

ANIMA BRASILIS: Detalhes da alma nacional

*Gil Roberto Costa Negreiros
é mestrando em Língua Por-
tuguesa da PUC-SP.

*Gil Roberto Costa Negreiros**

*Somos povos novos ainda na luta para nos
fazermos a nós mesmos como um gênero humano
novo que nunca existiu antes. Tarefa muito mais
difícil e penosa, mas também muito mais bela e
desafiante.*

DARCY RIBEIRO

1 BRITO, Ênio José da Costa.
Anima Brasilis. São Paulo, Olho
d'Água, 2000.

2 Idem, p. 7.

Usar o presente para estudar o passado, tendo como meta a reestruturação do futuro. Eis o objetivo primordial de *Anima Brasilis*.¹ excelente coletânea de resenhas, nas quais estão retratadas as várias faces culturais e religiosas que sempre matizaram o semblante do Brasil. O texto, produzido por Ênio José da Costa Brito, sintetiza as principais idéias do que há de *mais refinado na atual literatura sobre os traços culturais e religiosos que plasmam a fisionomia brasileira*.²

O livro é dividido em duas partes: *Poder e Cultura na Formação da Identidade Brasileira* e *A Experiência Religiosa na Dialética da Colonização*. Na primeira, Brito nos leva às ambigüidades e antíteses presentes na obra de Gilberto Freyre, passando pelo mundo da música, onde percorre o caminho do samba, ritmo antes marginalizado e atualmente tido como símbolo da identidade nacional. Visitando, também, os campos da economia colonial, da psicanálise e do imaginário sobre a Amazônia, o autor nos traz um cenário onde a cultura de nossa pátria é reconstruída de maneira clara e científica.

A religiosidade torna-se foco de investigação nos textos da segunda parte de *Anima Brasilis*. A partir da análise de documentos históricos, deparamo-nos com verdadeiros rituais de posse e ordenação, por meio dos quais os indígenas são trans-

formados, paulatinamente, em súditos da Coroa Lusitana. Mais tarde, em contrapartida, os selvagens usavam a sua própria religião (impregnada de influências católicas, diga-se de passagem) como meio de protesto e resistência frente ao domínio dos estrangeiros. Assim, também, é tratada a festa: um ambiente propício às *trocas de olhares, de tantas leituras e de tantas funções políticas e religiosas*,³ onde o sagrado e o profano, o divino e o humano se entrecruzam. Neste ambiente barroco, o povo caricaturava as instituições que tentavam adestrá-lo. Tentaremos, agora, aprofundar o teor das várias resenhas, que fazem parte do *corpus* do trabalho, procurando resumir algumas das principais idéias nelas encontradas.

3 Idem, p. 117.

Em *Casa Grande, Senzala e Samba*, Brito analisa num primeiro momento, por meio de pesquisa realizada por Ricardo Benzaquen de Araújo, a obra de Gilberto Freyre, apresentando uma nova visão desta. Tendo como objetivo *superar o racismo dominante nos trabalhos de sociologia e recuperar a positividade das contribuições de diversas culturas na formação de nossa nacionalidade*,⁴ a obra Freyreana é vista como vasto elo de antagonismos, onde a miscigenação é celebrada em conluio com a exaltação do *valor das contribuições de negros e árabes*.⁵ Dentro do contexto sócio-colonial, as lógicas poligenistas e monogenistas são, respectivamente, *enfrentadas*.

4 Idem, p. 13.

5 Idem, p. 14.

Esse enfrentamento acontece num ambiente onde raça, cultura e meio físico se entrelaçam. Assim, este último torna-se um *intermediário entre os conceitos de raça e de cultura, relativizando-os, modificando o seu sentido mais freqüente e tornando-os relativamente compatíveis entre si*.⁶ Desse modo, o meio físico justifica o posicionamento de Freyre, já que uma das objeções ao seu pensamento põe em dúvida a *preservação da idéia de raça sem separá-la de cultura*⁷ (o que geraria indefinição e falta de rigor).

