoque no estritamente religioso, mas também porque no período estudado por ela a Igreja Católica era uma força política tão importante quanto o Estado em Portugal. Onde termina a política e onde começa a religião? O Estado laico é uma invenção relativamente recente no mundo ocidental – que dizer do mundo ibérico, onde nem o protestantismo laicizante nem o Iluminismo exerceram influência nos séculos XVII e XVIII?

## **Anos 80/90 – Laura de Mello e Souza, o Diabo e o Inferno Atlântico**

---

<sup>21</sup> GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Ensaio sobre a Intolerância: Inquisição, Marranismo e Anti-Semitismo (Homenagem a Anita Novinsky)**. São Paulo: Humanitas/FFLCH-USP e FAPESP, 2002.

Laura de Mello e Souza é uma historiadora de formação que leu os principais expoentes da Nova História, tal qual Anita Novinsky. Mas enquanto Novinsky inspirou muito de seu trabalho em Robert Mandrou (considerado o pai da “História das Mentalidades”), num momento em que a Nova História era uma corrente praticamente desconhecida no Brasil, Laura de Mello baseou seu trabalho em Jacques LeGoff, Emanuel LeRoi Ladurie, Carlo Ginzburg, Keith Thomas, Jean Delumeau – autores que passaram a ser conhecidos na academia brasileira a partir dos anos 80.

Em sua tese de doutorado, transformada no livro *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*<sup>22</sup>, o tema era a feitiçaria na colônia do século XVI ao XVIII – as semelhanças entre o que era praticado aqui e na Europa. Com isso, a autora abordou a questão da especificidade da religião/religiosidade popular; e a questão da interpenetração entre as religiosidades européia, africana e ameríndia na colônia. Circulação de idéias, mentalidades e imaginários; crenças e práticas; sagrado e profano; religião e magia dão a tônica da análise de Mello e Souza.

Em *O Inferno Atlântico*, lançado em 1993, essas categorias analíticas se sofisticam a fim de analisar a relação entre o imaginário demonológico e o mundo luso-brasileiro do Antigo Regime. A noção de Império colonial, já presente na tese de doutorado, amplia-se para abarcar a tensão entre Europa, África e América<sup>23</sup>.

O livro é na verdade um conjunto de ensaios produzidos em separado, originalmente apresentados em congressos ou publicados em revistas especializadas. Contudo, são textos que se articulam entre si, ao tratarem da questão da demonologia e das representações do mal na colônia. A primeira parte do livro, *Macro demonologia*, traça um panorama geral do imaginário demonológico na Europa, e como a América foi colonizada e demonizada pelos europeus, ao mesmo tempo em que eles sofreram influência da cultura ameríndia. Já a segunda parte, *Micro demonologia*, trata do imaginário demonológico e o universo cotidiano. São ensaios de história comparada que procuram “mostrar que uma análise de mentalidades e de imaginários pode ser problematizada e dialogar com nossa tradição cultural”<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

<sup>23</sup> SOUZA, Laura de Mello e. **O Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização – séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 14.

<sup>24</sup> Idem, p. 15.

Laura de Mello reconhece as acusações contra a História das Mentalidades, como o fato de ser indistinta, retórica, e conceitualmente confusa. Por outro lado, ela abre espaço à intuição e à sensibilidade, e é democrática na utilização heterogênea e não hierarquizada das fontes<sup>25</sup>.

O que destacamos dos oito ensaios do livro é a questão do olhar sobre o Outro (alteridade), e a interpenetração de culturas, tema que oferece várias possibilidades de análise, mas ao mesmo tempo é de difícil classificação: o que ocorre durante a colonização – sincretismo? Hibridismo? Choque cultural? Até que ponto se pode definir uma cultura ibérica, uma cultura européia, uma cultura colonial ou africana? O que está em jogo na definição de identidades culturais?

Para responder a essas questões, saem as classes sociais e entram as mentalidades. Ainda que Anita Novinsky tenha se reportado a questões semelhantes para descobrir quem é o cristão novo, ou quem foram os cristãos novos, sua metodologia e abordagem enfatizaram aspectos sócio-econômicos dos cristãos novos na Bahia. Isto é, Novinsky parte do social para definir a construção do imaginário sobre o cristão novo. Já Laura de Mello parte do imaginário sobre a América para entender como tanto a cultura colonial quanto a cultura européia se transformam quando em contato – ou seja, ela parte do imaginário sem perder de vista o social.

