

CONTINUIDADE, TOTALIDADE, PERIODIZAÇÕES, CORTES: SOBRE A HISTORIOGRAFIA DA RELIGIÃO NO BRASIL-COLÔNIA.

Luiz Felipe BAETA NEVES FLORES

O exercício que se segue é uma análise crítica, tentativa e preliminar, da historiografia brasileira sobre "religião" no período colonial. Para tanto foi estabelecida uma amostragem de livros de história 'geral' do Brasil e de histórias da religião, além de outros títulos que tratassem do período estudado mesmo não se filiando, academicamente, a uma definição 'histórica' estrita.

Este exercício procura, dentro da bibliografia estudada, investigar as formas de *continuidade e descontinuidade; totalidade e parcelamento; periodizações, cortes*, verificando algumas proposições de M. Foucault, P. Bourdieu e L. Althusser. O vínculo deste trabalho é, por outro lado, muito grande com o que seu autor vem realizando sobre formas de *dominação Institucional-ideológica religiosa no Brasil-Colônia*.

O texto subsequente se divide em três grandes movimentos. No primeiro, são analisados os obstáculos epistemológicos à constituição dos conceitos de descontinuidade, parcelamento e corte e a decorrente organização do discurso histórico como expressão da permanência. O segundo movimento enfoca, especialmente, as formas 'concretas' de periodização e recorte vigentes na historiografia em questão. O terceiro examina alguns conceitos considerados decisivos para a construção de uma teoria da periodização e do corte e aponta, ainda, algumas direções de pesquisa consideradas relevantes para o desenvolvimento futuro dos estudos sobre religião na Colônia.

Não se considerou a individualidade (?) dos títulos analisados; a historiografia foi considerada como um grande texto' em que se procurou — quando se apresentou ocasião teórica — distinguir formas de enunciação diferenciadas. Tal procedimento é justificado pela própria historiografia que se situa com freqüência espantosa no mesmo solo epistemológico, teórico e metodológico, sendo as variações antes de grau que de natureza. Além disso, evita-se a falácia da divisão 'por Autor', que só faz reforçar a mitologia do Indivíduo/ Criador e confunde possibilidade de recorte do campo intelectual com a vida de produtores (historiadores, no caso). Portanto, ninguém tem razões para se sentir 'pessoalmente' atingido; este texto não é uma carapuça à procura de um "Autor" . . .

Este não é, assim, um texto 'destrutivo'; ele se quis combatente e crítico mas não deixou de expor as razões de sua ira nem deixou de apresentar alternativas, caminhos novos, campos possíveis. É uma tentativa de criação e construção.

— | —

A análise da história da historiografia da religião no Brasil, quanto a suas formas de continuidade e descontinuidade; totalidade e parcelamento; periodicização, corte, mostra àquele que a empreenda uma aparentemente paradoxal realidade teórica que se contraporá ao próprio objeto da intervenção analítica: é — esta historiografia — antes de tudo, um registro discursivo da permanência. E são as condições de constituição teórica de tal permanência que procuraremos detectar de início.

A primeira observação diz respeito a alguma coisa decisiva (e preliminar): os livros de história da religião no Brasil não se recortam, não se identificam teoricamente. Tudo se passa como se houvesse uma definição consensual e consabida do que sejam os conceitos de "história" e "religião"; como se fosse igualmente pleonástico "repetir" o lugar de onde o historiador narra sua história. Em uma planície sem acidentes e sem lutas se colocaria o historiador, peculiar espectador, generoso e privilegiado, de uma cena que ele não precisa construir mas, apenas, registrar. Sim, porque não se trata de uma história que siga regras precisas de edificação; o melhor historiador seria aquele que mais e melhor constataste aquilo que seus olhos vissem, não o que uma distante e fria lógica teórica elaborasse. O que parece acontecer é

algo mais grave, epistemologicamente, do que a crença — já mencionada — de uma eficácia máxima de conceitos unívocos; parece acontecer um apagar de distâncias entre os objetos empíricos (arquivo, fontes) e os objetos teóricos (história, antropologia), entre os sujeitos empíricos e os sujeitos de conhecimento. Ou mais: não há, mesmo, uma distância entre quaisquer sujeitos e quaisquer objetos — entre sujeito e objeto — tal a dissolução e intercambialidade de posições dos mesmos no enredo histórico que nos é apresentado. Portanto, a própria idéia de “definição” se torna absolutamente estranha, já que ela é um sinal teórico, um marco diferencial de “realidades auto-evidentes”.

Esta *continuidade* entre empiria e saber será par constante com a idéia-força que comanda — ainda que tão pouco enunciada pelos autores — a historiografia de religião no Brasil: a convicção de que o historiador falará da série de fatos que, em sua infinita sucessão, acabarão por constituir a história de um *continuum*. Ou o (aparente) inverso: as diversas formas de aparecimento desse *continuum* na história do Brasil.

O primeiro — e talvez o mais difundido pelos diversos instrumentos e agências de inculcação e reprodução culturais — modo de aparecimento desta continuidade seria visível no conjunto de enunciados ideológicos que confundem a história da religião com a história do país; uma sendo a outra, não há duas histórias — nem mesmo a possibilidade de uma setorialização. Isto fica absolutamente nítido na torrencial reiteração do “mito de origem” do Brasil: o Brasil foi descoberto por católicos transportados em naus, ritual e catolicamente abençoados graças à inspiração divina, com símbolos e sacerdotes católicos na frota; os marcos designativos da posse da nova terra eram igualmente católicos e, finalmente, o Brasil foi *fundado* pela primeira missa aqui rezada. Mito poderosíssimo simbolicamente que marcará — de forma mais ou menos explícita — tanto da historiografia colonial e, por via de consequência, tanto da historiografia *sobre* a Colônia. O Brasil seria visto como uma empresa católica — todo ele e não apenas a Igreja católica: a catolicidade do Brasil-Colônia não se restringiria, assim, de modo algum, à catolicidade institucional. Esta última apenas comanda simbolicamente a cena histórica, que é, *toda*, uma cena católica com um ator privilegiado (porque especialmente ligado a Deus): a Igreja católica. Tal unidade de identificação “interna” ao Brasil fica demonstrada pela nominação vigente às tentativas de ocupação do país por outras nações européias: são “invasões”

não apenas no sentido político-militar do termo mas no sentido de tentativa de usurpação *religiosa* praticada por nações ou grupos que estão, por paganismo ou heresia, fora do domínio católico.

Esta pan-religiosidade da historiografia sobre a religião na Colônia não representa o reconhecimento teórico de uma inexistência de um campo religioso autônomo. É, antes uma tentativa — consciente ou não, não importa — de assinalar que é hoje — como sempre um país católico porque em seu nascimento (descobrimento) e infância (ocupação territorial-catequese) foram-lhe impressos sinais imorredouros e decisivos de seu perfil. As posições críticas — minoritárias no conjunto — apenas arranham esta superfície ideológica porque insistem em apenas diabolizar com maior ou menor virulência “o papel da Igreja como aliada do colonialismo” etc. sem perceber que ao não denunciar esta “*imanência*” do religioso e a idéia de uma continuidade entre a Colônia e o Brasil contemporâneo aceitam o campo discursivo que julgam combater.

A proposição de uma origem abençoada (ou de uma origem mal-abençoada, para alguns) faz parte de uma constelação ideológica extremamente curiosa: parece — a questão da origem — algo absolutamente histórico porque interessado em estabelecer, no tempo, aquilo que seria a irrupção de um acontecimento, a alteração de um padrão, a emergência de uma nova forma histórica. Ocorre que a demarcação da origem na historiografia brasileira em questão não consegue, com clareza, estabelecer aquilo que constituiria um conceito efetivamente *histórico* a que se denomina de origem. Isto graças ao caráter permanentemente escorregadio dos atores que poderiam ocupar tão privilegiado lugar: se se pergunta a origem do que é “religião” no Brasil atual, a busca é dada como devendo ser feita em algum momento do passado, especialmente na Colônia; se esta última é indagada acaba-se por descobrir anterioridades sucessivamente ibéricas, romanas, gregas e finalmente... palestinas (que, por sua vez, acabam por atingir a verdadeira origem que é a Origem de onde proveio o filho de Deus). Esta fugidia noção — de espantosa difusão e que muitas vezes usa o ingênuo pseudônimo de “causa” — não quer, portanto, assinalar a instauração de uma diferença nem, muito menos, exibir a emergência de uma descontinuidade; ela tem por efeito impedir a construção do conceito de acontecimento histórico por negar a sua positividade, por remetê-lo sempre a alguma coisa perpetuamente recuada mas que poderia explicá-lo e por levar a termo a

idéia de que o presente sempre tem a possibilidade de se ver no espelho do passado porque este espelho jamais foi quebrado e nele os homens puderam, podem e poderão se mirar infinitamente.

Imaginar uma "origem brasileira" dos acontecimentos religiosos aqui ocorridos tem, assim, mais um efeito prático-ideológico de sacralização-para-sempre do Brasil, do que uma ancoragem epistemológico-teórica: como a "verdadeira origem" não está aqui nos séculos XVI (e XVII e XVIII) já que, a rigor, ela está fora da história, não se tem nenhuma razão para designar a "origem do Brasil" como sinônimo de corte histórico, de início de um novo período tanto da história da religião como da história da expansão ocidental. Começar livros de história da religião no Brasil no momento da "descoberta" (fundação) é apenas um exercício de cinismo teórico porque finge erigir uma descontinuidade quando está somente lançando mão de uma noção jurídico-política (Brasil, ou que nome tivesse à época) para encobrir aquilo que não passa de um momento das formas de presença "na história" de algo que está fora dela.

O corpo do perfil atual do Brasil teria sido dado pela ocupação político-militar-econômica portuguesa "leiga", mas a alma que humaniza, enobrece e eleva, foi doada por Deus por intermédio da Igreja católica. Na verdade, os movimentos de santificação dos primeiros catequistas (especialmente Anchieta) são perfeitamente coerentes com toda essa sacralização historiográfica da origem, o mesmo acontecendo com a crítica historiográfica a tal posição que acaba por "santificar" os indígenas ao atribuir a eles... a origem, pura e imaculada do Brasil.

Procedimento complementar ao da construção ideologicamente pervertida da problemática da "origem" é o que transforma a historiografia da religião no relato dos objetivos últimos a serem alcançados, dos padrões a perseguir, dos 'fins' da história. Esta teleologia (irmã da teogonia que as origens cantam) freqüentemente aparece sob a forma de fatos que se dariam *para* alguma coisa posterior. Ora, esta aparente racionalidade funcional e pragmática acaba por, de novo, fazer com que o acontecimento histórico jamais apareça como tal, em sua singularidade e força inovadora. Aqui, o acontecimento "real" tem que ser procurado não em um momento permanentemente recuado; aqui, o lugar da verdade é algum ponto sempre em fuga no horizonte do futuro, do "devir histórico" — onde acabaremos por encontrar o

avatar maior da teleologia que é a escatologia, a teoria das "finalidades", do fim da história, do reencontro feliz dela consigo mesma porque este "ponto final" é o ponto de encontro com a Origem, o término da viagem circular percorrida na história humana.

O "*mito do Futuro*" muitas vezes se enuncia sob a capa de "conseqüências": tais fatos criam tais outros fatos, consecutivos. O que é uma idéia acalentadora e pacificadora: a história tem uma previsibilidade racional, os fatos sempre se encadeiam, se explicam, se sucedem, caminham em direções lógicas — a história sempre se produzirá porque ela sempre se reproduzirá. Tão plácida genética impede o aparecimento do acaso, o corte, a descontinuidade, a retomada transgressora, a morte pura e simples sem filhos, os filhos de pais desconhecidos, os bastardos. A história passa a ser uma infinita corrente sem elos perdidos ou — se algum elo é julgado perdido — é por uma fortuita injunção da pesquisa sobre a história, não da história; é, antes, uma falha do Pesquisador-homem e não uma fratura da Deusa-História.

* * *

A apologia da *constância*, a ideologia do par 'antes/depois', debilitando a idéia de descontinuidade, propõe uma teoria a tarefa de investigar não exatamente os acontecimentos históricos em sua irrepetível singularidade mas, sim, de que modo ele reconhece como "seus", contemporâneos, fatos do passado; ele quer se reconhecer — quer que a história presente se reconheça — no passado e projetar, se for o caso, um futuro igualmente reconhecível. O que implica duas outras posições: o presente é um paradigma de leitura de outros tempos; o saber histórico antes *re-conhece* do que produz um conhecimento teórico, construído, do passado (e, em certo sentido, do futuro).