6 Idem, p. 14.

7 Idem, p. 14.

Freire tem uma peculiar imagem da sociedade e uma visão híbrida e plástica do relacionamento entre grupos sociais opostos.⁸ Ele nos mostra uma exótica imagem social e cultural, que podemos chamar de luxo dos antagonismos, cuja característica primordial seria os exageros, os excessos aflorados a cada passo da vida colonial. E, logo em seguida, afirma: *a idéia de trópico vinculada à noção de clima sublinha esse excesso, ou hybris*.⁹

8 Idem, p. 15.

9 Idem, p. 15.

Podemos considerar, como um dos aspectos da *hybris*, esse excesso, que é, também, a característica fundamental entre senhores e escravos em Casa Grande e Senzala. Brito nos informa que a *hybris* é elogiada por Freyre, mas este

avalia de modo extremamente crítico os contextos nos quais se faz presente: o clima que dificulta a colonização e a

10 Idem, p. 15.

*monocultura latifundiária responsável pela má qualidade da nutrição da família colonial.*¹⁰

11 Idem, p. 16.

E como, dentro desse conjunto heterogêneo, a religião (particularmente o catolicismo) é aceita? Ou em outras palavras: *como conciliar a despótica e sensual visão da casa-grande com a visão cristã?*¹¹ Brito deixa claro que a Igreja Católica não é encarada de uma maneira disciplinada, onde as normas eclesíásticas tornar-se-iam modelos vitais para a sociedade; a Igreja, em *Casa Grande e Senzala*, é apresentada com características peculiares: *doméstica, sincrética, utilitária e dominada pelo ethos senhorial e cooptador dos capelães.*¹²

12 Idem, p. 16.

Gostariamos de chamar a atenção para o adjetivo *utilitário*. Um estudo etimológico nos revela que esse termo é oriundo do latim *utilitariu* que, por sua vez, resulta de *utile*, ou seja, que pode ter algum uso ou serventia.

O embasamento bidimensional dado à religião na obra Freyreana tem, portanto, estreitas ligações com a posição também dual do autor frente à sociedade colonial e, posteriormente, ao Brasil império.

Num segundo momento, em *O mistério do samba*, Brito destaca a metamorfose sofrida pelo samba: de símbolo étnico a símbolo nacional e nos fornece os detalhes apresentados em pesquisa realizada por Hermano Viana. O fato do samba ter-se tornado símbolo de identidade brasileira é demonstrado não como um acontecimento brusco, mas sim proveniente de um contato secular de diversos grupos sociais.

A questão central dessa transformação está intimamente ligada à unidade territorial, política e cultural. A discussão sobre esse tema foi, ao longo da história brasileira, preenchida por divergentes soluções,

13 Idem, p. 24.

*alternando momentos de centralização [...] com outros de descentralização política [...] e apresentando mesmo combinações estranhas das duas tendências antagônicas. A partir da Revolução de 30 a tendência centralizadora, unificadora e nacionalizante tornou-se hegemônica.*¹³

14 Idem, p. 25.

A tendência unificadora citada acima não escolheu, apenas, um grupo social e/ou paradigma regional como modelo para a nova *face* nacional. Pelo contrário, retirou várias características, de vários meios, para compor um todo homogeneizador. Assim, pode-se considerar que essa *tendência de valorizar a mestiçagem é uma opção 'pela unidade da pátria' e pela homogeneização, como mostra o debate sobre a imigração no Brasil.*¹⁴ Ora, a valorização do mulato, bem como a criação do estereótipo positivo do mestiço, desmarginaliza a dança africana, trazendo ao samba o caráter nacional-simbólico.

Juntamente com a revolução getulista e graças à presença do rádio, das gravadoras, do interesse político e dos mediadores transculturais (indivíduos capazes de interligar culturas diferentes), o samba começava a consolidar-se como estilo musical distinto, como música nacional, transformando-se em símbolo de nacionalidade.¹⁵ Durante o governo de Getúlio Vargas, a autenticidade conquistou o apoio governamental [...], pois a 'vitória do samba era também a vitória de um projeto de nacionalização e modernização da sociedade brasileira'.¹⁶

15 Idem, p. 27.

16 Idem, p. 28.

Atualmente, a unidade ou autenticidade nacionais estão ameaçadas, pois não têm sido a preocupação hegemônica no processo de inovação da música brasileira.¹⁷ Fica aqui a questão: será que tal situação não reflete também o fim do paradigma mestiço?