Ao se reportar ao conceito de heterologia de Michel de Certeau, Laura de Mello define seu ponto de partida – a América não foi somente uma fonte de riquezas para o sistema colonial, mas também foi um horizonte desconhecido que inspirou medo em seus exploradores; foi um universo novo conquistado por homens que enxergavam a si próprios na cultura alheia.

A heterologia, ciência do outro, é percebida nos relatos de viagens, em que o viajante se reporta, inventa e descobre o seu próprio lugar de origem. Assim, no século XVII a Igreja Católica instaurou a caça às bruxas e os manuais demonológicos na Europa, tal como os europeus – com apoio da Igreja – esmeraram-se em eliminar as idolatrias dos nativos por meio da catequese. Dois reversos da mesma mentalidade: o diferente, aos olhos da Igreja e do Estado, precisa ser demonizado para ser exorcizado. Demonizar significa classificar o outro negativamente; definindo-se numa relação de alteridade, em que não existe uma instituição neutra, apriorística, delimitando as

---

<sup>25</sup> Idem ibidem, p. 17.

virtudes e os defeitos de cada grupo, de cada indivíduo. Segundo Certeau, a América, para ser conquistada, colonizada e classificada, precisou ser silenciada pelo conquistador: “[...] o que assim se disfarça é uma colonização do corpo pelo discurso do poder. É a escrita conquistadora. Utilizará o Novo Mundo como uma página em branco (selvagem) para nela escrever o querer ocidental”<sup>26</sup>.

[...] a grande vedete da demonologia americana é o diabo: é ele que torna a natureza selvagem e indomável, é ele que confere os atributos da estranheza e da indecifrabilidade aos hábitos cotidianos dos ameríndios, é ele sobretudo que faz das práticas religiosas dos autóctones idolatrias terríveis e ameaçadoras, legitimando assim a extirpação pela força<sup>27</sup>.

A visão demonológica sobre a América e os ameríndios impediu que os europeus compreendessem a sua cultura, classificando em seus próprios termos o que encontravam – “Os espanhóis criaram bruxas no Peru, onde, antes, nenhuma existia”<sup>28</sup>. Não havia personificação do mal nas culturas indígenas tal como ocorria no cristianismo:



O triunfo do diabo cristão no imaginário das populações americanas autóctones acabou sendo, assim, um subproduto da idéia que os europeus e sua Igreja tinham da idolatria: fenômeno nitidamente demarcado por barreiras próprias a uma concepção binária do universo, o céu se opondo ao inferno, a natureza à cultura, o ser ao parecer, o espiritual ao temporal<sup>29</sup>.

Por outro lado, ao tentar silenciar a cultura do outro, os europeus não saíram ilesos de sua influência. Ao incorporar práticas religiosas indígenas no rol das ações demoníacas, os europeus ampliaram o sentido de superstição, de maldade, de feitiçaria, revivendo com cores mais fortes as analogias com o sabá, o canibalismo e a magia: “Mediando os dois universos estranhos, a Europa e o Novo Mundo, a colonização e a catequese funcionam como grandes mecanismos que, mais do que aculturar ou ocidentalizar, desencadearam a circularidade de níveis culturais”<sup>30</sup>.

O olhar heterológico é bastante explorado no capítulo “Por Fora do Império: Giovanni Botero e o Brasil”, sobre o jesuíta italiano autor de *Relazioni universali*, um

<sup>26</sup> Op. cit., p. 9-10.

<sup>27</sup> SOUZA, Laura de Mello e. **O Inferno Atlântico: Demonologia e Colonização – séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 29.

<sup>28</sup> Idem, p. 39.

<sup>29</sup> Idem ibdem.

<sup>30</sup> Idem ibdem, p. 43.

tratado de geografia política universal, em que se encontra um capítulo inteiramente dedicado ao Brasil, sem que Botero nunca tivesse vindo para cá.

