

GILCIANE APARECIDA GESUALDO MARQUES NEVES

FESTAS DE VILA RICA E MARIANA: REFERENCIAIS TEÓRICOS E
METODOLÓGICOS

MONOGRAFIA DE ESPECIALIZAÇÃO

Ouro Preto
Instituto de Filosofia, Artes e Cultura
Universidade Federal de Ouro Preto

2009

GILCIANE APARECIDA GESUALDO MARQUES NEVES

FESTAS DE VILA RICA E MARIANA: REFERENCIAIS TEÓRICOS E
METODOLÓGICOS

Monografia apresentada ao Curso de pós-graduação *lacto sensu* em nível de especialização em cultura e Arte Barroca da Universidade Federal de Ouro Preto como parte dos requisitos para obtenção do grau de Especialista em Cultura e Arte Barroca.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Eduardo Andrade

Ouro Preto
Instituto de Filosofia, Artes e Cultura
Universidade Federal de Ouro Preto
2009

Ao meu marido pela compreensão incondicional, ao meu orientador, Professor Doutor Francisco Eduardo Andrade, por sempre me esclarecer prontamente as dúvidas e questionamentos durante o curso; e por último, mas não menos importante, aos meus pais, Clóvis e Sônia.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, pela fortaleza em todos os momentos em que pensei não ser possível concluir este curso.

Ao meu marido Emidio, por tornar realidade o meu sonho de cursar no IFAC-UFOP a especialização em *Cultura e Arte Barroca*.

Ao professor Dr. Francisco Eduardo Andrade, pela excelente orientação neste trabalho. Seus apontamentos foram essenciais e contribuíram muito para o aperfeiçoamento de minha formação acadêmica.

A Helena, pela acolhida no período de realização dos dois módulos de aulas presenciais. A todos os professores do curso, pois as aulas foram inesquecíveis e mudaram o meu olhar sobre a *arte barroca*.

A Madalena, funcionária da biblioteca, pela atenção em todas as vezes que precisei de seu auxílio para o empréstimo de livros na biblioteca da UFMG.

A Luciana e a todos os funcionários do IFAC, pela receptividade e atenção no decorrer do curso.

A vocês serei eternamente grata.

RESUMO

A referida monografia de Pós-graduação em *Cultura e Arte Barroca* analisa algumas abordagens sobre festas em Vila Rica e Mariana, no período de 1733-1748, em obras e estudos dos seguintes autores: Iris Kantor, Mary Del Priore, João Adolfo Hansen, Camila Fernanda Guimarães Santiago e Laura de Mello e Souza. O objetivo deste estudo é identificar e confrontar os referenciais teóricos utilizados pelos autores e, a partir dessa análise, apontar as diferenças e semelhanças entre cada abordagem. Constata-se que abordagens feitas a partir de um mesmo referencial teórico apontam aspectos divergentes e enfoques diversificados. A festa não é objeto apenas da história cultural, ela pode ser enfocada sobre a ótica da história social, política e também das mentalidades.

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| 1. INTRODUÇÃO..... | 6 |
| 2. LAURA DE MELLO E SOUZA E O FALSO FAUSTO..... | 10 |
| 3. MARY DEL PRIORE E O TEMPO DE FESTA..... | 16 |
| 4. IRIS KANTOR EM A FESTA E A TRANSGRESSÃO FORMALIZADA..... | 22 |
| 5. JOÃO ADOLFO HANSEN EM A FESTA E A REPRESENTAÇÃO..... | 32 |
| 6. CAMILA FERNANDA GUIMARÃES SANTIAGO EM: <i>A VILA EM RICAS FESTAS</i> | 38 |
| 7. CONFRONTO HISTORIOGRÁFICO..... | 42 |
| 8. CONCLUSÃO..... | 46 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 48 |

1. INTRODUÇÃO

As festas religiosas sempre desempenharam um importante papel em toda constituição da conjuntura histórica do Brasil, atraíam os fiéis às cidades e estabeleciam conexões entre diferentes grupos sociais. Elas também representam um elo entre o presente e a memória e vivificam tradições e costumes¹.

Desde a antiguidade eram comuns e amplamente disseminadas as práticas festivas atreladas aos deuses agrários. Com o advento do Cristianismo tais solenidades receberam nova roupagem, a Igreja determinou dias dedicados ao culto divino, os chamados “dias de festas”, que em seu conjunto formavam o ano eclesiástico. As festas de Igreja são divididas em dois grupos: as festas do Senhor (Paixão de Cristo e episódios de sua vida) e os dias comemorativos aos santos, além das Domingas, realizadas nos intervalos das grandes festas, aos domingos². Estas manifestações religiosas chegaram ao Brasil no início de sua colonização e rapidamente assumiram um papel extremamente importante na integração do novo mundo à cultura européia³.

As chamadas *festas de Igreja* ou *festas de santo* brasileiras criam um ambiente de encontro e comunhão na tentativa de conciliar o povo com o Estado por meio do culto a Deus, ou ao santo, o que permite o encontro e convivência dos diversos elementos descontínuos da estrutura social sob a égide da Igreja⁴, como é demonstrado por Damatta:

As festas religiosas, por colocarem lado a lado, e no mesmo momento, o povo e as autoridades, os santos e os pecadores, os homens sadios e os doentes, atualizam em seu discurso uma sistemática neutralização de posições, grupos e categorias sociais, exercendo uma espécie de Pax Cathólica⁵.

¹ FONSECA, Alvarenga Genaro. Imaginário Festivo na Vila Rica Setecentista. In: Revista eletrônica Cadernos de história. Ano II, nº 1, 2007. Disponível em: <http://www.ichs.ufop.br/cadernosdehistoria>

² PRIORE, 2000, p. 9.

³ FONSECA, Alvarenga Genaro. Imaginário Festivo na Vila Rica Setecentista. In: Revista eletrônica Cadernos de história. Ano II, nº 1, 2007. Disponível em: <http://www.ichs.ufop.br/cadernosdehistoria>

⁴ DAMATTA, 1997, p. 69.

⁵ Ibid, p. 70.

As festas são acontecimentos que escapam da rotina da comunidade. O caráter aglutinador de pessoas, grupos e categorias sociais é uma característica específica da festa. Os rituais populares podem abrir alternativas para a volta satisfeita ao cotidiano ou até mesmo transformá-lo. Essa transformação momentânea ocorre através da inversão do papel social, muitas vezes possibilitada pela fantasia. Nas festas, esta inversão é feita entre os participantes destas e a figura que eles representam, mais comumente em desfiles e procissões. Toda a sociedade participa das festividades seja como juiz, seja como torcedor⁶.