17 Idem, p. 28.

A música continua como objeto de análise, desta vez em *Conta de Mentiroso*. As canções carnavalescas, juntamente com a literatura, violência e inflação são temas trabalhados por Roberto DaMatta e comentadas por Brito. Em um resumo primoroso, Brito nos revela, em sete páginas, a síntese de uma coletânea de ensaios antropológicos, cujo objetivo é entender a sociedade brasileira. A visão sociológica da saudade, vista como elemento do espírito e, principalmente, da cultura, é comentada de um modo muito interessante: *o que constitui a saudade não é a experiência individual fragmentada do amor, da viagem e da ausência. A existência social da saudade é foco ideológico e cultural*.¹⁸

18 Idem, p. 28.

A literatura, por sua vez, é encarada não como algo estranho à sociedade, mas como uma de suas expressões.¹⁹ Considerando que o objetivo dos estudos antropológicos visam ao padrão, ao sistema e à estrutura, o texto literário é estudado como a própria sociedade, percebida por meio de um próprio código. Também é mostrada, na resenha aqui comentada, o papel da música de carnaval nas relações sociais. Este tipo de música torna-se uma espécie de laboratório por meio da qual a sociedade concretamente se revela e manifesta.²⁰ A visão dualística da violência, feita a partir de duas leituras, a erudita e a popular, bem como a inflação, encarada como característica sócio-cultural, são pontos essenciais da obra. Tal estudo de Roberto DaMatta, lembra-nos o autor de *Anima Brasilis*, foi realizado através do prisma comparativo e, de maneira brilhante, alude à célebre frase de Marc Bloch — *a comparação é a varinha de condão da História*.²¹

19 Idem, p. 43.

20 Idem, p. 43.

21 Idem, p. 47.

Depois da análise antropológica proposta por DaMatta, Brito nos leva pelos caminhos sombrios, mas que não deixam de ser instigantes, de *Hello Brasil! Notas de um psicanalista europeu viajando ao Brasil*. A resenha, intitulada *Uma leitura*

psicanalítica, comenta a obra do autor italiano Contardo Calligaris. Esta, segundo Brito, centraliza-se ao redor de um núcleo comum:

*O fracasso na constituição de uma identidade brasileira, marcado pela dificuldade de um significante nacional que funcione como referência simbólica que garanta o reconhecimento de uma filiação, cidadania e dignidade plenas de significação.*²²

22 Idem, p. 50.

Novamente, uma dupla visão vem à tona, por meio das metáforas do colonizador e do colono. Colonizador, segundo Calligaris, é *quem veio impor sua língua, demonstrar a potência paterna e exercê-la longe do pai, que interdita o corpo da mãe-pátria original, impondo limites e regulamentando o gozo.*²³ Por sua vez, colono é *aquele que abandonou a língua materna e está à procura de um novo pai que o interdite, que estabeleça limites ao gozo e lhe confira um reconhecimento, um nome.*²⁴ Em torno desses dois conceitos, giram reflexões sobre diversos assuntos: escravidão, educação, cultura popular (representada pelo carnaval), corrupção, marginalidade e crime, consumo e até mesmo a filiação são discutidos e analisados. Brito, ao final do artigo, afirma que,

23 Idem, p. 50.

24 Idem, p. 50.

*no Brasil, a relação é um dado básico de todas as situações. A excluir, preferimos sempre relacionar e necessariamente incluir, pondo os elementos em graduação. Na visão de Roberto DaMatta, a sociedade brasileira é relacional, um sistema básico onde o valor fundamental é relacionar, misturar, juntar, confundir e conciliar.*²⁵

25 Idem, p. 60.

Nossa viagem pelas várias faces do Brasil continua, no momento em que Brito nos convida a adentrarmos no fascinante mundo amazônico. Fazendo uma leitura da obra de Neide Gondim, cujo título é *A invenção da Amazônia*, o autor nos leva ao percurso histórico relativo ao desbravamento desta região brasileira.