Ao seguir o método indiciário de Carlo Ginzburg<sup>31</sup>, Laura de Mello analisa “como a Europa reconstituiu seu imaginário, no bojo das transformações religiosas, valendo-se, para tanto, de exemplos e realidades vindas da América, que, heterologicamente, foram lidas com lentes familiares, ou seja, próprias ao acervo europeu”<sup>32</sup>. Os conflitos com protestantes e a heresia dos indígenas eram vistas pelo propagandista da Contra-Reforma como ação demoníaca, que visava destruir a obra de Deus (ou melhor, da Igreja Católica).

A abordagem heterológica pode ser empregada em fenômenos religiosos contemporâneos também. A partir do momento em que a Reforma estabelece uma quebra da exclusividade religiosa na Europa, o mundo ocidental presencia a competição religiosa, cujo número de competidores vem aumentando desde então. Se no princípio eram católicos vs. protestantes, com o passar dos séculos, os protestantes se dividiram em inúmeras denominações, enquanto outros movimentos religiosos, como o espiritismo, espiritualismo, ocultismo, além da imigração de religiões orientais e correntes islâmicas criaram um cenário religioso diverso e conflituoso. E cada religião tende a acreditar que detém a única verdade sobre o mundo, tornando as demais religiões um grande erro.

Boa parte da visão totalizante de Botero deve-se à própria natureza do monoteísmo, que acredita ser detentor de uma verdade absoluta, medida para todas as coisas mundanas e celestiais. Enxergar o luterano, o calvinista e o pajé como agentes do diabo faz parte da visão monoteísta católica, que só aceita os não-católicos como adversários: “Entretanto, ao mesmo tempo em que surgia uma nova sensibilidade, mantinha-se o apego ao centro irradiador, a Europa católica. Era o que lhe permitia continuar olhando para o Novo Mundo nos termos da heterologia de que falou Certeau: a visão do outro era ajustada pelos parâmetros do imaginário católico”<sup>33</sup>.

Ao enfatizar esse ajuste da visão do outro, vislumbramos também a circularidade de idéias. Ao discorrer sobre o papel que o degredo desempenhou tanto na colônia quanto na metrópole, a autora afirma sua função de transmissor cultural, em

---

<sup>31</sup> GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais**. Morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 143-179.

<sup>32</sup> SOUZA, Laura de Mello e. Op. cit., 1993, p. 58.

<sup>33</sup> Idem, p. 88.

especial no que se refere à feitiçaria. As práticas mágicas ameríndias e africanas receberam um forte substrato europeu, ao passo que o degredo despertou os temores da vida em um lugar desconhecido e potencialmente amaldiçoado. Muitos condenados pela Inquisição ou pela justiça buscavam a todo custo comutar a pena do degredo, e por meio dessas apelações, a autora analisou a forma como os portugueses consideravam a colônia.

É de se perguntar qual a importância de se estudar o imaginário. Analisar, por meio de discursos, as idéias correntes a uma época significa não somente mostrar que elas estão profundamente ligadas a diferentes sentidos de realidades concretas. Mas também mostrar que essas idéias suscitam outras ações sobre essa mesma realidade, visando confirmá-la ou modificá-la. A idéia de que o Brasil era um lugar tenebroso para o degredo (que por si só já não era uma opção agradável) suscita políticas, mandatos, petições, ao lado de sentimentos de apreensão e terror. Atentar para o imaginário, dado tão invisível e pertinente, requer sensibilidade para se enxergar a história que se constrói nos corações e mentes das pessoas.

Restabelecer as tênues vozes de indivíduos perdidos entre fragmentos de documentação permite reconhecer a diversidade humana dentro da História; conferir dignidade ao relato “miúdo”, e até ouvir de outra forma vozes consagradas de grandes personagens. O poder da escrita da história cabe ao historiador e sua grande arma são suas perguntas.

Um exemplo disso é o capítulo “Religião Popular e Política – do êxtase ao combate”, sobre seis mulheres presas por crime contra fé, entre 1647 e 1664, em Portugal. O que teria feito a Inquisição condenar uns e beatificar outros? Mais uma vez o olhar heterológico erudito da Igreja define os limites entre o sagrado e o profano em meio a uma invasão mística que havia tomado a Península Ibérica nos séculos XVI e XVII. Ao analisar os argumentos da Igreja contra as beatas – a elas faltara *humildade, método e sobriedade* – Laura de Mello capta elementos da mentalidade medieval ibérica na mística católica, como o privilégio da forma sobre o conteúdo das experiências místicas, a “fome de Deus”, a contemplação e o apostolado, a importância do método na vida espiritual, a distância entre a cultura popular (considerada grotesca pelos eruditos) e a cultura letrada.