No século XVIII, *Brasil Colônia*, elite e povo usavam os mesmos produtos culturais, entre eles a festa onde “rei e a religião numa aliança colonizadora, estendiam seu manto protetor e repressor sobre as comunidades, manto este que apenas por ocasião de festividades coloria-se com exuberância”. Assim, as festas passam a ser a expressão de uma cultura dirigida⁷. Procissões, desfiles e desafios, misturam os ganhadores e perdedores nela, permitindo-lhes exprimir suas emoções em múltiplas ocasiões, como esclarece Mary Del Priore:

(...) a festa se faz no interior de um território lúdico onde se exprimem igualmente as frustrações, revanches e reivindicações dos vários grupos que compõem uma sociedade. Mas o tempo fáustico da festa eclipsa também o calendário da rotina do trabalho dos homens, substituindo-o por um feixe de funções. Ora ela é suporte para a criatividade de uma comunidade, ora afirma a perenidade das instituições de poder.⁸

Segundo Ávila (1994), a festa atuava nas Minas no século XVIII como uma estratégia de enunciação triunfaleza do poder laico ou religioso, ao mesmo tempo em que era um instrumento encantatório – persuasivo – a serviço das cortes e em busca de afirmação e hegemonia. O evento festivo poderia ser tanto de caráter oficial, ligado ao governo, quanto uma celebração organizada pela Igreja, pois, em ambos os casos, as comunidades envolvidas assumiam naturalmente o estado potencial de festa. Sob a capa coletivista da ordem da festividade propiciava-se ao indivíduo uma faixa livre para sua

⁶ DAMATTA, 1997, p. 47.

⁷ PRIORE, 2000, p. 15.

⁸ Ibid, p. 9.

fruição particular do prazer ou da emoção, fosse ele protagonista ou mero espectador do acontecimento⁹.

O processo de consolidação do poder real na península Ibérica e o movimento de expansão comercial ultramarina deu novo significado às festas públicas, que passaram a apresentar o rei aos súditos por meio de representações simbólicas do poder¹⁰. Assim, nas monarquias *absolutistas*, as festas atuavam como mecanismo de publicação da posição de mando do rei, representando-o e angariando o reconhecimento social e, em decorrência, a submissão¹¹.

Após a explanação sobre as possibilidades de se interpretar as festas, pretende-se neste trabalho identificar, analisar, confrontar e explicitar as semelhanças e divergências nas abordagens em função dos referenciais teóricos utilizados pelos autores que se dedicaram ao estudo das festas em Vila Rica e Mariana entre 1711-1748. Serão considerados os estudos dos seguintes autores: Iris Kantor, Mary Del Priore, João Adolfo Hansen, Camila Fernanda Guimarães Santiago e Laura de Melo e Souza. A seqüência de apresentação das obras respeita a ordem cronológica das publicações utilizadas neste estudo.

Apesar dos inúmeros trabalhos voltados para o tema, *Festas em Vila Rica e Mariana na primeira metade do século XVIII*, torna-se relevante o estudo aqui proposto uma vez que tal análise se dedica ao delineamento do aspecto teórico que sustenta este tipo de pesquisa, e não uma descrição das festas já estudadas. Este estudo é uma espécie de mapeamento do campo conceitual que norteou a produção desses trabalhos, o que vem elucidar as diferenças e semelhanças entre eles no que se refere ao aspecto privilegiado na interpretação da festa e seus agentes.

O estudo tem início com a descrição da obra ou artigo selecionado, posteriormente é identificado e analisado o referencial teórico adotado por cada autor. A confrontação dos estudos tem o intuito de apresentar as semelhanças e diferenças entre os

⁹ AVILA, 1994, 140- 142.

¹⁰ KANTOR, 1996, p. 49-51.

¹¹ SANTIAGO, 2003, p. 39

apontamentos e referencias teórico-metodológicos dos autores, destacando o enfoque dado por cada um deles em sua obra.

2. LAURA DE MELLO E SOUZA E O FALSO FAUSTO

Em “O falso fausto”, capítulo do livro *Desclassificados do Ouro: a pobreza mineira no século XVII*, Laura de Mello e Souza analisa a situação econômica da capitania de Minas Gerais no século XVIII. Levanta a questão da pobreza mineira, em meio à exploração aurífera, camuflada pela chamada *opulência barroca*. Neste contexto, aborda a festa como mecanismo de inversão e neutralização social, criadora de um espaço de riqueza comum. A autora utiliza duas festas ocorridas em Vila Rica como marcos do período áureo das Minas: o Triunfo Eucarístico e o Áureo Trono Episcopal, ambas tidas como monumentos ao luxo e à ostentação. Está sendo utilizada neste trabalho a edição publicada em 2004.

O Triunfo Eucarístico, festividade religiosa que retirou o Santíssimo Sacramento da igreja do Rosário e o conduziu para a matriz do Pilar, ocorreu no dia 24 de maio de 1733. A festa foi marcada por ilimitada pompa e excitação visual. Precederam a procissão seis dias de luminárias, janelas adornadas, danças, alegorias, cavalhadas, figuras a cavalo representando os Quatro Ventos, todos luxuosamente vestidos e enfeitados com pedras preciosas.¹² Era o apogeu das Minas, como descreve Sales (1999):

(...) Nos olhos o teatro à vitória dos esplendores do ouro, das luzes dos diamantes, além desses arcos estava prevendo um altar par descanso do Divino Sacramento, e deliberado acto da pública veneração: foi o seu ornato pelo custo e asseio, vivo imitação dos arcos empenhando dispêndio do autor (...).¹³

Esta foi a grande festa do ouro, período compreendido entre 1730 a 1750. Tudo era esperança neste povo que nascia, na vila que se tornava cidade, na frutificação do trabalho ao atingir sua plenitude, sem os sacrifícios trágicos da descoberta épica, mas com a produção farta e bem distribuída pela coletividade. Época de folguedos e danças, noitadas e alegrias.¹⁴

¹² SOUZA, 2004, p. 33-35.

¹³ SALES, 1999, p. 105.

¹⁴ Ibid, 1999, p. 93.