Aliada da ideologia do reconhecimento, a ideologia da *revivescência* histórica postula a possibilidade — ou melhor, a necessidade — de vivermos o passado como se nele estivéssemos, íntimos e confortáveis. Bastaria para isso que reconstituíssemos o passado competentemente; que o historiador o restituisse àquilo que ele "realmente foi", como os homens o viveram em seus mais quotidianos gestos, em sua mais "vívida experiência". Pretensioso e desvairado historicismo que determina com precisão ao historiador suas tarefas: investigar de forma absolutamente exaustiva o passado (resti-

tuf-lo à sua "verdade") que brotará, incólume, da faina do historiador e, segunda tarefa, construirá um imaginário da viagem temporal que poderá ser feita por qualquer leitor que se habilite a embarcar nessa inebriante "máquina do tempo". O homem, pela história, poderia assim *re-viver*, se reencontrar indefinidamente, pois, afinal, ele é "o mesmo em sua mais profunda essência". Os acontecimentos históricos não passariam de máscaras transitórias e substituíveis, epidérmicas aparências de um rosto permanente, fixo, eterno.

A história seria, assim, uma prática técnica (ou, no máximo, tecnológica) tecida por um paciente e meticuloso artesão infenso à teoria e à ciência.

Impressionante demonstração de filiação a tais posições é todo o discurso histórico do P. Serafim Leite SJ sobre a religião no Brasil. Todo o seu imenso esforço pessoal se deu no sentido de esgotar as possibilidades do arquivo histórico, onde quer que este se encontrasse, para deste modo desenhar um quadro que será "tão mais verdadeiro quanto mais minucioso". Esta postura — radicalmente empiricista, historicista, metafísica — não é acusada pelos críticos de Serafim Leite (cu, de modo geral, pela historiografia tradicional "de esquerda") que preferem insistir no tema do "reacionarismo" (ou "jesuitismo") de SL, o que acaba por manter ileso a raiz mesma da questão. Talvez porque esta crítica espouse — conscientemente ou não — as regras desse jogo descartando apenas uma parte das suas afirmativas semânticas.

A história é vista, então, para os que acreditam em sua continuidade necessária, em sua capacidade de reconhecimento, em seu poder de revivescência, como uma busca da *identidade*. Ou como uma confirmação de uma identidade aprioristicamente assumida — antes mesmo, portanto, de uma investigação temporalmente conduzida — e que aqui e ali está escondida ou disfarçada. Este Eu onipresente impõe seu imperio a todas as diferenças, dessemelhanças, aberrações como elementos perturbadores de perfis para sempre traçados e que é preciso manter sob pena da instauração da ininteligibilidade, da morte do Homem, da volta ao caos. É uma ideologia da história que acredita na *síntese* promovida por um 'princípio unificador' que dirigiria a cena histórica e avassalaria os recalcitrantes ou aniquilaria/absorveria os atores insubmissos. Se quisermos dar um exemplo no interior da literatura (cristã ou não) sobre a história da religião no Brasil bastaria assinalar que as "missões" de hoje se vêem como último desdobramento da catequese dos primeiros séculos,

mesmo que o historiador venha a se preocupar com assinalar um compromisso ético mais justo ("com", "a favor de", os índios, por exemplo). Mas a "Igreja" é a mesma, a "Evangelificação dos Povos" é uma obrigação permanente, o Deus é eterno. A história se transforma em um sistema de verificação, de regulação da identidade; o conceito de conjuntura passa a ser desqualificado como lugar de registro de epifenômenos porque a essência da história não é da ordem da singularidade, do inesperado, do abrupto, do aleatório.

A idéia de identidade se articula com a de *unidade*; a identidade que se busca não é exatamente a de um conjunto de fatores díspares, de rupturas, distâncias, diferenças, ínfimas capilaridades. O que se procura é ver de que maneira princípios organizadores unificam a história, tornando-a coesa, redonda, lisa. Defende-se a velha mitologia ocidental da unidade, do demiúrgico número Um, primeiro (em todo sentido) dos instrumentos de construção ideológica das formas de recalçamento do novo, do estranho, do exterior. Esta busca da identidade-unidade acabou por manietar a historiografia sobre a religião na Colônia, que poderia ser reunida em dois grandes blocos de autores. No primeiro, ficariam aqueles que, entusiastas da "obra civilizatória" da colonização (obra religiosa, econômica, político-militar, etc.) registram/aplaudem o aniquilamento ou a absorção das culturas indígenas, negras e a expulsão dos "hereges" protestantes — tudo em nome da homogeneidade, do caráter irremediavelmente uno do Deus que só teve um filho, a Quem todos devem se assemelhar. Esta corrente historiográfica se edifica, assim, quase que como um eco de posições coetâneas ao período que aborda. No segundo bloco, se perfilariam aqueles que consideram que a expansão colonial era "inevitável" só restando ao historiador "crítico" mostrar os "abusos" e os "desvios" de tão inexorável "determinação histórica". Com isto, estes evolucionistas (ou neo-evolucionistas) acabam por aceitar o império da necessidade da hegemonia ocidental e a não enxergar que a colonização foi uma violência radical praticada contra todos aqueles que não eram católicos-brancos e que tal violência só pode ser vista se o espectador (tentar) se deslocar para o universo do reprimido ou do suprimido e desistir de ficar moralistamente medindo o grau de malignidade dos atores sociais por meio de uma régua que o Ocidente lhe emprestou e que ele julga não ter podido recusar.

A idéia de unidade assume, por vezes, face um pouco mais sutil. É quando se fala de "*síntese*". "Síntese" vista

como o resultado não de uma dominação brutal, mas de um movimento progressivo de integração, por todos desejável, rumo a um estado superior da "cultura". Tal operação só poderia ser catalisada por um princípio unificador superiormente dotado e de poder suficiente para agrupar os dispersos e guiá-los com firmeza junto aos "desde sempre" afiliados à sombra deste princípio. Ora, estes postulados ideológicos encontram no período colonial do Brasil verdadeira terra de eleição porque nele (à diferença de outros momentos) o *princípio unificador* é flagrante: a Igreja Católica — como veículo da Vontade Divina — detém as agências de inculcação e reprodução cultural, a expansão econômica é fruto dos Santos Desígnios, o poder político profano é um instrumento terreno da Suprema Força, e assim por diante. A historiografia apenas *transcreve* esta realidade e a apresenta em um evoluer lento e gradual, a todos benéfico e de que todos, afinal, devem se orgulhar por tão bem sucedido no Brasil (este "no Brasil" aponta para a *universalidade* de tal processo). No caso da religião na Colônia, uma fartíssima bibliografia vem perseverando na afirmação de um "sincretismo religioso", em que a noção de "sincretismo" não define algo de artificial, disparatado, confuso, amalgamado mas, sim, o ápice de uma evolução natural, harmonicamente elaborada, de constituição límpida, de fusão espontânea de todos os elementos integrantes. Este pacífico e democrático convívio recalca uma história menos edulcorada, uma realidade de conflitos e lutas cujo resultado "sincretico" não é produto de uma equânime e igualitária decisão de uma assembléia de pares e, sim, a expressão de uma derrota político-militar das culturas negras e indígenas que perderam, no mesmo momento, suas formas anteriores de vida religiosa. A vitória das forças católicas leva a que passem a marcar o peso, papel, lugar e função das demais forças, agora a ela subordinadas. A faixa bibliográfica — excluídos os apologistas incondicionais da vitória da "civilização" "sincretica" — pode ser dividida em dois grupos. O primeiro, francamente majoritário, acredita que seu papel se restringe a preservar a lembrança de cada uma das "raças" envolvidas, assinalando as fontes originárias, os "empréstimos", as "contribuições", as "influências". Não discute, portanto, o centro da questão porque corrobora a crença no caráter abençoado, pacífico e, mais que isso, personalizador do Brasil que o sincretismo assumiu. Uma segunda corrente se agrupa pouco a pouco em torno de posições menos finalistas e procura des-recalcá-lo

processo de conhecimento das culturas submetidas não em nome de princípios unificadores e repressores externos mas, ao contrário, procurando descobrir e fazer falar a cada uma das múltiplas tradições religiosas envolvidas. Esta posição contraria frontalmente a idéia da história da religião do Brasil como unilinear desdobramento de um tratado assinado entre pacíficas tradições quando da "fundação" da religião no Brasil.

A autoproclamada excepcionalidade do "sincretismo religioso brasileiro", sua unidade tão peculiarmente conseguida, não leva a historiografia estudada a afirmar nenhuma espécie de "nacionalismo religioso" ou "religião nacional brasileira". Aqui a questão da unidade não é diferencial; não foi criada para assinalar recortes precisos, emergências singulares ou diferenças face a outras unidades religiosas. E isto por diversas razões: a primeira, por uma dupla imposição de realidades históricas (a prevalência nos núcleos de colonizadores do catolicismo e a predominância de levantamentos e análises católicas sobre o catolicismo na Colônia acabou por, ainda uma vez, levar à simbiose posições ideológicas com verdades teóricas demonstradas. Ou seja, a intenção da teologia católica, da época, de que a unidade religiosa elimina a possibilidade de qualquer alteridade (um só Deus, uma só Fé) impede, concomitantemente, qualquer processo, mesmo interno e controlado, de individualização por tradições locais ou regionais. A decorrência teórica mais séria dessa não-individualização é a de que qualquer recorte, descontinuidade, periodização acaba por ser "interno" à unidade — são frações de uma unidade, não outras unidades. Prepondera como sinônimo de unidade a noção de *universalidade*, do catolicismo como religião planetária que quer não só o reino celeste mas a terrena vida humana, quer todas as vidas humanas porque não é mais uma Igreja voltada apenas para aqueles que já lhe pertencem. Unidade universal, estreita aliança entre Estado e Igreja, controle dos aparelhos culturais — configuração integrada e integradora, absolutizante e homogeneizadora que vem sendo reiterada pela historiografia brasileira que vê nesta realidade histórica colonial álbi perfeito, leito acolhedor para todos os seus sonhos totalitários de dominação.

* * *

A esta série de noções ideológicas se soma, como seria previsível, a de "*totalidade histórica*". Noção que corresponde

plenamente — a nível teórico-histórico — às noções irmãs: unidade, absoluto, identidade, universalidade, etc. No âmbito da história da religião há uma totalização dirigida pela Igreja católica; quando se trata de “histórias da religião” inseridas em quadros maiores (em “histórias gerais do Brasil”, por exemplo) ou de “histórias da religião” em que o Autor persiga uma grande “contextualização” do fenômeno religioso, o centro de discurso historiográfico pode variar. Ora reincide em um centramento religioso, ora econômico ou político. Apesar de relevante o estudo das razões das diferentes escolhas, o mais importante é se perceber a extrema assiduidade da idéia mesma de “centro”: a história tem núcleos centrais, poderosíssimos e imperiais já que impõem a todas as outras partes integrantes de uma “totalidade histórica” seu ritmo, suas formas, sua temporalidade. Além de determinar peso, lugar, papel e função, formas de articulação e de autonomia, revigoramento e aniquilamento a todas as demais partes componentes da “periferia” da “totalidade histórica”. Desaparecem assim — ou ficam radicalmente prejudicadas — as possibilidades de se perceber o tempo histórico como ponto de observação de tempos históricos diversos, de formas de articulação complexas, de autonomia efetiva de instâncias, de determinações e causas não tão imediatas nem tão aprioristicamente formuladas. Escolhido o “centro”, tudo fica mais confortável: se se quiser periodizar, veja-se como o “centro” periodiza sua história; se se quiser saber as razões da existência de um fenômeno, procure-se suas “causas” “profundas”, “reais” e “verdadeiras” no “centro”; se há transformações, substituições, recuperações, não há motivo para se temer a dificuldade de compreensão “interna” já que foi tudo determinado pelo “centro” — e a este se conhece bem. Eis o domínio da teoria do reflexo; dos economicismos, sociologismos e psicologismos que (piamente) se acreditam materialistas; dos que acompanham as formas de aparecimento de Deus e de seus sinais na terra.