A necessidade de um modelo de santidade se fazia notar quando os níveis culturais estavam de fato bastante indistintos: “Num século em que os santos e beatos

constituíam legião, verdadeira ‘via láctea’, as heterodoxias e desvios nem sempre eram facilmente identificáveis, e nesta matéria o Santo Ofício procurava antes pecar pelo excesso do que por falta”<sup>34</sup>.

Podemos questionar se os dados de mentalidade só seriam perceptíveis à distância do espaço e do tempo. Como poderíamos a mentalidade de uma sociedade no presente? Não estaria ela perpassando as ações cotidianas de agora? Esse é um ponto pertinente para o historiador do período recente. Ao olharmos para o trabalho de Laura de Mello e Souza, preparamo-nos para perceber nossos objetos de outra forma, cientes da necessidade de se traçar contextos e panoramas amplos a fim de tornar nossa análise mais acurada.

Por fim, o que Laura de Mello considera como religião e como religiosidade? Ao longo dos ensaios, ela não sucumbe à tendência de escritores cristãos em classificar de religião a doutrina da Igreja e de credence a religiosidade popular. A autora não parte de um pressuposto que separaria magia de religião, mas mostra como essas categorias são construídas pelas relações de poder da Igreja Católica, por meio de seus instrumentos de cooptação e coerção. A religiosidade é empregada para definir práticas e crenças que nem sempre condizem à doutrina eclesiástica – está ligada ao campo das sensibilidades individuais e das tradições comunitárias. Já a religião se refere ao campo institucional, mas uma não se sobrepõe à outra na sua análise, pois são todas iguais perante o historiador.

### **Anos 90/2000 – Mariza Soares e os Devotos da Cor**

A tese de doutorado da historiadora e antropóloga Mariza Soares seguiu um caminho pouco usual. Ao se propor estudar as relações entre a Igreja Católica e o candomblé, encontrou um documento que mudou completamente seus planos. Tratava-se dos “*Estatutos da Congregação dos pretos minas no Rio de Janeiro*”, datado de 1786, que organizaram uma irmandade na Igreja de Santo Elesbão e Santa Efigênia.

Era um documento dividido em duas partes: a narração dos acontecimentos relativos à eleição e à gestão de Francisco Alves de Souza como regente da Congregação e a transcrição de estatuto para criação de uma devoção às almas; e a

---

<sup>34</sup> Idem ibdem, p. 114.

descrição do litoral da Costa da Mina. A partir de então, Mariza Soares canalizou seus esforços para entender a pertinência desse documento inédito, sobre um grupo africano até então praticamente ignorado pela historiografia da escravidão.

Um dado inovador dessa pesquisa é a abordagem do tema da escravidão pelo viés da religiosidade e da etnicidade. Ao invés de partir do pressuposto de que as identidades étnicas são biologicamente dadas, Soares parte da idéia de que as identidades culturais são fluidas, construídas não só pela tradição, mas por circunstâncias históricas, que determinam solidariedades e rivalidades entre grupos sociais.

Assim, essa perspectiva permitiu a autora ir para além das entrelinhas de um documento normativo, recuperando as práticas religiosas dos fiéis e sua movimentação dentro da sociedade escravista do Rio de Janeiro. Para identificar os makis, Soares investigou o quadro da cidade do Rio de Janeiro na primeira metade do século XVIII, a composição da população escrava, e a reconstituição da vinda dos makis para o Rio de Janeiro. Com esse trabalho, ela pretendeu preencher uma lacuna na historiografia sobre escravidão, referente à expansão dos povos africanos, levando em conta sua composição étnica.