A festa do Áureo Trono Episcopal celebrou a criação do Bispado de Mariana e a esperada entrada do primeiro bispo, D. Frei Manuel da Cruz, à cidade em 1748. Para não gerar gastos o bispo procurou evitar que a notícia de sua chegada se espalhasse, o que não impediu a realização de exuberante festa tão luxuosa quanto o Triunfo Eucarístico, este foi outro grande momento de efusão barroca.¹⁵

O Triunfo Eucarístico retrata o estado de euforia da sociedade mineradora, o que está sendo festejado é antes o êxito da empresa aurífera do que o Santíssimo Sacramento. O Áureo Trono Episcopal representa a ritualização de uma sociedade rica e opulenta, que procura por meio da festa criar um espaço de riqueza comum, riqueza que na realidade é de poucos.¹⁶ Neste sentido a festa é considerada em sua abordagem como fator aglutinador de pessoas, grupos e categorias sociais, mecanismo de reforço, inversão e neutralização social.

As festas religiosas de 1733 e 1748 celebraram a sociedade mineira no seu momento de apogeu, periodizando-o e apontando para o início da derrocada aurífera. Quando a crise prenunciava tempos de tensão social mais intensa, a festa celebrava o conagraamento e a harmonia, pondo na rua, ombro a ombro, os diversos segmentos sociais. Por outro lado, indissociando o social e o religioso, a festa sugeria que aquela era a ordem não apenas por vontade dos homens, mas também por designo divino.¹⁷

Souza (2004) analisa ambas as festa à luz do trabalho do antropólogo Roberto DaMatta, Carnavais, malandros e heróis. Seu estudo é, portanto, direcionado a materiais tipicamente sociológicos: a sociologia comparada. A autora não faz uma história como sucessão temporal evolutiva em que um evento antecede e faz o outro acontecer, ela procura analisar e situar as festas no universo da “fantasia” (ilusão) criada pelas festas.

DaMatta (1997) utiliza recursos da sociologia comparada para analisar, em um plano mais profundo, as formas e mecanismos de ritualização no mundo brasileiro. DaMatta também busca em seu estudo apresentar os princípios utilizados para dramatizar o

¹⁵ SOUZA, 2004, p. 37-38.

¹⁶ Ibid, p. 37-38.

¹⁷ SOUZA, 2001, p. 194.

mundo e como estes podem ser isolados uns dos outros pelo modo comparado de analisar o mundo social; situar as procissões, paradas e carnavais como mecanismos por meio dos quais a realidade brasileira se desdobra diante dela mesma.

Quando se realiza um ritual nacional toda a sociedade deve estar orientada para o evento, o que não ocorre em festas regionais, que se resumem ao local do rito. O ritual permite a consciência do mundo social.¹⁸

As festas, cerimônias e rituais, possuem caráter aglutinador de pessoas, grupos e categorias sociais, são acontecimentos que escapam da rotina diária, construídos pela e para a sociedade e afetam os grupos e categorias sociais de forma diferente, de acordo com sua posição na estrutura do poder. Os eventos realizados sob a égide da igreja assumem um caráter conciliador entre a extrema formalidade e a extrema informalidade no âmbito criado pelo próprio ritual.¹⁹

As procissões nas festas de igrejas teriam características conciliadoras, seu núcleo é formado das pessoas que carregam a imagem do santo rigidamente hierarquizadas: são autoridades eclesiásticas, civis e também militares. “Une, como o desfile carnavalesco, o alegre ao triste, o sadio ao doente, o puro ao pecador e mais importante, as autoridades ao povo”.²⁰

(...) tudo leva à suposição de que haja uma tentativa nesses festivais de conciliar o povo com o Estado por meio do culto a Deus (ou ao santo), permitindo o encontro e a convivência dos diversos elementos descontínuos da estrutura social sobre a égide da Igreja, corporação que tem o monopólio das relações com o espiritual. As festas religiosas, por colocarem lado a lado e num mesmo momento o povo e as autoridades, os santos e os pecadores, os homens sadios e os doentes, atualizam em seu discurso uma sistemática neutralização de posições, grupos e categorias sociais, exercendo uma Pax Catholica (...).²¹

¹⁸ DAMATTA, 1997, p. 45 – 47.

¹⁹ Ibid, p. 47 – 52.

²⁰ Ibid, p. 65.

²¹ Ibid, p. 69-70.

Para Souza (2004), o Triunfo Eucarístico e o Áureo Trono Episcopal são marcos no período áureo das Minas. A primeira festa compreende o período do auge da exploração aurífera, a segunda se enquadra num período em que a produção começa a decair. Ambas as festas ritualizam uma sociedade rica e opulenta, no Áureo Trono Episcopal o caráter verdadeiro da sociedade é invertido, a riqueza começava a sumir e aparece como pródiga, era de poucos e é apresentada como de todos. A festa transmitia a mensagem social da riqueza e opulência mineira.²²

Laura de Mello e Souza considera a *festa barroca* como um mecanismo de transmissão de uma ideologia, a ideologia de riqueza da sociedade. Entende-se como ideologia *um sistema de representações que possui sua lógica, e que se apresenta através de imagens, mitos, idéias ou noções, cumprindo funções na sociedade.*²³ A ideologia que se constitui nas formações sociais aparece como sistemas de representações fundamentais para existência destas. As sociedades produzem a ideologia ao se reproduzirem como estrutura e história. Pelo sistema ideológico os sujeitos sociais se vêem representados e se fazem representar.²⁴ A ideologia tem a função de interpelar os indivíduos concretos e recrutar sujeitos entre os indivíduos.²⁵

Para endossar a idéia de riqueza ilusória transmitida pela festa barroca, ou seja, inversão ideológica, a autora analisa a economia mineira e os índices da produção aurífera. Ela constata que a grande maioria da população vivia na pobreza e que os dois textos que descrevem as festas barrocas apresentam-se destoantes no concerto geral.²⁶

(...) a festa servia admiravelmente à perpetuação de um estado de coisas que interessava tanto ao lado metropolitano quanto à sociedade escravista colonial: em um e outro, é o mando que se legitima, igualando as diferenças e, ao mesmo tempo ascentuando-as; é o poder que se faz autêntico por conferir um espaço às populações pobres (...).²⁷

²² SOUZA, 2004, p. 40.

²³ ESCOBAR, 1978, p. 67.

²⁴ Ibid, 1978, p. 67.

²⁵ Ibid, p. 76.

²⁶ SOUZA, 2004, p. 51.

²⁷ Ibid, p. 52.