Partindo do pressuposto de que a *Amazônia não foi descoberta, sequer foi construída; na realidade, a invenção da Amazônia se dá a partir da construção da Índia, fabricada pela historiografia greco-romana, pelo relato dos peregrinos, missionários, viajantes e comerciantes,*²⁶

26 Idem, p. 61.

a autora nos mostra que, antes mesmo da descoberta do Novo Mundo, a imaginação do homem europeu, sobretudo aquele pertencente à Idade Média, era impregnada de *lendas que descreviam o mundo fantástico oriental, retratado nas viagens de Marco Polo (1251-1323), nas 'Maravilhas' de Jehan de Mendeville (1300-1372), na 'Imago Mundi' (1410) do cardeal francês Pierre d'Ailly (1350-1420), livro de cabe-*

ceira de Cristóbal Colón, nas 'Etimologias' (século VII) de Santo Isidoro de Sevilha ou ainda na 'Navigatio Ancti Brendani' (século X).²⁷

27 Idem, p. 62.

O descobrimento de novas terras destruiu as tradicionais idéias medievais sobre a geografia terrestre e, diante do Novo Mundo, o homem europeu buscou refugiar-se na similitude europocentrista, onde *o novo é filtrado pelo antigo, assegurando a este a sua supremacia*.²⁸

28 Idem, p. 62.

Gondim, então, a partir da análise de documentos históricos como O diário de Viagem e a Carta da terceira viagem de Cristóbal Colón, Cartas de Américo Vespucci, Mundus Novus e Lettera, mostra a recepção da existência do antimundo e como esses documentos, em especial os dois últimos (cujas autenticidades são discutidas), *auxiliaram muito na construção do antimundo pelo imaginário europeu*.²⁹

29 Idem, p. 63.

Notamos que todo conjunto de lendas e mitos referente ao oriente que, na Idade Média, matizaram a mente do homem europeu, lentamente começa a se transferir para o Novo Mundo, cuja descoberta *criou impacto em vários pensadores europeus, como Jean Bodin, Michel de Montaigne, Thomas Hobbes, John Locke, Buffon e De Paw*.³⁰ Segundo Brito, *o Novo Mundo se faz presente nas reflexões, ressuscita velhas teorias explicativas e antecipa novas*.³¹ Gondim, com o intuito de matizar essas reflexões, passa a analisar *a visão inaugural dos cronistas viajantes sobre a Amazônia, que serviu como matéria-prima para deduções teóricas e também inibiu a apreensão da variedade, da multiplicidade e da diferença por parte de seus sucessores*.³²

30 Idem, p. 64.

31 Idem, p. 64.

32 Idem, pp. 64-65.

Analisando documentos históricos sobre a região amazônica, como *O Descobrimento do Rio de Orellana*, escrito pelo Frei dominicano Gaspar de Carvajal, *Descobrimento do Rio Amazonas*, do jesuíta Alonso de Rojas, *Novo descobrimento do Novo Rio das Amazonas*, obra do também jesuíta Cristóbal de Acuña a autora conclui que, frente à floresta e ao rio amazônicos,

os cronistas viveram uma experiência única: são momentos que destacam quase unicamente a natureza, muitas vezes explicitando seu edenismo, outras somente aludindo à sua primordialidade, mas cada um registrando imagens particulares ou quase arquetípas, extraídas da Idade do Ouro ou mesmo das maravilhas e monstrosidades índicas.³³

33 Idem, p. 65.

Brito nos informa que, juntamente com as obras acima citadas, a autora também analisa três romances, com o objetivo de mostrar o imaginário sobre a Amazônia presente em seus autores. São eles: *A Jangada: 800 léguas pelo Rio Amazonas*, escrito por Júlio Verne, *O mundo perdido*, de Conan Doyle e *A árvore que chora*, romance de Vicki Baum. Em *Anima Brasilis*, encontramos um excelente comentário sobre as três narrati-

vas, bem como críticas a certos posicionamentos que, segundo o autor, causam-nos certo desconforto. Em seguida, tentaremos explicitar algumas das principais idéias da segunda parte de *Anima Brasilis*, onde Brito nos traz um ótimo estudo sobre os componentes religiosos que integram a fisionomia brasileira, abrindo um diálogo com Darcy Ribeiro.