Esse enfoque leva a marca dos estudos culturais dos anos 90, em que a interdisciplinaridade oferece diversas chaves para a compreensão dos fenômenos históricos. Na sua discussão bibliográfica, Mariza Soares baseia-se em antropólogos (Roberto Cardoso de Oliveira, João Pacheco, Miguel Bartolomé e Yvonne Maggie, para entender a constituição de identidades indígenas e a relação da feitiçaria com o Estado); sociólogos (em especial Nibert Elias, para entender a sociedade de corte do Antigo Regime); historiadores de várias gerações (Marc Bloch, Fernand Braudel), historiadores do império colonial (Charles Boxer, Stuart Schwartz, Alfredo Bosi, Caio Boschi, João Lúcio de Azevedo, Pierre Verger, Manolo Florentino, Hebe Castro); além de cronistas, memorialistas e fontes iconográficas.

A problemática central do livro é uma questão antropológica: como ocorre a “transferência de formas culturais estrangeiras para o Brasil”<sup>35</sup>. Mas sua perspectiva é histórica:

---

<sup>35</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da Cor: Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro - século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 27.

Tratar o tema a partir de um método, de uma base empírica e de questões próprias à História. Assim sendo, minha preocupação final é, como ensina Marc Bloch, entender como se organizam os pretos-minas, na cidade do Rio de Janeiro, no século XVIII, como objetivo de ressaltar diferenças, tornar “dessemelhante” o que um olhar desavisado assemelha<sup>36</sup>.

Sua concepção de tempo também é histórica, “braudeliana”, definindo a religiosidade como pertencente à longa duração, sujeita a transformações da curta duração. A definição da religiosidade somente pelo tempo é insuficiente – o que pode parecer óbvio, como a definição de religião e religiosidade, na verdade é fundamental para se estabelecer o foco do estudo. Muitas vezes os termos *religião* e *religiosidade* são usados de forma indistinta, sem uma discussão prévia sobre o que a autora entende por eles.

Por outro lado, apesar de não definir esses conceitos, Soares demonstra sensibilidade histórica apurada, ao atentar para o tratamento dado à questão religiosa no período colonial. Seguindo a advertência de Caio Boschi, ela procurou não se basear nas normas e padrões do catolicismo doutrinário teológico e, sim analisar como o catolicismo é incorporado pelos diferentes grupos sociais residentes na colônia<sup>37</sup>.

De fato, o procedimento adotado por Soares para analisar a religiosidade dos makis – isto é, a organização de irmandade e devoção às almas – parte do elemento religioso para atingir a questão da identidade étnica. Novamente retornamos à questão levantada na análise da obra de Anita Novinsky: haveria como separar o religioso do social? A abordagem cultural pressupõe uma redefinição de categorias analíticas, e compreender a organização religiosa dos makis passa não somente pela questão da sociedade colonial escravista, mas também do dinamismo cultural que essa sociedade oferece para acomodar grupos sociais estrangeiros.

Dessa forma, constituição de diversas irmandades leigas na sociedade colonial é explicada não só pelo fervor religioso barroco, mas também pela hierarquia social – a elite (branca) agrupava-se na Irmandade do Santíssimo Sacramento; os pardos, na Irmandade de Nossa Senhora da Conceição; e os negros e crioulos, nas Irmandades de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário.

As irmandades de negros surgiram para providenciar um enterro cristão aos escravos, cujos corpos eram muitas vezes abandonados a porta das igrejas. Havia grande

---

<sup>36</sup> Idem, p. 8.

<sup>37</sup> Idem ibidem, p. 28-29.

diversidade de combinações de devoções: um escravo ou preto forro era amortilhado com o hábito de um santo, e pedia para ser enterrado na igreja de outro santo. “É, portanto, uma religiosidade que combina vários contratos de prestações de serviços religiosos que são administrados de forma a maximizar as condições de salvação da alma de cada um”<sup>38</sup>.

Além de providenciar enterros e procissões, as irmandades tinham dois pilares: a devoção às almas (como dar esmolas para sustentar a organização) e a caridade (comparecer ao funeral dos “irmãos”, e ajudar os membros necessitados).