Villalta (1998), em *O cenário urbano em Minas Gerais setecentista: outeiros do sagrado e do profano*, quando analisa a utilização do espaço urbano pela sociedade mineradora como palco de ritualização de hierarquias e inversão social, endossa as afirmações de Laura de Melo e Souza em relação ao caráter de neutralização e inversão gerado pelas festas barrocas.

A sociedade mineradora apropriava-se do espaço, tornando-o palco de ritualização de suas hierarquias, suas rivalidades, não sendo infreqüente também, na ocupação da paisagem, o recurso ao aparentar ser o que não era, à procura de exibir o que se presumia sobre si. (...) a ultrapassagem dessa ilusão, o despertar da consciência de que o fausto era falso, ao ser traduzido num questionamento da dominação colonial, ao levar as elites locais, influenciadas pelas Luzes, a perceberem a distância que se separava dos interesses da Coroa, conduziu à Inconfidência.²⁸

As pomposas *festas barrocas* são consideradas fundamentais para o delineamento do caráter ilusório da riqueza, tanto para a metrópole quanto para os colonos. São responsáveis pelo retardamento da percepção da pobreza e por emanar a riqueza e o esbanjamento. Atuaram na perpetuação do sistema neutralizando tensões socioeconômicas ligadas à exploração aurífera e favorecendo o apaziguamento das tensões entre os diferentes estratos sociais. O trabalho de Souza (2004) está inserido no campo teórico da *história social* uma vez que analisa a festa enquanto um mecanismo que neutraliza os conflitos socioeconômicos.

Nas décadas de 1930 e 1940 o termo *história social* aparecia vinculado a uma abordagem culturalista, com ênfase nos costumes e tradições nacionais. Com o avanço das idéias socialistas se desenvolveu uma história social do trabalho e do movimento socialista, tendo como principal objeto a ação política coletiva. Todavia sob o signo dos *Annales*, desenvolvia-se desde a década de 1930 uma *história econômica e social*. Apesar de nos primeiros anos da revista a história econômica ser mais enfatizada as hierarquias e diferenciações sociais também se encontravam presentes. A partir das décadas de 1950 e 1960 a história social tendeu para uma abordagem mais estruturalista, isso ocorreu devido a euforia do uso da quantificação nas ciências sociais, pelos

²⁸ VILLALTA, 2004, p.83.

primeiros avanços da informática e pela explosão de tensões sócias que os historiadores não poderiam ignorar.²⁹

Sob a égide de Ernest Labrousse se reivindica a história social como uma especialidade, com problemas e metodologias próprias. passaram a se formular como problema central os modos de constituição dos atores históricos coletivos, as classes sociais, os grupos sociais, as categorias socioprofissionais e as estruturas sociais. Assim, a história social passou a formular problemas históricos específicos quanto ao comportamento e às relações entre os diversos grupos sociais.³⁰ Na obra *Desclassificados do Ouro*, Laura de Melo e Souza analisa os grupos sociais e as categorias socioprofissionais, os chamados desclassificados. A abordagem de Souza (2004) privilegia as posições sociais e as estruturas hierárquicas.

²⁹ CASTRO, 1997, p.47.

³⁰ *Ibid*, p. 47-48.

3. MARY DEL PRIORE E O TEMPO DE FESTA

O livro de Mary Del Priore, *Festas e utopias no Brasil colonial* foi editado pela primeira vez em 1994, porém neste trabalho foi utilizada a edição publicada no ano 2000. Nesta obra a autora trata do tempo de festa, um tempo que tem sido celebrado ao longo da história como tempo de utopias tratado, às vezes, como expressão teatral de uma organização social, como um fato político, religioso ou simbólico. Na introdução do livro a autora afirma que sua análise é feita sob a ótica das mentalidades e da cultura, como é demonstrado na seguinte passagem de seu texto:

A história da festa está aqui tratada à luz da abordagem das mentalidades e da cultura. Nossa preocupação será inquirir que significado a festa possuía para os vários segmentos da sociedade. Como os negros, pardos e índios apropriavam-se do seu espaço; ou o que havia de comum entre esses diversos grupos, circulando de alto a baixo na sociedade colonial, fazendo da celebração festiva uma notável força de integração social?³¹

Mary Del Priore inicia o seu estudo com a descrição do chamado tempo de festa, um tempo de fantasias e liberdades. Segundo a autora, a festa se faz no interior do lúdico, no qual se exprimem as frustrações, revanches e reivindicações dos vários grupos que compõem a sociedade. O tempo feliz e de pompa da festa descreve também o calendário da rotina e do trabalho dos homens, servindo de suporte para a criatividade ou afirmando a perenidade das instituições e do poder, mistura os ganhadores e perdedores, permitindo exprimir as emoções em várias ocasiões.³²

Priore (2000) faz a análise de várias festas no *Brasil Colônia*. Entre as festas analisadas, a autora estuda duas que ocorreram em Minas Gerais: o Áureo Trono Episcopal, realizada em 1748 em comemoração à inauguração do bispado de Mariana, e a festa em comemoração ao aniversário da princesa da Beira, realizada em Sabará em 1793 (vale ressaltar que a festa ocorrida em Sabará não se insere no estudo aqui proposto, uma vez

³¹ PRIORE, 2000, p. 11.

³² Ibid, p. 9-10.

que estão sendo analisadas apenas festas ocorridas em Vila Rica e Mariana entre 1711 e 1748).

No *Áureo Trono Episcopal*, Priore (2000) analisa a presença de crianças na celebração e cita a dança dos carijós representada por onze mulatinhos de idade juvenil. Segundo ela, nesta representação as distinções de cor e condições sociais são amenizadas pela inocência das crianças.³³

Como pano de fundo para o estudo da festa, a autora questiona o papel do *Estado português* no processo de normatização da *Colônia* e destaca que a presença deste nas cerimônias públicas, sobretudo por meio das representações simbólicas, construía as relações entre os diversos grupos sociais e a metrópole. Priore, no entanto, preocupa-se em questionar os efeitos desse controle sobre os indivíduos.³⁴

As festas coloniais tinham origem européia e surgiram das formas de culto externo, tributado a uma divindade protetora das plantações. A comunidade se reunia para agradecer ou pedir proteção nas épocas de semeadura e colheita. A repetição dos ciclos agrícolas, identificados com a periodicidade da reunião dos grupos sociais, deu à festa o caráter comemorativo. Com o cristianismo as festas *pagãs* ganharam nova roupagem e passaram a fazer parte do calendário eclesiástico no intuito de evitar os ritos gentílicos.