A partir de uma leitura do livro *Sem fé, lei ou rei*, de Guilherme Guicci, Brito nos revela, em *Os rituais na Carta de Caminha*, uma visão antitética do primeiro encontro entre indígenas e europeus. Nesse texto, constata que *o encontro das duas culturas em Vera Cruz é concomitantemente cordial e hostil, pacífico e subterraneamente violento, alegre e aterrador. Porque nada é gratuito, nem pode sê-lo, no contexto do expansionismo quinhentista.*³⁴ Uma predominante heterogeneidade cultural é demonstrada, ao analisarmos os diversos rituais presentes no ato do descobrimento do Brasil: ritual de posse e de ordenação, os quais são encarados como *as duas fases do mesmo processo legitimador do expansionismo econômico, político e religioso lusitano.*³⁵

34 Idem, p. 81.

35 Idem, p. 81.

O ato da denominação do território (Terra de Vera Cruz), um dos indícios da busca pela posse, é considerado por Brito como algo *extraordinário, pois não só integra os nativos como os torna súditos da Coroa Lusitana.*³⁶ A antiga idéia de cordialidade presente nos primeiros relacionamentos entre os dois povos é desmentida, considerando que os índios recusaram e expulsaram os degredados. Também *o seqüestro dos mancebos tupiniquins e [a] despreocupação com os meios utilizados para obter informações pelos portugueses*³⁷ são provas dessa falta de cordialidade.

36 Idem, p. 78.

37 Idem, p. 80.

Discutindo o ritual de ordem, a autor deixa claro que a aparente ausência de estruturação social dos indígenas incomodava os portugueses: *para Guicci, a desordem é 'pedra angular da compreensão da realidade humana observada, o suporte ideológico de uma cosmovisão que se fende e se recompõe, o cordão umbilical que une percepção a juízo de valor.'*³⁸

38 Idem, p. 82.

Ao analisar a *aliança entre poder espiritual e temporal*, cujo objetivo era a manutenção do poder governamental e da influência católica, Brito nos leva a citar Darcy Ribeiro, quando consideramos que tal aliança influenciou, e muito, o contato entre o povo lusitano (representante dessa aliança) e o povo indígena. Eis o que nos diz Ribeiro, em relação a esse encontro, cujo embasamento está centrado na aliança acima citada:

Abre-se com esse encontro um tempo novo, em que nenhuma inocência abrandaria sequer a sanha com que os invasores se lançavam sobre o gentio, prontos a subjugar-los pela honra de Deus e pela prosperidade cristã. Só hoje, na esfera

*intelectual, repensando esse desencontro se pode alcançar seu real significado.*³⁹

Assim, naquele contexto, os portugueses, representantes da cultura católica, acreditavam que *as imposições religiosas e mercantis emanam da vontade de Deus.*⁴⁰

A seguir, Brito analisa outros três rituais, celebrados pelos portugueses e que tinham como objetivo implementar uma nova visão, bem como preparar a transição para o mundo lusocristão. Os rituais são os seguintes: as missas, as pregações e o plantar e beijar da cruz. As primeiras missas preparam a transição para o mundo luso cristão. Por sua vez, a pregação, cuja prática era pouco usada, suavizava os inúmeros sofrimentos passados. A cruz, na nova terra, simbolizava não só a mensagem cristã, mas a obediência à instituição. Brito afirma que, *na visão portuguesa, ao beijarem a cruz, os indígenas dão prova de acatar o domínio lusitano,*⁴¹ comprovando, mais uma vez, que o poder espiritual era, naquele momento, um aliado do poder terreno. Dentro dessa discussão, somos remetidos à observações sobre pintura de Victor Meirelles, de 1860, na qual o pintor retrata a união da cultura ameríndia com a européia em torno da cruz. Conforme o autor de *Anima Brasilis, o quadro de Victor Meirelles [...] afirma o mito de que o sagrado funda a pátria.*⁴² Uma análise sobre a influência da tecnologia e do sagrado na posse e colonização do território brasileiro é o tema do no sétimo capítulo.