Ao conforto que traz a certeza da explicação garantida “racional” de tudo, este modo de apropriação da noção de “totalidade” reforça a idéia ilusória e onipotente de que ao olhar do historiador nada escapa (e se ele não aborda “tudo” é porque ou não quer no momento — mas, quando quiser, poderá —, ou é um “especialista”, ou sua pesquisa está “em curso”): ele *tudo* poderá compreender *ao mesmo tempo*. Para tanto, as escolhas se condensam em duas atitudes apenas aparentemente (no caso) antípodas: na primeira, o que é

preciso fazer é descobrir, localizar, estudar todas as fontes (muito especialmente todas as "fontes primárias") — depósitos absolutos da "verdade" que basta revelar ao mundo; na segunda, o trabalho a cumprir é o de estudar à exaustão as categorias filosóficas, as regras lógicas, os conceitos teóricos mais abrangentes, as macro-interpretações, — arsenal definitivo e imutável do "saber" "universal" que basta "aplicar" à realidade histórica para, de imediato, compreendê-la (onde quer que esteja e a qualquer momento). A primeira chama-se *eruditismo*, a segunda *teoricismo*. Ambas têm uma decisiva afinidade: excluem de suas preocupações aquilo que poderia — e deveria — unir erudição e teoria, ou seja, a constituição de um objeto teórico, (um *constructo*) que desse conta da efetividade do documento e resguardasse o rigor teórico de sua arquitetura. Deste modo, sem agredir fatos nem deificar teorias, haveria espaço para o aparecimento daquilo que tudo se fez para evitar: o acontecimento histórico, então livre das curvas dos parênteses que o aprisionava. Para tristeza do Pe. Serafim Leite e do Gal. Nelson Werneck Sodré que, sentados à mesma mesa, apenas fingem não conversar.

Toda a filiação ideológica descrita parece ter como uma de suas ambições afirmar sua "*cientificidade*", sua "*racionalidade*". E, quanto à necessidade dessa dupla afirmação, há, também, um acordo ecumênico: de "marxistas" a "monges" todos se prostram diante do mesmo altar e acompanham a mesma liturgia para venerar e homenagear deusa C.ência e deusa Razão. Mas, — quem sabe? — talvez Elas tenham cabeças profanas. De imensos, intermináveis fios de cabelo que tecem a "história"; uma "história" que não tem desvios, regiões desconhecidas, continentes inexplorados, repetições aberrantes ou farsescas, lacunas, disparidades de quase ininteligível compreensão, línguas ignotas, andamentos desconstruídos, torsões imprevisíveis, eventos aleatórios. A "história" que proclamam é autoritária e onipotente porque afirma tudo conhecer (ou tudo poder conhecer, se quiser) já que os acontecimentos históricos são, todos (do mais grandiloquente e majestoso ao mais insignificante e balbuciente), *necessários*, de inter e intracausalidade estrita e direta, de articulação absoluta que a todos atravessa e vincula, de cadência comum e uniforme, de passado sabido e futuro previsível, de tradutibilidade assegurada. Aqui não há lugar para a selvageria, para o hiato, o corte, a descontinuidade, o parcelamento porque estes romperiam a cerrada trama tecida por fios que, de tão contíguos, formaram uma superfície lisa e... monótona.

A periodização histórica, para esse racionalismo cientificista tão pretensioso quanto preguiçoso em sua bonomia, ou fica impedida ou se torna uma triunfalista erupção de "Novas Eras" ("Novas Totalidades"). Ou — o que é predominante — se torna um simples exercício de ritualização acadêmica (é de "bom tom" ou consensual/habitual "periodizar").

No caso da historiografia sobre a religião no Brasil-Colônia, a situação teórica se agrava porque praticamente toda a historiografia só admite *um* (re) corte histórico quando... o período acaba com a "Independência"... O que aponta para dois resultados desastrosos: o (re) corte (?) se refere a uma realidade política; a religião é um espaço monolítico e incapaz de conhecer recortes "internos". Se descermos ao nível do repertório de noções utilizadas, a posição é a mesma: a generalidade exorbitante das noções é nitidamente conforme à "integralidade" do "período". Fala-se em "Igreja", "colonialismo", "escravidão", "índios, invasões estrangeiras", "metrópole", "holandeses", "protestantes" e assim sucessivamente, como se tais noções: a) não precisassem ser rigorosamente definidas; b) expressassem realidades únicas e homogêneas; c) fossem de aplicabilidade geral; d) pudessem ser facilmente comprovadas e manipuladas. Essa *generalidade nacional* parece ser antes um correlato teórico relevante à idéia de "unidade continuada", inibitória da escansão histórica conseqüente do que um mero deslize ético (por aplicação sectaria e irresponsável de noções de pretensão científica) ou técnico (por incompetência profissional de historiadores).

A exigüidade e a rarefação teórica da historiografia analisada somadas à rarefação de pesquisa empírica sobre o período e à exigüidade até quantitativa de historiadores (e críticos de historiadores) interessados em rigor e transgressão à repetição acabaram por levar tal historiografia a um estado de "reprodução perfeita" em sua uniformidade e sensaboria. As mais recentes tentativas — para dar apenas um exemplo — de dar uma versão cristã "de esquerda" acabam repetindo as mesmas fontes, centrando sua intenção heurística numa flácida noção de "povo", procurando o "verdadeiro Cristo" na "verdadeira religião" que, popular e libertadora, só precisa ser redescoberta e restaurada como verdade originária...

* * *

Tema constante — nominado ou não — é o da “*evolução histórica*” nos escritos sobre religião no período. Tal “*evolução*” aparece de maneiras próximas e semelhantes que se entrecruzam e se superpõem com freqüência. Ora é a “*evolução*” galopante da “catequese” dos primeiros séculos que, humilde no início, atinge progressivamente dimensões grandiosas. Ora perde as cores triunfalistas e passa a ser um bocejante suceder de fatos miúdos, quotidianos da burocracia da história. Ora assume o aspecto de registro de acontecimentos que tem uma “finalidade” necessária e já conhecida — Deus ou a contemporaneidade — e para a qual a história sempre se dirige. Ora indica a pesada e suntuosa caminhada dos grandes conjuntos históricos — caminhada de passos raros e cuidadosos (afinal deslocam “ao mesmo tempo toda a história”) e que guardam grande distância cronológica entre um e outro. Todos estes modos de *evolucionismo* são infensos à consideração de formas históricas estagnadas ou retroativas ou estéreis, pois, para eles, toda a história é sempre fértil, sempre gera filhos mais fortes e belos, que gerarão filhos mais fortes e mais belos e, assim, infinitamente. Os “nossos dias” (e/ou Deus) são, portanto, pontos de observação privilegiados porque (por quê?) deles se pode ver toda a história desde a “*formação*” até o ápice que nos é contemporâneo. Ápice que procura — em aparente paradoxo — se ocultar dizendo que ele é somente um momento... do futuro. A “*marcha da história*” é irrefreável em sua faina diuturna de instauração do “*progresso*”.

Os evolucionismos, como não é difícil imaginar, combinam com as idéias de “*necessidade*” e “*totalidade*” históricas, tal como vistas. Talvez a mais perniciososa resultante de seu encontro seja a idéia-síntese de uma “*evolução necessária das totalidades históricas*” cuja forma mais patética é bastante conhecida: a história tem que percorrer uma a uma (todas) as fases do percurso histórico — fases que já são conhecidas e que são universais — em seqüência também fixa e também já estabelecida por uma “*ciência*” (que, com a facilidade da imaginação onipotente, consegue prever as futuras “*fases*” da história). Esta periodização é sempre comandada por “*centros*”: econômicos (no Brasil, como em qualquer “*sociedade de classes*”: feudalismo, escravismo, capitalismo, socialismo no futuro); políticos (colônia, império, república). A decorrência mais precisa para a historiografia em pauta é avassalar a periodização da religião a periodizações externas, fixas. E tão poderosas quanto pouco sofisticadas e

pouco comprovadas — aliás, estas macro e pan-periodizações são apenas repetidas e há tanto tempo que acabaram por adquirir um aspecto claramente autárquico: ninguém se pergunta por que razões periodizar assim (e, muito menos, por que periodizar — o que quer dizer o conceito de “periodização”?).

A alternativa dos que fazem história da religião e não se interessam por “contextualizar” acabam por reincidir no mesmo posicionamento autárquico: extraem a religião do “resto” da história e procuram fazer “só” história da religião, com o que não fazem nem História nem história da religião. E como não produzem qualquer conceito explicativo *interno* ao campo religioso (conceito que evidentemente não conhecem — e estão impedidos de conhecer porque, para eles, a religião não é um campo; é O Campo) não podem recortar ou periodizar em quaisquer sentidos teoricamente dignos dos termos. Passam a dar — apenas com intenções didáticas — títulos e capítulos de livros

Há noções que, ajudando à grande-noção de continuidade, são extremamente assíduas em sua tarefa de impedir a emergência da novidade e de desqualificar qualquer corte eventualmente feito. São as operosíssimas noções de “*influência*” “tradição”, “desenvolvimento”, “herança”, arcaico, etc. Todas elas ligam irremediavelmente o acontecimento histórico a alguma coisa exterior, anterior, originária, paradigmática e central. Os processos históricos, aí, sempre se assemelharão a pais, tios, avós ou mesmo primos colaterais — e a história que os seguirá também se constituirá assim. Homologias, simbioses, analogias, comparações, osmose, mimetismos, repetições, imitações formam uma série de procedimentos metodológicos de perseguição de um Eu histórico que de tanto parecer (ou “lembrar”) com tantos eus acabou prisioneiro de uma sala de espelhos deformantes — imagens múltiplas, sempre distorcidas, se entre-refletindo. O acontecimento histórico é sempre uma projeção, um reflexo, uma desvirtuação. Não é uma positividade, nem uma singularidade.

Origens, paradigmas e centros acabam por tornar a história o ponto de intersecção de formalidades, de lugares e temas nobres, solenes, sisudos. Estuda-se o “espírito”, procuram-se as “estruturas”, investiga-se o “Estado”, analisam-se as “belas letras” e “as belas artes”, tematiza-se a ética do “bom, justo e belo”. O corpo, as capilaridades, a microfísica do poder, a produção literária e plástica marginal, o “mau, cruel e feio”, o riso e o desejo são impedidos de entrar, à soleira da

porta, pelos zelosos funcionários do saber histórico dominante. A imaculada concepção da história não quer saber da materialidade quotidiana (humana) da vida colonial; ignora as formas de catolicismo não-institucional; desconhece as vicissitudes conjunturais reduzindo-os a "episódios" (= fatos excêntricos e fortuitos; epifenômenos — como a harmonia, nem tão harmoniosa, entre as ordens religiosas); custa a sujar as mãos em documentos "insípidos" como relatórios das autoridades da Colônia; torce o nariz para festas, folguedos, risos e carnavais.

* * *

De onde julgam falar os historiadores? A maioria não se faz a pergunta porque acredita que "é óbvio que ele, historiador, faz parte da história"; nela, portanto, *não ocupa nenhum lugar específico* ou inalterável. O historiador estaria no mesmo plano (plano, chato) da história; faz parte dela mais como uma injunção a que não pode se subtrair: não só não tem um lugar singular pela "natureza" mesma da história como... não quer produzir seu lugar. Não há diferenças, cortes ou distâncias entre o historiador ("ser humano como outro qualquer") e o homem (como sujeito empírico). Com a história que ele narra se passa o mesmo: ela é "o que é", auto-evidente, visível a olho desarmado, factual. Não necessita de qualquer operação teórica nem admite alterações de natureza entre empiria e construção de objeto de conhecimento.

O segundo grupo, garboso e ascético, é o dos historiadores "*cientistas*". Não admitem maiores dúvidas sobre seus resultados já que falam a partir da "ciência" e, sendo esta a única e excludente fonte de saber... Estão isentos de paixão, ao abrigo de intempéries e turbulências institucionais, políticas, econômicas, ideológicas. Seus nomes, não importam muito em revelar; são ventríloquos da "ciência". A situação histórica (em seus múltiplos aspectos) do historiador não importa já que ela não atinge o bojo da obra; o que importa é localizar o correto lugar da "ciência" e nele pousar.