³⁵ Esse travestimento da festa pela igreja é assim exemplificado por Priore:

O chamado “Mês de Maria” procurava substituir as festas de Afrodite nas quais os portugueses penduravam “giestas à porta” para comemorar a fartura e o culto do reflorescimento da terra. As festas do “Divino”, propositadamente comemoradas em maio, tentavam, desde D. João I, em 1385, evitar o paganismo das “Maias”, cantadas e dançadas pelas ruas. Instituíram-se então, procissões obrigatórias por meio de um acórdão da Câmara de Lisboa, as quais não foram suficientes para evitar os “inveterados ritos gentílicos”.³⁶

³³ PRIORE, 2000, p. 76.

³⁴ Ibid, p.11-12.

³⁵ Ibid, p.13.

³⁶ Ibid, p.14.

Desde a Idade Média eram organizadas as *Entradas*, festas de acolhidas solenes para soberanos, bispos e autoridades. A partir do século XVI as *Entradas* revestiram-se de grande importância nos rituais das cortes europeias e, após a centralização do poder dos *Estados absolutistas*, como Portugal, serviram para afixar as *idéias absolutistas* por meio da aclamação dos mais próximos do poder.³⁷

Os *governos absolutistas* apropriaram-se das festas para enaltecer o poder real. O rei embutia significados às imagens e palavras expressas no evento festivo, assim criava laços ilusórios de intimidade com o povo e salientava o culto a sua personalidade.³⁸

(...) O rei e a religião, numa aliança colonizadora, estendiam o seu manto protetor e repressor sobre as comunidades, manto este que apenas por ocasião de festividades coloria-se de exuberância. Sob a batuta do Estado Moderno, essas festividades, passam a ser expressão de uma cultura dirigida, conservadora, e no caso do Brasil colônia, urbana. O barroco, por sua vez, forjou um conjunto de instrumentos articulados para preservar o sistema absolutista, tendo nas festas um dos exemplos mais espetaculares e persuasivos.³⁹

A festa simbolizava, para aqueles que estavam articulados com o Estado Moderno ou com a Igreja, o poder do monarca ou do panteão católico, o que não significa que todos os segmentos sociais interpretavam a festa sob esta ótica. Apesar do destaque dado pelos narradores à presença de nobres, chefes militares, damas, bispos e seus adornos nas festas, a participação do povo é unanimemente destacada. Na narrativa idealizada, o povo aparece ordenado sem inclinação para rupturas, no entanto, no espaço festivo as regras muitas vezes eram quebradas e as transgressões aconteciam, rompendo, assim, com padrões de comportamento exigidos pelas autoridades.⁴⁰ A seguinte citação define o objetivo do calendário festivo na colônia e endossa a idéia de transgressão nas festividades:

(...) o calendário de festividades coloniais procurava moldar as populações coloniais à aliança entre a Igreja e o Estado, interferindo nas formas de sociabilidade e de economia psíquica dos colonos. Mas a

³⁷ Ibid, p.14.

³⁸ Ibid, p.14.

³⁹ PRIORE, 2000, p.15.

⁴⁰ Ibid, p.17-19.

mesma festa criava brechas de resistências, transculturalidades e utopias.

Espaço de múltiplas trocas de olhares, de tantas leituras e de tantas funções políticas e religiosas, a festa e o seu calendário transformaram-se, no período colonial, na ponte simbólica entre o mundo profano e o mundo sagrado.⁴¹

Pode-se observar que a discussão de Mary Del Priore sobre a festa gira em torno de duas idéias principais. Primeiramente temos o esforço do grupo dominante (igreja e coroa) em normatizar a colônia e demonstrar o poder através das representações contidas na festa. Logo em seguida, temos as diversas formas com que o *povo* recebe e interpreta todo o conjunto de representações ditadas pelo grupo detentor do poder.

Em um primeiro plano a análise de Priore aproxima-se da história das mentalidades no que se refere à discussão em torno da tentativa da coroa portuguesa e da igreja de impor aos colonos uma cultura dirigida. Mentalidade é aqui definida pelo conceito de Jacques Le Goff e Pierre Nora (1976): *coloração coletiva do psiquismo, maneira particular de pensar e de sentir de um povo, de um certo grupo de pessoas*⁴². A história das mentalidades representa uma transformação na construção do saber histórico caracterizada pela passagem de uma abordagem representante de uma história das culturas ou do domínio mais secretos das atitudes coletivas. O que nela sobressai é a preocupação para um mergulho na história das massas anônimas.⁴³

O que faz com que o estudo de Priore (2000) não se insira totalmente no campo das mentalidades é o fato de demonstrar que os grupos sociais se apropriavam da festa de formas diversificadas. Fato este que dava a ela inúmeros significados e não uma visão coletiva, como é proposto pelo conceito de mentalidade citado acima. Essa diversidade de significados da festa é demonstrada pela autora na citação a seguir:

Se a festa apresenta um aparato introdutório marcado por funções que sublinham sua relação com o poder do rei ou da igreja, a linearidade ambiciosa e constituída por imagens dos seus patronos é, em dado momento, substituída por outro ritmo. No momento em que a

⁴¹ PRIORE, 2000, p. 27.

⁴² LE GOFF e NORA, 1976, p. 73.

⁴³ VOVELLE, 1991, p. 110-113.

celebração ganha a rua-e ela o faz com o início das danças e desfiles que acompanham o cortejo ou procissão-, os eventos dentro da alegre reunião começam a ganhar independência.⁴⁴

No tocante às representações do poder, Priore (2000) defende a idéia de que o Estado português apresentava os signos de seu poder através dos símbolos presentes nas cerimônias públicas⁴⁵. Neste sentido fica evidenciada a utilização do conceito de representação assim definido por Chartier:

(...) exibição de uma presença, como apresentação pública de algo ou alguém. No primeiro sentido, a representação é um instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente através da sua substituição imediata por uma “imagem” capaz de o reconstruir em memória e de o figurar tal como ele é.⁴⁶

Como a autora propõe identificar o significado da festa para os vários grupos sociais, pode-se afirmar que o estudo de Priore tem como principal referencial teórico a *História Cultural*. Porém não se distancia da abordagem do social e mantém certa aproximação da abordagem das mentalidades, de acordo com a interpretação de *História cultural* feita por Vovelle na citação a seguir:

A história cultural tal como se pratica atualmente, tende a englobar o que os primeiros descobridores, os pioneiros - penso Mandrou e Duby – reuniram sob a rubrica de história das mentalidades. Creio que há, atualmente uma crise de identidade da história das mentalidades e uma espécie de retomada, no interior mesmo desse campo do cultural ou das culturas.⁴⁷

Segundo Burke (2005), o campo de estudo comum dos historiadores culturais pode ser descrito com o simbólico e suas interpretações⁴⁸.