Baseando-se, ainda, no livro de Guillermo Giucci, *Sem Fé, Lei ou Rei*, que *tenta compreender como o indivíduo e os grupos se comunicam em tais situações e como rearticulam a demanda de ordem no contexto da surpresa e do inesperado,*⁴³ Brito constrói, de maneira sólida e didática, o sétimo capítulo de *Anima Brasilis*, cujo título é *Tecnologia e sagrado em Vera Cruz*. Na primeira fase do expansionismo europeu no Brasil, os índios não mantiveram uma relação profícua com a religiosidade cristã. Na verdade, o que atraía os índios era a tecnologia. Se aceitarmos o fato de que o interesse de Portugal era, em relação ao Brasil, apenas comercial, onde o rei português *valorizava [...] o espaço geográfico, verdadeira plataforma territorial entre Portugal e Índia,*⁴⁴ a tecnologia dos europeus funcionava como ferramenta de combate contra as possíveis desavenças encontradas no relacionamento com os índios. Diz Brito: *Para o autor, combateu-se a antropofagia no Novo Mundo por motivos econômicos e políticos e não religiosos, uma vez que ela foi a opção mais visível aos ideais expansionistas.*⁴⁵

Sobre essa atração indígena pelos povo desconhecido, Ribeiro diz que

39 Cf. D. RIBEIRO, *O povo brasileiro*. A formação e o sentido do Brasil. São Paulo, Companhia das Letras, 1997. p. 44.

40 BRITO, o. cit., p. 84.

41 Idem, p. 87.

42 Idem, p. 88.

43 Idem, p. 91.

44 Idem, p. 93.

45 Idem, p. 98.

*cada nova geração queria ver com seus próprios olhos o povo estranho, implantado nas praias, recebendo navios cheios de bens preciosíssimos. Alguns se acercavam e aderiam, preferindo a aventura do convívio com os novos senhores, como flecheiros de suas guerras contra os índios arredios, do que a rotina da vida tribal, que perdera o viço e o brilho.*⁴⁶

46 Cf. RIBEIRO, o. cit. pp. 43-44.

E, um pouco antes, afirma: [...] *a atração irresistível das ferramentas, dos adornos, da aventura, os fazia voltar,*⁴⁷ comprovando, mais uma vez, a presente atração dos selvagens para com os objetos trazidos pelos portugueses.

47 Idem, p. 43.

Fazendo uso dos diversos relatos de testemunho presenciais, os encontros entre europeus e selvagens continuam sendo avaliados: entre esses primeiros encontros, *o diálogo estabelecido é o da troca de objetos. São estes que suplantam as palavras, o modus vivendi, a ética, o canibalismo.*⁴⁸ Segundo Brito, essa afirmativa nos revela outro importante fato, cuja característica primordial seria a ligação entre os objetos tecnológicos e o sagrado, ou seja, a negociação do sagrado. A esse respeito, Ribeiro nos diz, também:

48 Idem, p. 43.

*Para os que chegavam, o mundo em que entravam era a arena dos seus ganhos, em ouros e glórias, ainda que estas fossem principalmente espirituais, ou parecessem ser, como ocorria com os missionários. Para alcançá-las, tudo lhes era concedido, uma vez que sua ação de além-mar, por mais abjeta e brutal que chegasse a ser, estava previamente sacramentada pelas bulas e falas do papa e do rei.*⁴⁹