O terceiro grupo inclui os "*apologistas*" e os "*detratores*". Cegos pelos apriorismos, defendem suas posições com a "santa ira dos justos" e com a sutileza de um chefe uno. Porque "trata-se de uma guerra" e guerra em que a vitória inimiga representa ou "a perda da razão humana", ou "a morte de Deus na terra", ou a "derrota final do povo" ou o "fim da história, dos tempos, do homem". É palmar o que acontece quando o

preço das derrotas é tão absoluto, definitivo, mortal. Operísticas polêmicas iracundas são desfechadas e, como os "fins" estão embebidos da mais elevada Moral, os "meios" (as partituras) serão os considerados os mais eficazes contra o adversário. Para tanto, os procedimentos apresentam certas variações: quanto à posição do historiador, alguns, se não afirmam, pelo menos não negam a emocionalidade de sua paixão; outros afirmam pertencer a um dos dois primeiros grupos ("empiricistas", "cientistas") e, mesmo, aos dois ao mesmo tempo, negando, portanto, que tenham posições farisaicas ou sectárias; finalmente, há os que jogam um jogo mais franco e, pelo menos implicitamente, assumem seu "partidarismo".

Se nos detivermos nos "apologistas" e "detratores", veremos que eles, em tantos momentos, ocuparam os papéis de protagonistas do drama histórico da historiografia religiosa (e de tantas outras, especialmente as afetas ao campo intelectual), muitas vezes desconheciam que pisavam o mesmo palco. Ou seja, pensavam estar permanentemente em posições mortalmente contrárias quando integravam o mesmo elenco: o mesmo campo intelectual (e ou religioso), a mesma formação discursiva, a mesma extração econômico-social. Esta é a curiosa cena das polêmicas, em que os atores esquecem que falam a mesma língua, ocupam-se de temas comuns a ambos, emitem sua santa fúria ou seu escorregadio sarcasmo através dos mesmos veículos (tribunas — sacras ou não —, jornais, panfletos e livros), para um público de formação cultural equivalente — e que participa do desenrolar dos combates e escaramuças (múltiplos) de modo atento, empolgado, proselitista. Proselitismo que não era atributo exclusivo de um público leigo mas que teve acolhida generosa na produção propriamente historiográfica "cultura". Esta situação de proselitismo acarretou, portanto — também ela! — condições bastante propícias à reprodução repetitiva da historiografia; outra vez fecha-se o círculo — agora é a própria historiografia que dificulta pesadamente sua própria periodização, seus próprios recortes internos. E já que ela não é pródiga nem brilhante em marcar descontinuidades na história...

O que se disse não diminui a peculiar importância que a polêmica pode ter em uma estratégia de pesquisa que não fique cega e imobilizada pela aparência sedutora e vivaz do polemismo. Além de mostrar os territórios comuns — que acabamos de denunciar — tentar compreender por que é que determinados atores se puseram a discutir aqueles temas (e não

outros); tentar estabelecer a formação de linhagens intelectuais e sua localização no campo intelectual e/ou religioso — e, principalmente, aproveitar a rara oportunidade que é dada ao pesquisador de examinar *um campo de luta* — apaixonado e aberto — que pode ser um filão aparentemente epidérmico mas que, se percorrido, pode levar à demarcação de antagonismos e conflitos ocultos e profundos.

Questão clássica de polêmica historiográfica (e não só historiográfica) é a que enfoca a atuação dos jesuítas no Brasil-Colônia. E muito especialmente a temática das “aldeias” ou “reduções” jesuíticas. Debate de impressionante vigor que tem atravessado séculos, perdurando até os dias de hoje. Para os objetivos deste trabalho, gostaria de propor a verificação de dois pontos que talvez ajudem à construção da noção de “polêmica” e que, certamente, se aplicam ao debate em questão. O primeiro seria a capacidade de *difusão*, *propagação* e *generalização* da polêmica: ela atinge âmbitos de consumo e mobilização social e política que não se restringem aos dos produtores intelectuais da querela nem aos atores sociais diretamente implicados — e não se discute itens muito bem delimitados ocorrendo, então, uma contaminação progressiva de áreas temáticas e uma construção de objetos ideológicos tão universais quanto imprecisos (“os” (= todos) jesuítas; “os” bugres; “os” bandeirantes, etc.). O segundo ponto seria a capacidade de *centramento ético* de todos os temas discutidos: o que realmente se quer saber (ou o que realmente se quer discutir) é se os jesuítas são dissimulados e desmesuradamente ambiciosos — ou não. As questões políticas, econômicas, sociais e religiosas são tomadas como *indicadores* capazes de detectar a Moral que rege o comportamento da ordem inaciana. A *acutinação dos temas*, movida pelo reducionismo do comportamento hipercentrado que indicamos, dificulta, por seu turno, recortes mais nítidos e bem elaborados.

* * *

A noção de “sentido” da história é, possivelmente, a melhor posicionada dentro da ideologia da historiografia estudada quanto à possibilidade de catalisação das demais integrantes do repertório nocional levantado. Quaisquer que sejam as filiações teóricas e políticas dos historiadores, o emprego dessa noção é praticamente unânime e unívoco. O “sentido” une e direciona. Une a multiplicidade e a diversidade

dos acontecimentos históricos; direciona-os para "fins" conhecidos ou sonhados. O processo de *reunião* é um processo de *absolutização* da história em que se perde a relatividade, a resistência de acontecimentos e grupos de acontecimentos à fusão totalizante e homogeneizadora. A "marcha da história" é, ainda, garantida por fortes amarras... a-históricas: a imortalidade de estados, sentimentos e instituições (como "o homem é sempre o mesmo onde quer que esteja"; "o índio é um bárbaro"; "a Igreja é eterna"). Ou a constância e rigorosa previsibilidade dos acontecimentos históricos. Ou uma enganosa apologia do passado (ainda que "crítica"...) que é elogio do presente e desejo de reproduzi-lo.

Na busca do sentido, a história acaba por aparecer como interregno entre as "fontes" e os "fins". Fontes fundadoras em que o homem sempre poderá encontrar a razão última de sua identidade — originária e eterna. Fins a que a humanidade se destina e que só resta acompanhar ou promover (tanto podem ser "religioso": "o Reino de Deus na terra — o fim dos tempos", como "científicos": "o fim da alienação religiosa — a instalação da sociedade sem classes").

Neste processo aparente de "debilitação" do presente, o historiador imbuído de tal posição se conduz como ator extremamente humilde que prefere a passividade, a sombra, o fundo do palco. O historiador seria — aqui — um mero *intermediário*, um *mensageiro* que traria para as gerações contemporâneas o passado que deve conduzir ao futuro.

Passado (e futuro) que passam, por oposição ao presente opaco, a resplandecer... e a parecer distante(s) do humilde historiador-estafeta. Uma poderosa idéia de *distância* marca a relação entre o historiador (presente) e seu trabalho; o que se prefere estudar (ou o que se prefere sublinhar ao estudar conjuntos maiores) são as épocas mais ilustres, as culturas mais "civilizadas", os indivíduos mais exemplares.

Seria ingenuidade pensar que este tipo de escolha temática fosse exclusividade de historiadores tradicionalistas e "reacionários". É claro que estes — falando-se de Brasil-Colônia — falam do heroísmo dos primeiros-tempos-fundadores, expulsam as "outras" culturas do universo civilizado, "martirizam" (santificam) os heróis tombados na "guerra pela Fé e Império". Mas os que disto procuram se distanciar — inclusive pela virulência crítica — muitas e muitas vezes acabam por restar na armadilha em que teriam caído os inimigos. E é assim porque *mantêm o mesmo esquema formal*, alteram o vocabulário e mantêm a gramática: glorificam-se as fugas e

revoltas de índios e escravos, enaltece-se a informação ilustrada de conjurados e revoltosos, entronizam-se “heróis do povo”. Gramática de *condensação* da seqüência histórica mais do que uma intenção de recorte, de diferenciação, de designação de uma emergência inovadora ou radicalmente transformadora.

— II —

A primeira questão teórica — que a historiografia praticamente nunca se coloca explicitamente — é a da constituição de “periodização” como objeto de conhecimento. Quais as razões de recortar a história em *períodos*?

Esta pergunta, por tudo que já vimos, é uma pergunta desqualificada porque a historiografia sobre religião no Brasil-Colônia (e somos obrigados a usar “Brasil-Colônia” de modo absolutamente referencial, não analítico e consensual; não nos foram até agora sugeridas nomenclaturas menos fráguas, excessivas, abusivamente genéricas) se preocupa com a continuidade e a unidade. Está, por conseguinte, impedida de elaborar uma conceitualização rigorosa epistemologicamente, inovadora em seus níveis teórico-substantivos, curiosa de todos os “arquivos” (fontes) de qualquer corte histórico e de qualquer acontecimento histórico como sinônimo de irrupção brusca, torsão inesperada, fato e anúncio de mudança.

Outra constatação gravíssima, quase patética, e perfeitamente coerente com o “desinteresse” pela questão da periodização, é de uma rarefação teórica generalizada — e rarefação que não consegue ser afastada mesmo de conceitos cuja construção seria literalmente indispensável. Como o de *religião*, para dar o exemplo mais flagrante. É como se houvesse pacífico e absoluto consenso nas disciplinas teóricas sobre o social quanto à sua definição; portanto, não é preciso definir... Se a razão não for tal suposição, a situação se agrava porque só poderia vir de uma acepção... religiosa da religião: não se define “religião” porque ela é, foi e será uma só coisa, universal e atemporal. Não se sabendo, a rigor, de que se fala — não se tendo constituído o *substantivo* — basta, preguiçosa e moralisticamente, pespegar adjetivos: “catolicismo guerreiro”; “Igreja colonial”; “inacianos argentários”, ou adjetivar substantivos: “colonialista”; “herege”; “gentio”; “loiola”.

A historiografia sobre religião no período (?) estudado vê o fenômeno religioso como um impreciso lugar de encontro

entre ideologia católica, Igreja como "grande instituição" (incluindo a hierarquia eclesiástica, ordens, padres seculares, administração de bens 'profanos', colégios, casas de caridade, figuras mitificadas 'santificadas', a tradição romana, a liturgia, a arquitetura, o poder político, etc.), como lugar da Verdade (Eterna) para os religiosos. Esta imensa população díspar é recoberta sob uma única denominação, o que leva à não-construção de conceitos internos e à imensa dificuldade de uma compreensão minuciosa e precisa do que, efetivamente, está contido na palavra "Igreja" (que, freqüentissimamente, é sinônimo perfeito de "religião" — por razões óbvias). Se não se define "horizontalmente", "espacialmente" o que se quer dizer com "religião" ou "Igreja", o mesmo acontece com a apropriação "vertical" ou "temporal" das noções. Ou seja, usam-se as mesmas palavras — sem qualquer esforço rigoroso de precisá-las — para realidades históricas absolutamente diferentes e distantes. "Igreja" vale para a Roma do século II, para as missões ao extremo-orient do século XIX, para os mosteiros da Europa medieval, para a corte dos "reis católicos" ibéricos — para o Brasil dos séculos XVI, XVII e XVIII. Assim, fica aberto o terreno para a adjetivação moral, a vassalagem a periodizações externas, o pouso episódico no fluxo cronológico do tempo ("a Igreja no século XVII", por exemplo). Com todos esses obstáculos, fica impossibilitada a construção de um conceito (de conceitos) que desse conta das permanências e diferenças, das características genéricas e dos modos singulares de existência histórica, da coexistência teoricamente harmônica e determinada de conceitos de grande, média e baixa generalidade. A construção conceitual representaria, se deslocarmos nosso campo de visão para as disciplinas teóricas sobre o social, o encontro dessa historiografia com a Antropologia, a Sociologia, a Teoria Política.