⁴⁴ PRIORE, 2000, p. 43.

⁴⁵ Ibid, p. 12.

⁴⁶ CHARTIER, 1990, p. 20.

⁴⁷ VOVELLE, 1998, p. 85.

⁴⁸ BURKE, 2005, p. 10.

Priore se dedica ao estudo do simbolismo nas festas, enfatizando a apropriação do espaço festivo pelos diversos grupos sociais no intuito de identificar as diversas maneiras de ler o mundo através das condutas e práticas festivas.

4. IRIS KANTOR EM A FESTA E A TRANSGRESSÃO FORMALIZADA

Em *Pacto Festivo em Minas colonial*, dissertação de mestrado apresentada em 1996 ao departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, Iris Kantor analisa as festas do Áureo Trono Episcopal realizadas no ano de 1748 em comemoração à inauguração do bispado de Mariana. A pesquisa parte do estudo do panegírico Áureo Trono Episcopal, no qual estão registradas as festividades realizadas em 1748, por ocasião da posse do primeiro bispo.

As festividades de inauguração do bispado de Mariana, em meados do século XVIII, evocam antigas tradições ibéricas, como as entradas régias da época medieval.⁴⁹ As festas de recepção da realeza medieval estavam associadas à concessão de alguns privilégios dados às câmaras municipais em troca do direito de coleta de impostos e pousadas pelas cortes itinerantes.⁵⁰ A corte era o teatro do príncipe, um lugar de encenação e justificação do poder.⁵¹

Com o processo de consolidação do poder real na península Ibérica e o paralelo movimento de expansão marítima comercial do período moderno as festas públicas ganharam nova roupagem, sobretudo a partir do reinado de D. Afonso (1446-1481) e especialmente no governo de D. Manuel. As festas régias deixam de exprimir as relações contratuais entre o rei e as cidades governadas transformando-se em eventos de afirmação da coroa.⁵²

Em *Pacto Festivo em Minas Colonial* Iris Kantor buscou estabelecer as possíveis conexões entre o impacto provocado pela criação do bispado de Mariana na Capitania, as diretrizes da política colonial no reinado de D. João V e o processo de incorporação das tradições festivas portuguesas em Minas colonial, o que permitiu descrever algumas

⁴⁹ KANTOR, 1996, p.49.

⁵⁰ Ibid, p. 50.

⁵¹ LE GOFF, 2006, v. I, p. 278-279.

⁵² KANTOR, 1996, p.50.

tensões sociais resultantes da institucionalização do poder eclesiástico na região. Tais tensões eram expressas em momentos de efervescências festivas ou de adaptações do modelo festivo ibérico, elaborado ao longo da história moderna de Portugal.

Priorizando a análise dos códigos de dominação do império lusitano Kantor (1996) aborda a prática da etiqueta nas cerimônias e festas públicas como mecanismo de estabelecimento da ordem, estruturação, hierarquização da sociedade mineira colonial e de dominação política em um contexto urbano escravocrata⁵³, como é demonstrado pela autora na citação a seguir:

(...) os diferentes rituais da vida pública ajudavam a formalizar os poderes instituídos, transformando-se num recurso de enraizamento da ordem jurídica metropolitana naquele meio socialmente diversificado. Os rituais e as etiquetas expandiam a fronteira civilizatória da colonização luso-americana, seu aprendizado garantia aos colonos uma dada inserção na órbita imperial portuguesa⁵⁴.

Com a reelaboração das cerimônias e rituais públicos o modelo de representação régia passou a relacionar-se diretamente com a articulação simbólica entre o corpo político do rei e o corpo político do reino⁵⁵. A prática da etiqueta nas cerimônias e festas públicas suscitava a ilusão de ordenamento, de sedimentação social numa sociedade cujas distâncias entre os grupos sociais eram tênues. O aprendizado desses rituais garantia aos colonos uma dada inserção na órbita imperial portuguesa.⁵⁶

As festas do período de expansão ultramarina portuguesa apresentavam aos súditos um rei mais abstrato, distanciado, mediado pelas representações simbólicas do poder. Os eventos régios eram animados por intensa programação iconográfica elaborada por artistas contratados pela coroa. Estas festas atendiam cada vez menos aos interesses locais e mais aos objetivos da coroa portuguesa, elas procuravam garantir e estender os direitos do *Padroado Régio*.⁵⁷

⁵³ KANTOR, 1996, p.1-8.

⁵⁴ Idem, 2001, p. 170.

⁵⁵ Ibid, p. 170.

⁵⁶ Ibid, p. 169-170.

⁵⁷ KANTOR, 1996, p. 51-52.

O padrão festivo ibérico caracterizou-se pela recuperação e adaptação de três tradições distintas: Os Triunfos Romanos, as Entradas Régias e as procissões de *Corpus Christi*. O surgimento desse padrão festivo resultou de sucessivas adaptações de cerimoniais eclesiásticos pelo poder temporal e vice-versa.⁵⁸ Assim, a realeza se apropria de rituais eclesiásticos em uma tentativa de assimilação do sacerdócio. Os monarcas do período moderno teriam adotado ritos originariamente eclesiásticos, deslocavam-se sob o pátio até o adro da igreja nas entradas régias, também a festa do Corpo de Deus transformava-se em festa do Corpo do Rei.⁵⁹

A festa do Corpo de Deus foi instituída por Urbano IV (1264). Posteriormente a celebração da *Eucaristia* foi emulada pelos papas na tentativa de revivificar a doutrina do *corpo místico* da Cristandade. O papado procurou readaptar o modelo corporativo de São Tomás de Aquino, assim, o *corpo místico* de Cristo transformava-se em *corpo místico* da igreja.⁶⁰

O *Estado monárquico* procurava estabelecer um modelo equivalente ao da igreja. Com a secularização do conceito de corpo místico da igreja ocorreu a transformação do conceito de corpo místico *de Cristo* em *corpo político do Rei*. Kantorowicz, em *Os dois corpos do rei*, comenta essa migração simbólica realizada entre os poderes espirituais e seculares na baixa Idade Média: “o *sacerdotium* adquiriu aparência imperial e o *regnum* um toque clerical”⁶¹. Nos reinos ibéricos a tendência à sacralização dos eventos festivos era nítida. Nas festas públicas a dimensão religiosa e o aspecto temporal se interpenetravam.⁶²

As entradas régias têm suas origens mais remotas na época helenística e na época medieval, na Idade Média teve como modelo a entrada messiânica de Cristo durante o Domingo de Ramos; na Itália renascentista passaram a seguir o modelo do triunfo romano, com o cortejo real a passar por arcos de triunfo exuberantemente decorados. As

⁵⁸ Ibid, p.58.