49 Idem, p. 44.

O autor de *Anima Brasilis* refere-se, também, ao exame detalhado, realizado por Giucci, sobre o expansionismo ibérico na América. Por meio de registros dessas excursões expansionistas, chega-se à descrição dos nativos, que *girava em torno de cinco motivos principais: a nudez, a esquivança, a imitação, a inocência e o fato de não terem crenças nem leis,*⁵⁰ comprovando que, desde os primeiros contatos, a questão da diversidade humana, da alteridade, gerou tensão.⁵¹ Assim, há uma aceitação por parte dos cronistas em relação ao novo natural e social, mas ao comentarem o sistema social indígena, sempre o fazem de maneira negativa, visto que a diversidade social *questiona a validade do projeto colonizador e os viajantes são incapazes de integrá-la correntemente ao ideário colonial-espiritual.*⁵²

50 BRITO, o. cit., p. 100.

51 Idem, p. 100.

52 Idem, p. 102.

No capítulo oitavo, intitulado *A Idolatria como resistência*, Brito faz um estudo do livro *A Heresia dos Índios. Catolicismo e Rebelião no Brasil Colonial*, de Ronaldo Vainfas.

A religiosidade indígena é assunto quase ausente na literatura historiográfica brasileira, *habituada a conceber este grupo como mão-de-obra, como objeto de catequese ou como bárbaro que obstaculizava o avanço da colonização.*⁵³ Considerando essa

53 Idem, p. 103.

ausência, o livro de Vainfas, então, constitui-se num importantíssimo estudo sobre a religiosidade indígena, mais especificamente sobre movimentos conhecidos como santidades, rituais ou festas rebeldes dos tupis.

A *idolatria como resistência* nos mostra que, enquanto os espanhóis, *servindo-se da noção judaico-cristã de idolatria, foram os maiores 'etno-demonólogos' (Laura de Mello e Souza) da alteridade indígena,*⁵⁴ os portugueses eram mais amenos. As razões dessa diferença, segundo Brito,

*devem ser buscadas nas diferenças ergológicas da religiosidade nas duas Américas, na escassa tradição demonológica da cultura portuguesa, nos jesuítas portugueses que estavam mais preocupados com a "evangelização" do que com extirpar demônios dos ameríndios; enfim, na escassa cultura do maravilhoso presente na tradição portuguesa.*⁵⁵

54 Idem, p. 104.

55 Idem, p. 104.

No pensamento de Vainfas, a idolatria funcionou, sem dúvida nenhuma, como manifestação de resistência ao colonialismo. O próprio autor classifica o fenômeno idolátrico em dois tipos: a idolatria ajustada e a insurgente. Baseando-se no estudo de diversos relatos testemunhais, *é unânime entre viajantes e cronistas do século XVI a constatação do clima de religiosidade entre os nativos da costa brasileira, efervescência geradora de movimentos migratórios na busca da Terra sem Mal.*⁵⁶ Dentro da pragmática idólatra, as santidades ocupam um lugar privilegiado, sendo consideradas, *enquanto atos coletivos de negação simbólica e social do colonialismo, as santidades são expressões de idolatrias insurgentes.*⁵⁷

56 Idem, p. 105.

57 Idem, p. 107.

Uma das mais importantes santidades do período quinhentista, a Santidade de Jaguaripe, está intimamente ligada ao colonialismo. Todos os detalhes da história do movimento é retratado: suas ligações com o poder; as expedições de combate à santidade; o uso de alucinógenos; os personagens do movimento; o crescente papel feminino; o julgamento das pessoas envolvidas na Santidade pelo Santo Ofício; a união do movimento com a figura de Fernão Cabral de Taíde, importante senhor de engenho da Bahia, cujo objetivo principal era, *para muitos, para tirar proveito [da santidade], jamais para destruí-la e muito menos por acreditar no culto dos índios.*⁵⁸ Também é mostrada, no âmbito histórico, a importância jesuítica na Santidade de Jaguaripe: *Jesuítas e tupinambás teceram, juntos, a teia da santidade. Promoveram, juntos, a metamorfose da mitologia tupi, transformando-a para desespero dos colonizadores, em idolatria insurgente.*⁵⁹

58 Idem, p. 107.

59 Idem, p. 109.

A ligação entre jesuítas e índios é um fator estritamente relevante na caracterização das santidades, tendo em vista que o *Brasil quinhentista assistiu a um complexo processo acul-*