O conceito de "religião", inteiriço e oco, de uso habitual na historiografia sobre religião na Colônia identifica, como vimos, religião a "Igreja" e "catolicismo". Este procedimento redutor tem efeitos diretos sobre a possibilidade de constituição de *recortes internos* aos fenômenos religiosos e, estendendo-se a medida aos fenômenos ideológicos e institucionais no período em pauta. Em primeiro lugar, surge uma identificação quase completa entre "religião" e qualquer forma de manifestação do "pensamento" ou do "espírito". Com o que perde-se a possibilidade de mostrar a determinância e a dominância da Igreja como produtora, reproduzora, inculcadora

e consagradora agência de saber na Colônia. Confunde-se o quadro histórico por uma *condensação* que, absolutizando o fator predominante, acarreta pelo menos duas conseqüências da maior importância: 1ª) tendência a não considerar a religião — suas formas simbólicas e agências institucionais — como campo de luta interna e externa, pacificando-a em sua “harmônica unidade”; 2ª) tendência a não estudar — ou a estudar como objetos desfocados e descentrados, todos os fenômenos ‘não católicos’. O catolicismo — objeto monolítico, tranqüilo e inquebrantável — obriga a que as outras religiões não sejam sequer assim denominadas; ou que tenham que receber adjetivações (que são como desqualificações): “religiões afro-brasileiras”; “hereges”, “pagãos”, “religiões primitivas”. Aqui, a contragosto, a ideologia da “grande unidade e continuidade históricas” sofre um revés porque prepondera uma posição de grande centramento do discurso historiográfico: surge um recorte (mais ou menos assumido e virulento) entre a Igreja católica e “tudo o mais”. Recorte “por exclusão” que não expulsa apenas aquilo que já mencionamos; recalca qualquer conhecimento que pertencesse (a “nossos olhos”) a qualquer desvio interno ao catolicismo: “heresias”, formas de “catolicismo popular”, a construção social do corpo (o corpo humano como objeto de interesse teórico), a “profanação” de práticas religiosas (artísticas, litúrgicas, etc.).

Para os objetivos da análise que empreendemos ficam evidentes que estas formas de parcelamento da “religião” não são um sinal de ruptura com a idéia quase obsessiva de “totalidade” histórica. São, antes, ilusórias quanto a este aspecto já que as exclusões são *exclusões face a um centro* e como este não se define teoricamente aquelas acabam, também nesta ‘falta’, caudatárias. Não há, pois, o reconhecimento ‘democrático’ de coexistência de diferenças e, sim, um estigma etno e sóciocêntrico que tem assumido feições enganadoramente teóricas.

Quais os critérios em uso para periodizar, cortar, parcelar, marcar descontinuidades? Os *critérios “externos”* vêm conquistando a maioria dos historiadores (precisando: estou chamando “historiadores” a todo aquele que escreva sobre o período estudado e não tenha explicitado quer intenções, quer filiação clara a outras formas de análise do social. Na verdade — e lamento esta verdade — a maioria da literatura pertinente recente não se nutre do que se convencionou chamar de “fontes primárias” preferindo se aninhar no que se pode-

ria chamar de “ensaísmo histórico” onde todos lêem os mesmos e se intercitam *ad infinitum*). Todos (ou, com menos rigor: quase todos...) concluíram em uníssono que a “religião” precisa ser contextualizada. Como se tivessem definido o que é “texto” (“religião”) e o que é “contexto” (o que está “fora da religião”); como se o “contexto” fosse, de fato, o lugar da história. Esquecem que a história não é apanágio de nenhuma “exterioridade”, envolvente e autoproclamada de heurística; esquecem que a religião — e qualquer outra instância — é um conjunto de momentos históricos peculiares. Conjunto histórico que requer o conhecimento de outros conjuntos não para deles receber a doação da historicidade mas para que conheça suas formas de articulação, seu peso, papel, lugar, função em um dado momento.

Desqualificam-se os contornos do “interno” e como, afinal, a história é uma articulação de múltiplos “internos”, a historicidade da história parece em permanente fuga, sempre “fora”. Menos para aqueles que “sabem” com inamovível certeza onde está o “verdadeiro centro” da história (aqui a oscilação é brusca — pelo menos no alarido da discussão que acreditam travar — entre os que crêem firmemente que o “centro” é “o econômico” e os que estão convencidos que o “centro” é “Deus” ou o “espírito humano”. São os dois mais constantes parceiros do mesmo jogo metafísico). Escolhido o “centro”, basta abençoar a história da “religião” com qualificativos dele advindos; está pronta a receita.

Quando a historiografia estudada aproxima a lente do seu vago tema “religião”, a situação se complica — e de duas maneiras: 1º) absoluta ausência de qualquer critério constante de recorte da realidade religiosa; as divisões se sucedem segundo razões imprevisíveis (“inexplícáveis”); 2º) multiplicidade não *definida* e não *interarticulada* de divisores de origem diversa (“internos”, “externos”). Isto para não mencionarmos o verdadeiro estado de anomia em que persevera grande parte da historiografia estudada que arrola seqüências neutras, anódinas, “burocráticas”, de “bom senso”.

* * *

Desta inconstância, multiplicidade obscura e desarticulada ‘bonomia’, quais os modos de recortar mais recorrentes em toda a literatura, modos difíceis de serem vistos e, mais ainda, de serem classificados ainda que de modo preliminar e não definitivo? Quais as “histórias” embutidas na “história

da religião" no Brasil-Colônia? História administrativa, história política; história 'biográfica' (ou, mesmo, "hagiográfica"); história intelectual (teológica, ideológica); história educacional, história econômica (N. B. esta relação não é, de modo algum, hierarquizadora). "Histórias" que quase sempre se misturam e de pontuação quase cega.

História administrativa que não é uma análise do aparelho burocrático da Igreja em suas ligações mais ou menos estreitas com a hierarquia eclesiástica; que não conduz ao estudo das formas ideológicas que acomodam as profanas práticas dos contadores, provedores etc. às práticas sagradas muitíssimo mais próximas das "reais finalidades" da Igreja; que desqualifica inteiramente esta forma peculiar de poder — que se articula a poderes mais abrangentes e que, tantas vezes, transaciona com aparelhos 'externos' à Igreja, que não indaga quem, como, onde, quando a Igreja constituiu sua 'burocracia' como prática 'interna' — há poucas descrições do aparelho administrativo; terá havido dissensões entre este aparelho e as demais instâncias do poder da Igreja?; qual a opinião dos colonos leigos quanto aos administradores 'sagrados' — distinguiriam entre estes e os demais integrantes do corpo da Igreja?; que diferenças havia (como conviviam?) entre a administração das ordens religiosas (que, suponho, diferentes entre si) e a das circunscrições (dioceses, etc.)? — e entre estas e a do padre isolado e a de territórios quase autárquicos como os das "reduções" e "aldeias" jesuíticas?; que procedimentos — produtores capilares de poder e saber — foram instituídos pela administração, regulando e recortando a vida religiosa?; o que aproximava e o que distanciava — em todos os níveis (múltiplos) de análise — a administração de bens temporais e a administração de bens sagrados (das normas litúrgicas às práticas de salvação, da guarda e conservação de objetos sagrados à posse e reprodução do *thesaurus* simbólico e teológico da Igreja)?; como era o vestuário dos administradores — e em que espaço arquitetonicamente definido trabalhavam e descansavam?; que caminhos podiam percorrer nos edifícios religiosos, na vida secular, no mundo da hierarquia?

Perguntas que a historiografia não se faz, temas que ela não constitui. Prefere manter seu discurso atrelado aos "fatos" administrativos tais como registrados... pelos burocratas da época. Vêm como novos escaninhos administrativos foram criados, qual o nome dos ocupantes dos postos mais importantes, quais os sinais da expansão territorial da Igreja

pela criação de novas circunscrições etc., anotam as alterações de nomeação e de composição de níveis administrativos. História plácida, notarial. Os historiadores que assim não procedem não conseguem, por sua vez, conduzir a resultados mais produtivos e inovadores. Há os que sequer pensam no assunto, preocupados que estão com as grandes engrenagens da história, com os temas 'olímpicos' julgados nobres e decisivos; com o prosaico. Por que e para que pensar na "miuçalha" da história? Há outros que — mantendo-se no mesmo campo apenas o invertem — dão absoluta importância à história administrativa considerando-a uma espécie de "esqueleto" dos demais acontecimentos. Isolam-na e a tratam com um composto teórico de evolucionismo e teleologia: a administração eclesiástica (especialmente) não parou de se desdobrar, de se desenvolver, de 'progredir' até atingir "o que é hoje". História de continuidade e ascensão. Que outro grupo, "contextualizador", narra com a seguinte sutileza e sofisticação: a administração da Igreja acompanha — ou, mesmo, muitas vezes antecede — a marcha da expansão econômica, política e militar do colonialismo ibérico; a abertura de novas circunscrições, por exemplo, mostraria muito bem tal comportamento. A história administrativa seria, aqui, um epifenômeno explicável como mero "reflexo" de intenções e circunstâncias que lhe são tão exteriores quanto determinantes.

Na historiografia, a história da administração religiosa ou "não existe" (não se escande); ou é escandida timidamente (nada de grandes traumas, rupturas, descontinuidades) por "etapas de expansão interna"; ou é seccionada por imposição de "fatores contextuais".

A *história política* da religião na historiografia estudada se caracteriza — para os objetivos deste trabalho — como a de maior importância por sua relativa variação e pela grande repercussão (dentro do campo intelectual e fora dele) que alcança. Em um certo sentido, a história da religião no período se confunde com a história política da Igreja católica. Para os ingênuos, um mero registro de um eco distante, de uma política que, se está no mundo, está longe de Deus — da história dos agentes de Deus neste Novo Mundo. Para estes historiadores, a política é, portanto, algo de essencialmente externo com que a Igreja se relaciona o mínimo indispensável — e, especialmente, quando a profissão da fé está ameaçada por atos julgados indébitos do poder temporal. Assim, a Igreja não faz política porque ela não é política,

sendo esta posição de caráter permanente. Quando se faz um relato que outros historiadores qualificariam de político, tal relato aparece como “uma disputa entre indivíduos” (por um posto, dentro de uma ordem etc.) ou um “comportamento imprevisível” de pessoas ou grupos da Igreja — enfim, há uma desqualificação do político para o psíquico, o teológico, etc. A expulsão da política parece marcar a pureza e impedir um instrumento de percepção do conflito, das lutas pelo poder, da quebra de identidade, de homogeneidade. O lado oposto (?) a este é bastante populoso e pode ser visto dividido em dois subgrupos que ora se unem, ora se afastam mais ou menos furiosamente. Este grande ‘lado oposto’ é o daqueles que fazem seu exercício de reducionismo centrando toda a atividade religiosa na atividade política da Igreja. O primeiro subgrupo se preocupa com uma espécie de “política interna e santa da Igreja” como agente que teria meios e finalidades próprios, insulares. O segundo, matraqueia uma diuturna aliança entre a política do Estado português (ou ibérico) e a política da Igreja — sem fissuras, sem fraturas, sem rupturas.

Primeiro e segundo subgrupos restam, então, claramente prisioneiros de uma *problemática ética e reducionista*, sempre dispostos a formular as mesmas perguntas para poderem dar as mesmas respostas — respostas previsíveis, monolíticas, desrespeitadoras do singular e do concreto das conjunturas históricas. Eticismo e reducionismo que, outra vez, tiram qualquer especificidade de construção analítica de uma história política *característica* da Igreja — inalienável e intransferível. O primeiro subgrupo retira qualquer especificidade política à Igreja transformando-a numa *tabula rasa* onde se passaria uma política caracteristicamente/essencialmente leiga — como se padres e monges fossem políticos civis, como se ordens religiosas fossem facções políticas civis, como se a Igreja fosse o Estado. Apagam-se todas as diferenças em nome de uma simbiose teórica achatadora e inibitória de uma história mais diferenciadora e flexível. O segundo subgrupo também retira a desejável especificidade citada ao transformar a história política da Igreja ‘colonial’ num reflexo, simples e direto, da “verdadeira política” — a política do Estado. Além de confundir todas as determinações ideológicas e institucionais da Igreja à *uma* de suas determinações que são aquelas da ordem do político.

O último subgrupo muitas vezes se mistura a um outro bloco de historiadores. Que é integrado pelos que tudo fazem depender das disposições do Deus da Economia — dos seus

raios emissores de reflexos, reflexos, reflexos. Um destes "reflexos" seria o nível político, o subsequente seria o nível ideológico-institucional-religioso. Reduzido a epifenômeno do secundário não é preciso esforço maior para que se perceba a constituição de imensos obstáculos teóricos à elaboração da especificidade do religioso; para que se possa dar recortes à história, para que se possa periodizá-la efetivamente.

Outra maneira de tecer o discurso da história da Igreja no Brasil-Colônia é o de narrar a "*vida de grandes personalidades*", dos "*vultos*" (nome carregado de reverência). Há diversos 'tipos' de aparecimento deste discurso. O primeiro é o que cuida exclusivamente de traçar a biografia de determinados indivíduos julgados excepcionais. Outro se preocuparia em marcar um centramento histórico em indivíduos (porventura em um único indivíduo). Um terceiro — menos 'nobilitante' em matéria de tema — é o que vê a história como a atividade de uma miríade de homens/indivíduos, ora em dispersão, ora em 'conjunto'. Finalmente — mas não em último lugar — os que vêem a história como objetivação de um princípio único de um Homem extraterreno.