A criação de irmandades segue a lógica hierárquica da sociedade de corte, em que a honra, o prestígio e a fidalguia eram valores cruciais. Para ser reconhecida, a pessoa deveria pertencer a alguma associação que lhe conferisse uma identidade. As irmandades de negros (escravos e forros) não fugiam a essa regra, constituindo um espaço de sociabilidade livre das restrições da sociedade escravista. Para compreender o funcionamento da sociedade colonial, ela parte do seguinte pressuposto:



Nem existe uma determinação absoluta das normas, nem tampouco uma autonomia irrefreável das vontades individuais. Assim, se de um lado são impostas aos pretos as rígidas normas da sociedade estamental, de outro é franqueado um infindável rol de atalhos por onde as pessoas têm acesso a distinções e dignidades em diferentes esferas. A principal via de acesso a essas distinções é pertencer a uma irmandade<sup>39</sup>.

A primeira sentença acima poderia ser aplicada a outros períodos históricos e a outras sociedades. É uma perspectiva que não é de exclusividade dos Estudos Culturais. Michel de Certeau<sup>40</sup>, nos seus estudos sobre recepção e as “artes de fazer” dentro do cotidiano enfatizou que o consumo, na sociedade contemporânea ocidental, não segue às expectativas dos produtores. Porém, o ser humano não possuiria uma livre-agência ilimitada, posto que ele estaria enredado em relações sociais, profissionais, afetivas, que poderiam influenciar suas escolhas pessoais.

Ao enfatizar a irmandade como um espaço de sociabilidade aberto a vivências diversas daquelas destinadas aos negros na colônia, Soares opta por um viés para analisar esse objeto: em que medida o espaço da irmandade permite manifestar essas

<sup>38</sup> Idem ibdem, p. 145.

<sup>39</sup> Idem ibdem, p. 165.

<sup>40</sup> CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

vivências e quem as permite? Isso implica duas questões: os jogos de poder e a decorrente construção da norma interna à irmandade.

Com isso, a autora acata o alerta de Caio Boschi sobre olhar para além das aparências das festas e das manifestações religiosas promovidas pelas irmandades, tentando entender como esses eventos estavam intimamente ligados à dinâmica interna das organizações. Essa abordagem oferece duas lições para qualquer pesquisador de humanas, e não somente para o especialista em história colonial: uma é a de que novas perguntas levam a novas descobertas dentro de campos de estudos considerados saturados; a outra é de que investigar os “bastidores” do fenômeno histórico fornece pistas cruciais para compreendê-lo. Soares mostra como a tendência de se tratar as atividades culturais das devoções como simples e inócuo folclore retira o aspecto político e social das procissões, das folias e dos enterros.

Normalmente as folias são vistas como grupos festivos isolados. A análise aqui apresentada mostra que a folia está integrada a uma irmandade a aos mecanismos de poder, de diferenciação social e de construção de identidades [...] Ao discutir a questão da antropologia histórica, André Burguière recupera a questão do folclore, associando a marginalidade do folclore não a uma ausência de sentido ou importância mas a um espaço desconhecido de poder<sup>41</sup>.

Na constituição da norma, o mais interessante é observar a sagaz análise de jogos de poder, em que a alteridade se liga a circunstâncias específicas, em constante mudança. Ao lado da norma, o que está em jogo para a autora é a construção e reconstrução de identidades no interior de grupos étnicos desterritorializados. As rivalidades e solidariedades entre grupos africanos não foram meramente transferidas para a colônia, mas se reorganizaram à luz da escravidão e do império colonial português, obedecendo a diferentes demandas internas e externas aos nada homogêneos grupos étnicos africanos. A disputa pela posse do cofre por parte da viúva do rei Ignácio Gonçalves do Monte é um exemplo dado pela autora para desenvolver esse argumento.

A irmandade reúne pretos-minas de diversos grupos étnicos e ainda outros grupos de procedência minoritários, permitindo desta forma a construção de diversos critérios de identificação onde é permanente redefinido o “nós” e o “eles”. A mesma identidade contrastiva que os distingue dos angolanos termina por distingui-los internamente<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> SOARES, Mariza de Carvalho. Op. cit., p. 193.

<sup>42</sup> Idem, p. 191.

Não existem, como se percebe ao longo da análise, grupos fechados, e sim arranjos temporários em função de interesses de curto e médio prazos. É justamente esta maleabilidade que caracteriza a atuação dos grupos étnicos<sup>43</sup>.