⁵⁹ Ibid, p.58-60

⁶⁰ Ibid, p.60

⁶¹ KANTOROWICZ, 1998, p. 188.

⁶² KANTOR, 1996, p. 63-66.

entradas eram realizadas em Portugal desde o reinado de Sancho I, no século XII, e a primeira descrição de uma entrada régia conhecida reporta ao século XIV com D. Pedro I em Lisboa. Estes atos, que tinham caráter militar, integravam uma procissão formada pelo clero, um cortejo composto por nobres e acompanhado por danças populares. Eles saíam às portas cidadinas para receber os monarcas e os acompanhar até o passo real⁶³. Paiva (2001) assim define as entradas régias:

As entradas não foram apenas cerimônias de representação e propaganda usadas pelos monarcas em pessoa, ou pelos seus embaixadores, enviados, vice-reis ou até juízes. Elas foram igualmente protagonizadas por representantes do poder eclesiástico como o papa, os cardeais, os legados e núncios papais, bem como pelos prelados nas suas dioceses (...).⁶⁴

Segundo Paiva (2001), a cerimônia de entrada pública do bispo na diocese foi um dos ritos de consagração do poder episcopal que ganhou maior projeção e prestígio ao longo do século XVII. Tal cerimônia foi se perpetuando e reafirmando no século XVIII, o que contrubuiu para a afirmação do poder episcopal em face de todo o clero local e ainda em relação aos vários corpos de poderes que, com ele, conviviam nas cidades e sedes dos bispados.⁶⁵ Paiva (2001) cita algumas entradas episcopais ocorridas no Brasil a partir do século XVII:

A notícia mais remota que conheço da entrada solene de um prelado numa diocese brasileira foi a protagonizada pelo primeiro bispo de Olinda, D. Estevão de Figueiredo, em 28 de maio de 1678. Não significa isto que anteriormente os prelados não efetuassem este ato, mas dele não temos atualmente nenhuma memória descritiva. Para o século seguinte há referências muito singelas à entrada na diocese do Pará por D. Frei Bartolomeu do Pilar em 24 de setembro de 1724, à do primeiro bispo de São Paulo, D. Bernardo Rodrigues Nogueira, em 8 de dezembro de 1746, à de D. Frei Bartolomeu da Cruz, bispo de Mariana, em 24 de novembro de 1748 e a de D. Frei Antônio da Madre de Deus Galvão, também em São Paulo, a 28 de junho de 1751.⁶⁶

⁶³ PAIVA, 2001, p. 78.

⁶⁴ Ibid, p. 79.

⁶⁵ Ibid, p. 79.

⁶⁶ PAIVA, 2001, p. 80.

O fenômeno de imigração da liturgia eclesiástica à esfera monárquica parece ter se completado no período joanino. No reinado de D. João V as procissões do *Corpo de Deus* tornar-se-iam instrumentos oficiais da propaganda régia em todo o império. A procissão triunfal transformou-se na imagem mais representativa da sociedade portuguesa da primeira metade do século XVIII. A ordem hierárquica do cortejo crescia à medida que se aproximava do púlpito e as hierarquias celestes deveriam ser reproduzidas no ordenamento da procissão de tal forma que a ordem social aparecesse como ordem natural universal.⁶⁷

A realização de grandes festas nas recepções de bispos e governadores coloniais era uma prática ritualística comum ao domínio português nas conquistas. O espetáculo e a encenação do poder eram formas de legitimação das autoridades, apresentação das hierarquias do poder e reforço da segmentação social.⁶⁸

A vida urbana na capitania proporcionou a constituição de uma estrutura social extremamente diversificada e estratificada para os padrões coloniais. As festas traduziam e potencializavam tal fenômeno. As tentativas de normatização da vida festiva provocavam o surgimento de tensões de toda ordem e revelavam os limites das festas formalmente institucionalizadas.⁶⁹

As tensões entre o clero e as autoridades metropolitanas que ocorriam nas festas muitas vezes eram provocadas pela ausência das missões e ordens regulares. Essas tensões se davam, sobretudo, no campo litúrgico; isso pode ser atribuído ao fato de que a confirmação da sacralidade da realeza e sua legitimidade dependiam do apoio papal.⁷⁰ Tais conflitos tornavam-se explícitas nos cerimoniais públicos e religiosos.

(...) a instalação da diocese de Mariana obrigou ao reaquecimento das relações de poder local consolidadas ao longo da primeira metade do século. Foi nesse contexto que eclodiram conflitos de diferentes ordens entre as autoridades régias e eclesiásticas, entre os clérigos e os fiéis e,

⁶⁷ KANTOR, 1996, p. 77-81.

⁶⁸ Ibid, p. 84 e 109.

⁶⁹ Ibid, p. 107.

⁷⁰ KANTOR, 2004, p. 66.

até mesmo, no interior da corporação clerical. Tensões que efetivaram simbólica e materialmente em querelas de procedência durante as procissões, em usurpações das liturgias eclesiais, na banalização de insígnias ou em transgressões às regras de etiqueta prescritas pelas ordenações portuguesas e constantemente reeditadas pelo governo de D. João V.⁷¹

Como exemplo das tensões entre o clero e o poder metropolitano, Kantor (2001) relata o fato do roubo dos badalos em Ribeirão do Carmo, em ocasião da retirada pública do bispo do Rio de Janeiro, Dom Frei João da Cruz, na noite do dia 21 de junho de 1743. Quando ia em direção à freguesia dos Camargos, os repiques dos sinos não foram ouvidos, o que representou uma transgressão ao ritual, uma despedida indigna para tal autoridade. O bispo mandou tirar a devassa e o inquérito começou a tramitar no Conselho Ultramarino.⁷²

Nas Minas a construção de igrejas e a manutenção dos cultos foi patrocinada por particulares. Os sacerdotes atuaram com relativa autonomia assistindo às paróquias, atendendo às irmandades e dedicando-se individualmente às atividades comerciais e à exploração mineral. Devido a esse catolicismo autofinanciado pelos colonos, eclodiram conflitos de jurisdição quando da instalação do bispado. A criação do bispado desencadeou conflitos entre autoridades civis e religiosas, entre o clero e os leigos e também no interior da corporação clerical. Essas tensões eram expressas inúmeras vezes por quebras de etiqueta e usurpações das liturgias.⁷³

As descortesias públicas durante as cerimônias geravam constantes representações ao poder real. Os eclesiásticos acusavam os governadores de tomarem lugar diante do púlpito. Os vereadores reclamavam da falta de ductos nas missas. Dirigiam-se ao rei reclamando da desatenção dos padres durante a missa⁷⁴.