O primeiro 'tipo' *condensa* a história em determinados homens. Ou exclui determinados homens... da história, contando uma aventura pessoal — de como alguém foi capaz de percorrer gloriosamente determinados pontos, criar realidades, superar dificuldades portentosas por um suceder de atos-de-vontade que superaria qualquer realidade histórica. Aqui a história é um acidente, um pano-de-fundo onde, gloriosa, se inscreve a vida de nossos heróis. O segundo 'tipo' se preocupa com o quadro histórico, apenas o considera *lideado* pela atuação de determinadas *personalidades* capazes de, senão fundar, pelo menos guiar, torsionar, dar fim a grandes volumes históricos (instituições, estruturas ideológicas, regimes políticos, etc.). O terceiro 'tipo' tem dois tipos de produtores e consumidores. Um, acadêmico, não para de falar em grupos sociais, classes, etc. e quando se vai ver de perto... estão dentro do mais rasteiro empirismo confundindo o conceito de "escravo" com uma população de pessoas físicas — ou, o que nos interessaria ainda mais: confundem "igreja" com seus clérigos, confundem ideologia com a soma (ou a média aritmética simples) das idéias (individuais) produzidas pelo psiquismo de cada um dos seres humanos. Outro tipo é o formado, pelos que encaram a história como resultado de um contingente inumerável de "vidas" (noção de amplo

uso e escassa definição teórica) humanas. Como se a história fosse uma *dispersão absoluta e permanente* de "homens" (noção que também não se define jamais com rigor). O único recorte possível na história seria o recorte da "vida humana" — ou nenhum recorte porque é difícil cortar contínuamente tão compósito quantitativamente falando — e tão 'igual'. Para tal postura, os "homens" são, foram, serão "sempre os mesmos". O que não torna a história algo de difícil compreensão: se bem compreendermos o "homem" teremos compreendido o essencial, pois ele é o senhor das circunstâncias e vicissitudes históricas que, secundárias, podem (ou não) se distinguir...

O último tipo encarna a história como um lugar de desdobramento, de objetivação, de uma Idéia superior, de um *Deus* que se fez *homem*. Esta é a versão mais estritamente metafísica e religiosa da historiografia relativa à religião. A história aqui se transforma em uma leitura dos passos de Deus na terra, das suas marcas, dos seus desígnios. A leitura da história é uma *decifração* e/ou uma *interpretação* da escrita divina. Mesmo que a história tenha um curso absolutamente "profano" e "humano" — difíceis de 'sacralizar' — isto é, porque Deus assim o permitiu. E a história deve ser vista como a permanentemente baldada tentativa humana de chegar ao Paradigma e nele se confundir salvadoramente. Ponderável e árduo esforço é o que prospera atualmente entre os que postulam uma "radical humanidade" de Deus e procuram uma história 'cristã' não-elitista e vinculada ao que julgam ser o "povo" (que, nesta vertente historiográfica, ainda aparece mais com uma intenção ético-política de definição do que um conceito teoricamente construído com rigor). "Povo" a que pertenceria legitimamente o "filho de Deus". E *locus* de onde tais historiadores enunciariam seu discurso.

Esta última posição — para os objetivos a que nos propomos — parece trazer um paradoxo de difícil solução. Por mais próxima da teoria social (profana) que queira estar, por mais combatente que seja em prol da justiça social, por mais 'terrena' que seja sua teoria da história — enfim, por mais habilitada que esteja para segmentar, cortar, periodizar — *como seccionar uma Eternidade?* O 'melhor' que se poderia conseguir — e eis o paradoxo — seria periodizar o 'terreno' e... manter a indivisibilidade do Sagrado. Situação que resta a ser denunciada pelos epistemólogos, teóricos e historiadores interessados em evitar ambigüidades, ecletismos e atos de fé travestidos de soluções teóricas e políticas.

Como qualificar, qual o estatuto teórico da continuidade/descontinuidade que existiria entre o Céu e a Terra? Há limites, fronteiras, diferenças de grau e/ou natureza? Quais os modos de interferência entre os dois (?) âmbitos? Até que ponto é negável a ascendência, dominação e determinação da A-temporalidade face às reais formas 'terrenas' da história? E que, assim, se perdem as possibilidades teoricamente rigorosas de periodização?

A "história biográfica", como genericamente a denominamos, tem um espectro bastante amplo como acabamos de ver. Mas tal espectro não deve iludir, já que seu ponto de difração é *único* e seus defeitos são os mesmos — inibem, por uma embriagante dispersão ou por uma condensação absoluta, o aparecimento de recortes e períodos, de uma história que construa seus múltiplos objetos com o rigor da teoria social e não com a flacidez do senso-comum ou as totalizações da metafísica.

Aquilo a que chamaríamos de *história intelectual* da religião dentro da historiografia analisada se preocupa essencialmente com os aspectos ideológicos e teológicos do Brasil-Colônia.

Os apologistas da atividade religiosa cristã na Colônia se reúnem no que, *grosso modo*, se poderia chamar de "ideologia da doação da cultura", segundo a qual a fundação da "civilização brasileira" teria se dado nos "primeiros séculos" graças ao desempenho dos sacerdotes católicos. Que doaram, implantaram, defenderam e fizeram progredir no espaço colonial aquilo que só eles legitimamente possuíam: o saber. Saber que, segundo as interpretações, se imprimiria na *tabula rasa* indígena ou contra uma cultura indígena possuída pelo demônio — e que afastaria militantemente as culturas hereges (leia-se protestantes) de 'invasores'. A cultura católica, concomitantemente a uma doação de saber, *sagraria* a nova terra. Sagrado saber que emana de uma fonte única e absoluta. (Ideologia que é muito reforçada pelos 'mitos de origem' do que seria o 'outro' colonizador — o colonizador leigo. Este seria ou marginal-criminoso ou aventureiro-aproveitador-lúbrico ou explorador-argentário ou não passaria de alguém de poucas letras e luzes.).

Os detratores e críticos da atividade religiosa na Colônia tendem majoritariamente a aceitar a existência então de um monopólio (ou quase isto) da Igreja quanto ao controle das matrizes culturais. Alegam, contudo, que tal proeminência tinha perversões de base já que estariam a serviço de interes-

ses espúrios quer da Igreja mesma (como um todo, ou favorecendo ordens etc.), quer do colonialismo ibérico, tal quadro só se atenuando no curso do século XVIII.

Os apologistas repetem — com séculos de intervalo — as opiniões dos religiosos da Colônia sobre eles próprios; os detratores e críticos pensam estar virando a questão de cabeça para baixo. Mesmo que o façam, o corpo (teórico) *invertido* continua o mesmo.

O *intelectualismo* de ambas as posições é evidente — e intelectualismo peculiar porque articulado a um elitismo singular que atribui a uma *parcela* específica, institucionalizada, com regras de recrutamento e formação definidas, com critérios de distinção fáceis de verificar, a tarefa e o poder de reproduzir o acervo cultural. Os historiadores não vêm sendo muito criativos neste item: não estudam a cultura européia não “cultura” no Brasil-Colônia (com o que reduzem as lutas entre colonos leigos e padres a questões de fundo econômico ou político); têm grande dificuldade em fazer análises menos genéricas (a noção de “índio” não é claramente uniformizadora e embotante de qualquer esforço diferenciador?) das culturas indígenas e de suas formas de compatibilização e conflito (interno e externo) com formas culturais (no plural) européias; insistem em não ver as transformações *aqui* ocorridas nas ideologias e aparelhos culturais senão como uma espécie de avatar bastardo (resultado do brutal encontro entre uma “civilização” e uma “realidade”) a ser minimizado ou negado porque ameaçador da continuidade; desconsideram as formas institucionais, administrativas, econômicas etc. de *organização* das formas culturais, que continuam a ser vistas como “elevadas” e autárquicas; não constituem como objeto questões decisivas como a diferenciação entre campo intelectual e campo religioso — o que é emergência de um ‘campo intelectual’ no Brasil-Colônia (o que representou a expulsão dos jesuítas; qual o modo de surgimento do arcadismo e suas relações com a situação cultural preexistente)?; quais as relações — cuidadosamente descritas — entre as instâncias culturais e o Estado (até agora vistas quase como “naturais/congênicas”; quais as formas de dissensão e conflito ideológico-teológico (entre ordens, entre padres seculares e ordens, entre facções da hierarquia eclesiástica) no interior mesmo da Igreja? Todas essas investigações permitiriam quebrar, parcelar, diferenciar, discriminar melhor a realidade cultural da Colônia — censora, recalçadora, repressora, mas nem monolítica nem etérea.

Problemas muito semelhantes vive a 'história educacional' da religião, na ótica da historiografia vigente. Para muitos, a 'história educacional' é uma espécie de setor de "aplicação prática" da 'história intelectual'. O que resulta em uma curiosa apropriação ideológica: é freqüentemente um elogio ao pragmatismo, ao caráter operativo e edificante do catolicismo — um escudo contra as acusações de sibaritismo lançadas contra a Igreja. A educação seria, por outro lado, a forma de mediação por excelência entre o saber e a população leiga, entre a 'vida intelectual' e o século, entre padres e indígenas.

Confusões aglutinadoras dão, também, aí, o tom: "educação" vira sinônimo de "escola" (e as práticas educacionais não institucionais *decisivas* na Colônia?); "escola" passa a significar 'toda e cada uma' das escolas, não importando tempo e local, diferenças internas e modos de vinculação externos; a escola é 'neutra' "em si" — pode ser "de fora e ilegitimamente" pervertida em sua função quase "biológica" de reprodução cultural.

Reduz-se a cultura ao 'Ocidente', reduz-se a transmissão da cultura à instituição escolar. Culturas indígenas e africanas, educação na família, práticas técnicas aprendidas nos locais de trabalho, saberes sobre o corpo e o desejo (interditos nos 'colégios'), cosmologias e cosmogonias ouvidas e retransmitidas — de "pagãos" e "hereges", de indígenas, negros, "bruxos", protestantes, cristãos-novos. O que era um Colégio no planalto paulista, uma escola de uma "redução" do sul, uma escola nas Minas Gerais do século XVIII — quais as suas diferenças inalcançáveis pelo uso indiscriminado da noção institucional em voga? Se se quer fazer uma história "contextual" da educação no Brasil-Colônia é muito pouco dizer que "atendia aos interesses coloniais": *quais* interesses coloniais, de que maneiras *específicas e singulares* isto era feito, de que maneira a escola *não era* um passivo (sem história própria) "reflexo" (outra vez...) das "condições econômico-sociais" (quais condições econômico-sociais?), como é possível entender (sem uma análise *segmentadora* da realidade social da colônia e da metrópole e de suas articulações distintas e mutáveis) os conflitos entre setores sociais leigos e ordens religiosas 'educadoras' na colônia.

Por que não ver a escola como expressão de uma correlação historicamente determinada de forças? É — como dissemos — uma visão que faz da política algo extrínseco à escola. Como a escola não teria (não *seria*) uma política do

poder & saber, não se estuda a arquitetura da escola, sua maneira de ocupar fisicamente um lugar determinado no espaço (espaço que tem modos de ocupação econômico, religioso, político etc.), não se vêem as normas de horário, as práticas de separação e aproximação de grupos sociais e étnicos diferentes, as regras disciplinares, os modos de construção social do corpo (gestos, vestuários, castigos, posturas), as modalidades de escolha dos que podem 'entrar' na escola (como professores, alunos, administradores) — e dos que dela estão excluídos. Quais as articulações deste poder institucional com os poderes políticos centrais — daqui e da Europa?

A 'história educacional' da religião acaba por constituir um impressionante caso de '*continuismo*' *histórico-historiográfico*. A historiografia, boa aluna, repete os sons que a Colônia emitiu e — mais que isso — vincula estreitamente a um *continuum* absoluto a história da educação (e da religião) do Brasil e de hoje a *todo* o desenrolar de sua história, em cada momento do passado (passado, como se vê apenas *cronológico*). História contínua de uma realidade contínua, porque vista sem distâncias internas, cortes, ritmos singulares, incongruências. História de uma *missão* efficacíssima, permanente, imorredoura, cuja saga tal historiografia pretende contar para sempre.