Esse argumento refuta o discurso multiculturalista que visa resgatar no presente compensações para injustiças cometidas no passado, com base em uma identidade étnica supostamente estanque. Em um momento em que se iniciam políticas de cotas para negros em diversas instituições públicas, esse debate torna-se pertinente no Brasil. Contudo, nos Estados Unidos, onde a política de cotas vem perdendo força, o debate em torno do multiculturalismo e o questionamento de identidades culturais fixas tem alimentado uma extensa bibliografia acadêmica, que somente no fim dos anos 1990 chegou aqui.

Soares não entra no mérito dessa questão, mas ao mostrar como os makis reconstróem sua própria história, eliminando a escravidão e acrescentando o catolicismo em sua trajetória, relembremos que os grupos sociais fazem monumento de seu passado, conforme suas aspirações presentes – no caso dos makis, alcançar prestígio e honra mesmo em condições adversas: “Para sobreviver enquanto grupo, negam o passado pagão, omitem a escravidão e assumem uma identidade cristã que os redime, salva e mantém unidos no reinado da folia”<sup>44</sup>.

## Conclusão

Analisar a metodologia de obras sempre é um empreendimento suspeito, pois corremos o risco de incorrer ao pecado mais grave do historiador: o anacronismo – isto é, procurar nas obras aquilo que elas não disseram.

Isso justifica a escolha de três livros pertencentes ao passado recente da historiografia brasileira, a fim de focar a questão da identidade e da alteridade relacionadas a fenômenos religiosos. Essa é uma escolha tão datada historicamente quanto a obra de Anita Novinsky o é agora. O fardo do historiador é saber que sua obra nunca vencerá o tempo. Talvez por isso mesmo tentamos desafiá-lo, empregando categorias e teorias explicativas para acessar o que não existe mais.

---

<sup>43</sup> Idem ibdem, p. 192.

<sup>44</sup> Idem ibdem, p. 230.

Michel de Certeau<sup>45</sup> e Carlo Ginzburg<sup>46</sup>, duas das grandes referências para os historiadores culturais, compararam o trabalho do historiador moderno, surgido no século XVIII, ao ofício do médico moderno, surgido na mesma época, treinado em livros e em aulas de anatomias. Novamente, a capacidade de nomear está ligada ao silêncio do que é nomeado; tal como os conquistadores demonizaram a América e os americanos, o médico definiu os órgãos e o funcionamento do corpo a partir de um defunto; e o historiador procura vencer a morte dando vida a documentos desconectados de sua realidade primordial, num momento histórico em que a morte é banida do cotidiano, varrida para os hospitais e para os cemitérios.

Ao relermos um livro, enxergamos aquilo que estamos preparados para entender. Talvez, daqui a dez anos, um outro trabalho com os mesmos propósitos que este observe outros aspectos de três obras tão ricas e diferentes. No momento, limitei-me a questões correntes aos estudos culturais da atualidade, sob forte influência da antropologia.

O vocabulário de Mariza Soares aproxima-se mais do que se realiza atualmente no campo da História Cultural, mas Laura de Mello e Anita Novinsky também seguiram propósitos semelhantes, ao atentarem para a questão da *alteridade* - seja o cristão novo “judaizante”, seja a América feita morada do diabo, ou os makis católicos. As três autoras atentaram para discursos que se fizeram sobre um Outro, e estudaram a forma como a Igreja Católica e o Estado, seus representantes, súditos e fiéis classificaram e inferiorizaram aqueles que desejavam excluir. Porém, ao entrarem em contato com o “elemento estranho”, em séculos de convivência, acabaram sendo influenciados por ele.

Não é necessário ser especialista em história colonial para apreender as virtudes das três obras analisadas. A principal delas é que não existe uma obra à frente de seu tempo. Existe a curiosidade, a persistência e a sensibilidade que levam o(a) pesquisador(a) a caminhos inusitados, a “mares nunca dantes navegados”. E, sobretudo, existe a generosidade de compartilhar com orientandos e colegas essas novas “ilhas” de história.

---

<sup>45</sup> CERTEAU, Michel de. Op. cit., 2002, p. 56-57.

<sup>46</sup> GINZBURG, Carlo. Op. cit., p. 154-171.