*turador de mão dupla: índios assimilando mensagens e símbolos religiosos e jesuítas adaptando sua doutrina e sacramentos às tradições tupis.*⁶⁰ No decorrer desse processo, o movimento de Jaguaripe incorporou *partes da cultura que queriam destruir: Ingredientes do catolicismo, símbolos e nomes cristãos, liturgias católicas, nada disso faltaria à Santidade de Jaguaripe, como parece não ter faltado a outras santidades menos documentadas.*⁶¹

60 Idem, p. 108.

61 Idem, p. 108.

Realizando uma excelente síntese do livro *Festas e Utopias no Brasil Colonial*, escrito por Mary Del Priore Brito, no capítulo nono, nos leva a perceber que, dentro do contexto colonial, a festa tinha diferentes funções e significados para os vários segmentos da sociedade. Ironicamente, ele também nos revela que Del Priore explica as funções das festas e mostra a complexidade do jogo interpretativo sobre elas, a partir de um estudo dos narradores coloniais, buscando descobrir o que eles não quiseram registrar.

A festa é vista, assim, de diversos ângulos, mas sempre como um elo entre o profano e sagrado. A ligação cultural entre Corte e Colônia era, também, uma das funções da festa: *se na Colônia eram comuns as danças cujas raízes estavam na península Ibérica e na África, na Metrópole divulgavam-se danças associadas à Colônia, mostrando a clara circularidade que havia entre as duas culturas daqui e do além mar.*⁶² Ainda no plano cultural, é mencionado o uso da festa católica branca pelos negros, com a finalidade de criar *um espaço para exercer as tradições da sua terra mesmo que integradas, maquiadas ou já adaptadas à realidade colonial.*⁶³

62 Idem, p. 118.

63 Idem, p. 119.

Mas é no campo político-cultural que a interpretação do momento festivo ganha força: ao interagirem sobre a festa, as instituições de poder *estão empenhadas em modificar os códigos culturais, normatizando as populações, impondo um status quo cujos parâmetros era a sociedade européia.*⁶⁴ A Igreja, como uma das mais importantes instituições de poder, buscava uma separação do sagrado e do profano, visando a uma homogeneização do comportamento e negando as tradições populares.

64 Idem, p. 119.

Em contrapartida, o povo fazia da festa um momento de crítica, onde protestavam contra as instituições modernas que buscavam dominá-lo. Ao citar o posicionamento popular no contexto da festa, Brito nos diz que *essas inversões frequentes, tanto no espaço eclesiástico como fora dele, revelam que as classes subalternas viviam a festa de maneira profana.*⁶⁵ Seria oportuno ressaltar a influência da festa sobre a infância, bem como a presença da violência nas situações festivas da colônia.

65 Idem, p. 120.

Neste texto, procuramos comentar as resenhas que compõem o belo *Anima Brasilis*, escrito por Ênio J. da Costa Brito.

Com ele, percorremos, historicamente, os caminhos da antropologia, economia, música e psicanálise, cujos detalhes influenciaram — e ainda influenciam — a face da nação brasileira. Em seguida, entramos pelas veredas da religião, onde pudemos observar, de maneira diferente, os interstícios dos primeiros encontros entre selvagens e europeus, aqueles cheios de curiosidades e de exóticas qualidades, estes repletos de ganância e prontos a dominar o Novo Mundo. Ao percorrermos o caminho proposto por *Anima Brasilis*, apontamos alguns detalhes das resenhas, cujas riquezas só podem ser exploradas a partir de uma curiosa e prazerosa leitura. Para nós, leitores que se interessam pela história e, principalmente, pelo futuro do Brasil, fica a questão: o que podemos tirar de útil dos estudos históricos? Quem nos dá uma primeira resposta a essa pergunta é Brito, quando nos diz que *despertar a consciência histórica permite reelaborar a experiência passada e criar uma nova memória que ajuda a pensar no futuro*.⁶⁶

66 Idem, p. 03.