Variante significativa da história da religião no período colonial é a '*história econômica*' da religião. Uma vertente historiográfica tudo procura explicar pelas determinações econômicas do colonialismo — a religião sendo apenas um 'momento' desta expansão do capitalismo e não passando de um ardil 'superestrutural' — consciente e mau — inventado pelo Estado colonialista. Tude se explica facilmente, 'diretamente' pelas leis econômicas, não importando (*não existindo*) qualquer especificidade do religioso, que não passaria de uma 'patranha edulcoradora da 'tragédia colonial'. O que não explica coisa alguma; apenas marca uma intenção ética *cristã* de historiadores que estão convencidos que fazem outra coisa. Outro grupo — igualmente ébrio de moralismo — não invectiva tanto contra o 'colonialismo', mas sim, contra "as desmedidas ambições argentárias" dos "padres". Fórmula mais próxima do anticlericalismo vulgar do que de uma verificação e demonstração cuidadosa das atividades econômicas aqui efetivamente desenvolvidas por setores do clero e em momentos determinados e sob condições singulares. Os jesuítas são, creio, os grandes atacados: teriam criado um

'Império' em permanente expansão (cujo núcleo de irradiação — para toda a América Latina — seria a região das "reduções" do sul do continente); explorariam trabalho escravo dos indígenas sob sua guarda; desfrutariam de favorecimentos legais mas ilegítimos; prejudicariam a 'economia leiga' em seu benefício próprio. E etc. *and nauseam*.

Parecem inexistir estudos sistemáticos sobre dois âmbitos de análise decisivos para uma rigorosa história 'econômica' da religião no Brasil-Colônia: o que *internamente* foram as formas de exploração econômica feitas por religiosos (quais suas leis específicas, quais suas formas de teorização econômica, quais suas práticas concretas, quais os seus 'modos de produção' peculiares, quais seus regimes de trabalho, quais suas relações econômicas com a sociedade colonial abrangente, qual seu peso na economia colonial geral?) e o que foi que poderíamos provisoriamente chamar de *quotidiano* econômico do fenômeno religioso no 'nosso' colonialismo (como era administrada a sobrevivência das ordens, dos seculares, das circunscrições eclesiásticas, das dioceses; quais as pessoas que tratavam dos assuntos econômicos em sua existência contábil, mercantil, artesanal; quais as relações econômicas com a sociedade leiga economicamente ativa ou não; quais as relações com sedes européias; quais as relações de uma 'economia de bens simbólicos' e uma economia de bens profanos; quais as ideologias do econômico consumidas — e produzidas?).

Tais linhas de investigação permitiriam estabelecer acessos a uma história — a uma periodização histórica — efetivamente materialista (até porque evita toda a ganca metafísica da deblateração moralista) da história econômica da religião, levando sua materialidade, sua 'profanidade' até o *interior mesmo* de uma região de conhecimento que acabava outra vez sacralizada — por encomiastas e detratores — pela *exclusão* movida por uma sectária visão do econômico. Esta construção da especificidade, da possibilidade de construção de uma história respeitadora de autonomias permitiria, então, que se tematizasse 'economias' de religiões 'não-cristãs'; o que esteve até então recalçado apareceria: quais as determinações religiosas das "invasões estrangeiras" de protestantes franceses e holandeses, especialmente as práticas *aqui* realmente conduzidas; quais as inflexões religiosas no 'quotidiano' econômico dos escravos africanos e filhos e netos de africanos; o mesmo quanto a grupos indígenas 'con-

versos' e os sem-contato com outras formas de economia e religião?

— III —

O primeiro problema de uma teoria da periodização, para os que rejeitam a ideologia da homogeneidade ('centrada' ou não) de *toda* a história e a transformam em uma superfície lisa (e escorregadia), é o do estabelecimento das condições de possibilidade de uma forma de articulação concomitante das diferentes instâncias *autônomas* que integram as formações históricas. Ou seja, de que maneira estabelecer um corte que percorra todas estas instâncias ao mesmo tempo, no mesmo momento, sabendo-se que cada uma delas tem um andamento específico, uma história singular — mas sabendo-se, também, que têm formas de articulação (de aproximação, de afastamento) peculiares.

Uma série de instigantes perspectivas se abrem. Como cortar — qual o princípio (cirúrgico) que vai permitir o atravessar de tantas regiões díspares? O corte periodizador tem que ter uma razão, expor um critério, justificar o esforço feito; ele tem que ser *único* para poder mostrar a *ausência de unicidade* e a transparência de cada uma e de todas as instâncias. E eis a condição de interesse da periodização: marcar a diferença de existência histórica das instâncias, compreender a dispersão — ser um princípio de compreensão sistemática do diferencial. De onde partiria a determinação desta operação teórica tão grandiosa? O que pode cortar todas as histórias das instâncias? Vamos nos deter nas possibilidades propriamente *históricas* de escandir a história (e abandonar as possibilidades metafísicas, as autodeterminações de uma Idéia ou Espírito). Há princípios fixos e permanentes, dentro das formações históricas, determinadores dos demais — a quem os demais se atrelassem necessariamente e que, por conseguinte, 'seguiram' em cada transformação capaz de suscitar a descontinuidade, o corte periodizador? Estes princípios seriam, por exemplo, sempre: a economia, o político, etc? Ou poderiam variar, de acordo com a circunstância histórica? Ou haveria uma coligação de princípios (permanente ou variável?)

Se as respostas ainda são muito difíceis de perseguir (estaremos fazendo as perguntas corretas?), algumas devem ser descartadas. Ou, dizendo de outra maneira, já podemos ne-

gar certas respostas. Algumas de largo uso, como as que atribuem a 'instância cortante' das demais a propriedade de "princípio originário" de onde 'nasceriam', 'partiriam' todas as demais; estas, então, transformadas em "decorrências" daquela, em "conseqüências" daquela "causa". Como se vê, trata-se de um princípio *reductor* (que ao falar de "gênese", parece estar falando da Gênese), não um princípio articulador de instâncias múltiplas e diferentes entre si, de um princípio que tivesse um papel preponderante, 'organizador' das demais instâncias, por sua eficácia histórica específica — e não por uma "propriedade fundadora". A idéia de "*centro fundador*", "*instância última*" a que tudo devesse ser remetido de afogadilho, é confortadora: basta descobrir quais as leis de funcionamento do econômico (por exemplo) e quais seus desdobramentos históricos substantivos e investigar de que maneira eles "aparecem" travestidos de fatos políticos, ideológicos, artísticos, etc. O econômico seria não só o mais importante mas avassalaria todos os demais âmbitos da história, em forma e conteúdo. Periodizar a história seria periodizar o econômico e ver, em seguida, como se dão seus "reflexos" nas partes restantes do continente histórico. O econômico seria um princípio de totalização, de síntese, de instauração de uma 'identidade' e de um absoluto e permanente movimento centrípeto na história. O resultado final seria radicalmente inibitório da possibilidade de *histórias regionais* (de *instâncias*, fique claro) autônomas, inter e intracomunicantes, de partituras e andamentos pessoais, de perfis distintos, de peso, papel e função *infensos* a um achatamento externo diluidor e normatizador.

A história regional, por sua vez, não deve ser vista como um todo inteiriço, sem partes desiguais, sem segmentos. E é evidente que a caracterização do que venha a ser uma 'região' é, ainda hoje, precária e não devem adquirir foros de construção científica solidificada os nossos conhecidos e corriqueiros "econômico", "político", "social", "ideológico", "artístico" "institucional", etc. É legítimo, portanto, suscitar a possibilidade de *recortes periodizadores 'internos' às histórias regionais*.

Quanto à hipótese teórica da variância dos 'princípios periodizadores', duas posições deveriam ser evitadas. A primeira: a manutenção da noção de "centro originário", com toda a sua fieira de equívocos; tal centro seria uma forma oca que seria ocupada ao sabor da circunstância histórica. Formalismo igualmente *reductor* e *suserano* que mistura "rigor"

("tem de haver um centro") com "respeito pela original e inconstante verdade dos fatos" ("o centro, a ele tem direito de cidadania qualquer fato"). A segunda: a idéia de que não havendo "centros originários", todos os componentes da cena histórica estão em estado de equilíbrio e vagam incertamente. Ora, esta anacrônica "teoria dos fatores" acarreta um "pacifismo" histórico e um "democratismo" que não fazem senão agredir a realidade histórica sob a capa de "imenso respeito pela inebriante variedade das épocas históricas" e acendrado "amor pela verdade da empiria". Antiteoricismo sagaz (que como todo antiteoricismo postula uma teoria, implícita certamente) que, a pretexto de evitar apriorismos e centramentos abusivos, propõe uma ideologia empiricista-nominalista da história.

A questão da coligação de princípios é epistemologicamente secundária, sendo apenas um desdobramento das posições que acabamos de analisar. Vale a pena, contudo, dirigir o foco para pelo menos uma de suas manipulações mais difundidas na historiografia brasileira de religião (não só da historiografia brasileira). É a monomania de, com ou sem centramento abusivo, falar em conglomerados soleníssimos e imponentes, como: "condições econômico-político-sociais": "vida literária e artística"; ou — mais "teoricamente" (que Marx perdoe suas faltas; eles não sabem o que fazem): a "superestrutura, reflexo da infra-estrutura". Esta *ratatouille*, que componentes discrimináveis terá? Como evitar, aos comensais, uma fatídica indigestão? De *quais* condições, vida, estruturas falam neste abstruso patoá? O que terá sido feito das *parcelas* de uma totalidade, da singularidade dos acontecimentos históricos, da autonomia interdependente dos níveis — da capacidade de distinguir, separar, facetar características da teoria da história?

* * *

O respeito às histórias autônomas das regiões e a idéia de um centro (sem centramento idealista e redutor) são férteis de promessas em sua aliança. Vivifica, desde logo, a questão das 'conjunturas históricas'. Na verdade, o *conceito* de "conjuntura" está no centro de uma longa luta da qual destaque dois adversários que, creio, até agora vitoriosos na conquista do gosto dos historiadores estudados. O primeiro adversário é a idéia de uma "conjuntura" sinônimo de epifenômeno, circunstancial, passageiro, fortuito, episódico, dé-

bil superfície aparente da "estrutura" — esta, sim, sede verdadeira, profunda, permanente, determinante e dominante de todo campo da história. O segundo inimigo dá, pelo contrário, significativa importância à conjuntura, mas o faz de modo deturpador pois a transforma em uma espécie de "síntese" de toda a história; um 'mínimo denominador comum' que tudo resume, equaliza, mistura. O produto final muitas vezes se chama "fato histórico" e tem imenso consumo.

A *história conjuntural* não é, por outro lado, a manifestação diacrônica de fenômenos sincrônicos; ela não é a proprietária das ações temporais que faria um 'par de contrários' com imóveis vastidões espaciais. Ela é a possibilidade de análise simultânea de faixas históricas distintas, de ritmos desiguais, que são surpreendidas em um determinado instante — instante que não é o espelho de uma homogeneidade e, sim, o retrato de uma realidade tumultuada cuja inteligibilidade se quer construir teoricamente. A conjuntura histórica não é, portanto, síntese ou resumo reducionista e reificador de nenhum "todo histórico"; não aceita ser epifenômeno porque em suas regras de construção teórica não está incluída aquela que afirma que a história é tão profunda que jamais é vista, sendo os sinais exteriores meros simulacros de sua 'essência'; a conjuntura histórica é a teoria das diversas maneiras de edificação espaço-temporal, não vindo se situar em nenhum "fluxo temporal" formalista e... atemporal, pois construído fora da história. A conjuntura histórica não é uma ordeira pontuação impotente e corroboradora de tempos "já-dados"; ela é um *constructo* de tempos históricos — inimiga desta *transcendência* do tempo como daquela forma de *naturalização* da história que faz com que se considere a cronologia histórica, que se recorta de outros modos porque trata de outros objetos de conhecimento por meio de uma intervenção teórica que nada tem a ver com a abulia do senso-comum.

O conceito de "*acontecimento histórico*" tem uma história cheia de percalços (alguns dos mais relevantes analisados na primeira parte desse trabalho) muito semelhante aos que dificultam o estabelecimento teoricamente rigoroso do conceito de "conjuntura histórica". Não devem de modo algum ser confundidos, mas podem ser vistos como alvo comum dos que temem a descontinuidade, a mudança brusca, as alterações radicais, a selvageria da ruptura, o parcelamento, a compatibilidade de diferenças, o aleatório.

Como pensar, agora, a possibilidade de compreensão teoricamente produtiva da história 'regional'? Ou, para nos determos, na história da religião. A *religião* é, na verdade, uma instância extremamente compósita; tem dimensões ideológicas, institucionais, políticas, econômicas etc. Mas vamos ver apenas as duas primeiras que, pelo menos no caso do catolicismo, parecem ser as decisivas no feixe de componentes de que a religião é o ponto de encontro. A principal dificuldade — que os historiadores brasileiros sequer tocam — é a de compreensão das formas de articulação entre o ideológico e o institucional religiosos com as demais instâncias da totalidade histórica. E esta dificuldade é particularmente complexa porque as formas ideológicas (aí incluídas as simbólicas e teológicas) e as formas institucionais têm *ritmos* e *durações extremamente peculiares* que discrepam — na maioria dos casos — nitidamente daqueles das demais instâncias. São, em geral, muito mais lentos, tem uma extensão temporal bem maior, acolhem infinitas possibilidades de apropriação por parte dos atores sociais, experimentam surpreendentes processos de renascimento depois de quase esquecidas, tem extraordinária capacidade de adequação a transformações históricas radicais. No caso da ideologia e da instituição religiosa esta 'resistência' ao tempo, esta incrível aptidão adaptativa são claramente reforçadas por seu apego aos textos e práticas institucionais originais, que devem ser repetidos *ad infinitum* e difundidos do mesmo modo, sendo a proximidade do original o índice mesmo de sacralidade. Os desvios da originalidade devem, pois, ser punidos e suprimidos para que os homens-livres de heresiarcas e maus profetas — persigam a *imagem* e a *semelhança* de Deus (das Sagradas Escrituras, da Santa Igreja).

A "a-historicidade" (a "a-temporalidade") da ideologia e da instituição conduzem a um curioso 'paradoxo' teórico: como entender que tais instâncias sociais, quase que unanimemente consideradas de poder secundário face às demais parcelas da totalidade histórica, mantenha índice tão alto de incolumidade, defesas tão fortes. O caminho a seguir parece reforçar a importância da análise da conjuntura em história: a análise de ideologias e instituições será muito coisa das formas de *apropriação*, múltiplas e variadíssimas, precisas, singulares, realmente contextualizadoras, de vivacidade temporal muito maior do que as formas de *produção*. Além de tudo que

acabamos de considerar — quanto a ritmo, duração, reiteração — é patente que as formas de produção são numericamente muito inferiores às formas de apropriação. Exemplo mais flagrante: os textos sagrados (como a Bíblia) têm uma proveniência determinada no tempo e é (textos ‘variantes’ incluídos) *única* sua enunciação; as formas de apropriação (leituras parciais ou totais, interpretações, consumo social, papel político, significação econômica, etc.) são absolutamente incontáveis. Um dos erros mais comuns — e graves — da história da religião é confundir essas dimensões dos fenômenos ideológicos e institucionais; ora se fala de textos e instituições confundindo seus modos de aparecimento histórico singulares em qualquer parte como fossem os mesmos (incluindo formas de apropriação) sempre — absolutamente isentos do pecado da historicidade, ora parecem esquecer a ‘unicidade’ e capacidade de permanência dessas instâncias e as diluem no vórtice do “contexto”.

Tais perspectivas teóricas são bastante ameaçadoras para aqueles que se habituaram a confundir todos os tempos históricos em um só tempo. Que, ou “aceleram” ou “imobilizam”, transformando a teoria da história em um fantasma deformado de equívocos ideológicos.

Ainda quanto à *diversidade* de tempos históricos e sua *articulação* possível: como vincular periodizações de alta generalidade a periodização de média e baixa generalidade relativas a totalidades históricas dadas como um *todo*? Como articular periodizações ‘internas’ a determinadas instâncias a periodizações mais abrangentes? Pode-se aplicar o conceito de “período histórico” a todos estes recortes sem maiores discriminações? Quais as regras de combinação de períodos ‘internos’, ‘abrangentes’, de generalidade alta, média e baixa — quais os “cruzamentos” permitidos entre tais itens?

A situação teórica da construção de períodos e parcelas históricas se complica geometricamente quando se estuda os modos de contato entre “sociedades complexas” e “sociedades simples”. Como cortar sociedades tão diversas, de ritmos tão distantes, de modo a dar conta da situação de convívio (não necessariamente amistoso) em que vivem — ou melhor, passaram a viver de maneira abrupta? E as dificuldades crescem ainda quando, como na Colômbia, as características culturais de cada uma das sociedades indígenas são, ainda, muito vivas e o *número* de tais sociedades ‘em contato’ é muito grande. Os (ralos) critérios atuais não seriam apenas ‘ocidentais’? E, além disso, não levariam — para estabelecer

tal prevalência — em conta mais um recôndito *desejo* de ampla, absoluta, clara e definitiva vitória político-militar impositiva de padrões culturais do que a imprecisa *realidade* do contato, especialmente nos dois primeiros séculos? No caso, o mesmo critério periodizador abrangente das “duas” “sociedades” em contato seria o mesmo quando uma sociedade tribal está sob forte dominação ‘ocidental’ e quando as relações entre ambas são de ‘contato equilibrado’? Como manter a descontinuidade entre tais “sociedades” e, concomitantemente, estabelecer a continuidade entre ambas?

Ponto decisivo para lancetar as redondas facilidades das explicações ‘continuístas’ da realidade histórica, das explicações ‘cêntricas’, “contextualizadoras” e “sintéticas”, é o das “aldeias” (no Norte-Nordeste) e das “reduções” (no Sul-Sudoeste) erigidas pelos jesuítas. A dificuldade inicial é ... a de nominar teoricamente (um nome apenas bastaria?), rigorosamente, essas realidades; até agora não se fez senão repetir designações da época que, obviamente, não são conceitos, mas foram consagradas pela repetição historiográfica. “Reduções” e “aldeias” admitem paradoxos teóricos instigantes: são projetos ‘ocidentais’ mas suas fronteiras não se dissolvem nos projetos ‘ocidentais’ dominantes; têm ora convívio pacífico com a sociedade colonial abrangente, ora têm que lutar (inclusive militarmente) para se manter; integram e dominam sociedades tribais mas não o fazem dos modos leigos; convivem lado a lado com formas econômicas coloniais ‘típicas’ mas têm “modos de produção” peculiares; detêm — na ‘colônia’ e na ‘redução’ — a propriedade do saber do (*mesmo* saber) mas os auditórios são claramente distintos; corroboram o poder político metropolitano mas exercem outro tipo de poder ‘internamente’, que não se confunde com o poder colonial local; pregam a Vida Eterna como objetivo maior dos homens mas não se esquecem do terreno estabelecimento de uma vida *social* (não apenas individual) cristã.

Como a Europa Ocidental pôde engendrar, justamente no bojo ideológico e institucional daqueles que lhes davam legitimidade e viabilizavam sua reprodução histórica como metrópoles/centros de expansão, como pôde ela produzir e procurar ‘incluir’ em si projetos de tão espantosa envergadura ‘pessoal’ e *distinta*? Projetos ‘excêntricos’ ... que partem dos ‘centros’!

Se se considerar a *ideologia* como expressão, segundo um código peculiar, de uma determinada correlação de forças sociais (ou — se se quiser — como a expressão ‘teórica’ da

luta de classes), algumas questões parecem decisivas: 1.º) como estudar, nos exemplos levantados, a especificidade da articulação de um momento histórico que inclui uma parcela de uma sociedade de classes (jesuítas), sociedades sem divisão social em classes (indígenas) e diferentes entre si, estando, além disso, ambos os grupos em uma situação de maior ou menor afastamento de seus estados sociais originários e integrados em projeto peculiaríssimo, que não segue os modelos vigentes em nenhuma das “duas” sociedades?; 2.º) qual a relação entre a Companhia de Jesus, o Estado colonialista e as formas coloniais de exploração econômica e de dominação política, já que o esquema ‘crítico’ até agora preponderante é claramente insatisfatório: não explica porque aquela ordem religiosa produziu um projeto *quase autárquico* distinto do grande projeto colonial; não explica porque houve uma aliança política da ordem com a metrópole por tempo bastante longo — e aliança que muitas vezes impediu que ‘reduções’ e ‘aldeias’ fossem destruídas: não explica as razões desta aliança nem as dissensões entre metrópole, colonos leigos e setores da Igreja; não explica porque os inácianos criaram uma organização social peculiar e, apoiando a colonização, investiam contra a escravidão e a “ganância dos ricos”; nada diferencia porque está manietada por uma “indignação moral” contra “a injustiça do colonialismo” e porque não percebe que, assim, dele se torna aliado.

Outra linha de pesquisa fértil seria aquela que investigasse de que maneira uma ideologia — como o catolicismo ‘Ibérico’ do período estudado — que é profundamente integradora (Deus, Rei, Saber) produz, reprime, julga, contém, conceitua os fenômenos de fissura, cisão, dissensão, diferenciação, conflito. Investigação que analisasse as *relações* entre as diferentes ordens religiosas, entre estas e os Papas, entre os membros da hierarquia religiosa e os seus comandados. E, talvez muito especialmente, as relações com a sociedade colonial leiga aqui localizada. Como o catolicismo se manteve como ideologia absolutamente dominante quando esta mesma sociedade tentava arrasar ‘reduções’, ouvia terríveis sermões de Vieira sobre suas práticas morais e econômicas, expulsava os jesuítas do Maranhão? Se é claro que a Companhia de Jesus não é *toda* a Igreja, é igualmente evidente que era ordem religiosa muito importante na Colônia e seria possível — pelo menos para efeito de raciocínio — pensar em um abalo sério das convicções religiosas locais ou em argumentos contrários aos jesuítas, não estritamente oriundos da ideo-

logia católica. Como nada disso ocorreu, resta explicar a capacidade de manutenção de arcabouços ideológicos (teológicos) e institucionais — no Brasil-Colônia — apesar da 'queda' de sacerdotes e/ou de ordens religiosas inteiras; examinar com cuidado até que ponto a ideologia católica 'leiga' depende da ideologia religiosa 'con-sagrada' (e de suas instituições) para prosseguir católica — e fiel ao Rei etc. Quais os *instrumentos e mecanismos de 'compensação'* (nos diversos sentidos da palavra) de que leigos, Estado e Igreja lançaram (lançam) mão para manter a 'unidade' quando da perda de 'partes' (já vimos que não vitais) da "Unidade Cristã"? Como lançar mão nesses casos, nesses momentos, dos conceitos de "continuidade" e "descontinuidade" históricas (qual o peso da provável conjuntura de descontinuidade *na história da ordem jesuítica* quando de sua expulsão do Brasil *no contexto aparentemente contínuo* da história da Igreja no Brasil se vista como totalidade?). Todas estas linhas de investigação exibiriam a falácia de uma "Unidade Cristã" como característica não só 'externa' (quanto a outras unidades religiosas) mas, especialmente, como unidade 'interna', eterna.

Questões teóricas fascinantes e de investigação urgente seriam as aplicações tentativas dos conceitos de "campo intelectual" (tal como definido por P. Bourdieu) e os de "aparelho ideológico de Estado" e "aparelho repressivo de Estado" (segundo L. Althusser). Lembraria, agora, apenas — dentro da grande variedade de perspectivas que seriam abertas — alguns pontos específicos. Em primeiro lugar: haveria um campo intelectual — autônomo e de fronteiras claras — na Colônia; quais os processos genéticos de nascimento desse campo face ao monopólio religioso do saber; quais os modos de convivência de 'regiões liberadas' (do monopólio religioso) com as estruturas preexistentes?

Outra questão decisiva para os problemas de recorte e periodização histórica seria o da verificação, no Brasil-Colônia, da distinção entre "aparelho ideológico" e "aparelho repressivo" de Estado. Como separar, por exemplo, instituição pedagógica e força militar, não só no caso 'especial' das aldeias 'reduções' mas mesmo em situações históricas coloniais 'normais'? Em quais momentos os conceitos devem se aglutinar ou, pelo menos, manter uma estrita interdependência?