Considerando a festa como mecanismo de “hierarquização e ordenação social”, e privilegiando as transgressões das etiquetas nas cerimônias e rituais públicos, a autora faz seu estudo à luz da *nova história*. Ela norteia seu trabalho em alguns aspectos sob

⁷¹ KANTOR, 2004, p. 58.

⁷² Idem, 2001, p. 175-177.

⁷³ Idem, 1996, p. 119.

⁷⁴ Ibid, p. 132.

ótica da *história das mentalidades*, no entanto sua abordagem se concentra mais no campo da *história sociocultural* privilegiando o estudo dos conflitos dentro da estrutura hierárquica estabelecida entre o poder eclesiástico e o poder real, o que poderia aproximar seu estudo à *nova história política*, uma vez que é dado enfoque ao poder.

A história política revive uma importante fase, tendo seus importantes clássicos revisitados e também a produção de novos trabalhos que enfocam o poder no campo da História Cultural. Uma nova anatomia do poder tornou possível uma releitura do processo de surgimento do Estado Moderno, entendido como uma forma de expressão da estrutura política da sociedade moderna.⁷⁵ Na abordagem de Kantor (2001), o aspecto político não é domínio exclusivo, mas não deixa de ser central, uma vez que o estudo do poder é feito de forma problematizada, o que dá enfoque à representação deste como mecanismo de dominação e hierarquização social.

(...) o que permite classificar um trabalho historiográfico dentro da história política é a prioridade no “poder” (...) Pode-se privilegiar desde o estudo do poder estatal até o estudo dos micro poderes que aparecem na vida cotidiana⁷⁶

(...) A história política deixou de ser simplesmente factual, escolhendo temas a serem analisados na longa duração e trabalhando a questão fundamental do poder em suas múltiplas dimensões. Estabeleceu, ainda, pontes com outras disciplinas, ampliando objetos de estudo, encontrando novos conceitos (cultura, política, representação, imaginário)⁷⁷

Um dos principais referenciais teóricos de Kantor em *O Pacto Festivo em Minas Colonial* é o trabalho de Marc Bloch, *Os reis taumaturgos*, no qual Bloch analisa a pretensão sacerdotal dos monarcas ingleses e franceses através da reconstrução e desagregação dos ritos curativos nessas monarquias e alerta para o fato de que a assimilação da realeza ao sacerdócio jamais se realizou plenamente.⁷⁸

⁷⁵ GOUVEIA, 1998, S/P.

⁷⁶ CARDOSO, 2005. v. 2. ano II, n° 3, p. 6.

⁷⁷ MISKULIN, 2003, p.16.

⁷⁸ BLOCH, 1993, p.156.

Marc Bloch é considerado um dos primeiros historiadores dos Annales, ele está na origem da orientação para o estudo do social na revista lançada em 15/01/1929 sob o título de *Annales d'histoire économique et sociale*.⁷⁹ *Os reis taumaturgos*, escrito em 1924, traz grande parte das propostas defendidas pelo movimento dos Annales, como a prática da interdisciplinaridade e a busca por entender a sociedade, as formas de sociabilidade, nos diversos tempos vividos pelo homem, que se caracteriza por um ser social.

O Nascimento dos Annales marca profundamente a reflexão dos historiadores tanto acerca da sua área de estudos como acerca do seu trabalho. O programa intelectual de que é porta-voz surge, assim, novo, agressivo. Organiza-se em torno de uma proposta central: a urgência em fazer sair a história de seu isolamento disciplinar, a necessidade de que esteja aberta às interrogações e aos métodos das outras ciências sociais.⁸⁰

Para Revel (1989), a tarefa das ciências humanas é explicar o social complexificando-o e não o simplificando através de abstrações. A dinâmica dos Annales é explicada pela aptidão reivindicada para a inovação e pelo prestígio de uma proposta metodológica nova.⁸¹

No tocante à obra *Os reis taumaturgos*, Marc Bloch faz sua abordagem de forma precursora à luz das mentalidades, dedicando mais tempo à descrição das práticas coletivas, simbólicas e das representações mentais não-conscientes dos diversos grupos sociais⁸².

O trabalho de Kantor (1996) se enquadra na *história cultural* quando aborda a adoção dos ritos eclesiais pelo poder real nas festas e entradas régias, a multissecular disputa travada no campo litúrgico pelas insígnias e ritos que marcavam, assim, a transcendência mútua do poder espiritual e temporal. O tema festa está ligado à cultura.

⁷⁹ DOSSE, 1992, p.49.

⁸⁰ REVEL, 1989, p. 17-18.

⁸¹ Ibid, p. 27.

⁸² DOSSE, 1992, p.85.

A história cultural separa-se de uma dependência demasiadamente estrita de uma história social dedicada exclusivamente ao estudo das lutas econômicas ou dos conflitos hierárquicos da lógica socioeconômica, porém opera um retorno hábil sobre o social. Ela centra a atenção sobre as estratégias simbólicas que determinam posições e relações e que constroem para cada classe, grupo ou meio, um ser percebido constitutivo de sua identidade⁸³. Kantor (1996) não discute o conceito de representação trabalhado por Chartier (2000), a perspectiva de seu estudo em *Pacto Festivo em Minas Colonial* está voltada para *antropologia histórica*, utilizada por Marc Bloch em *Os reis taumaturgos*. “Marc Boch “foi verdadeiramente precursor da história das mentalidades e de uma espécie de antropologia política ao escrever *Lês rôis thaumaturges*⁸⁴”.

(...) Marc Bloch não limita sua abordagem do mental ao domínio do pensamento consciente estruturado, perscruta as correlações entre atitudes religiosas e realidades sociais para compreender as implicações religiosas da história social. (...) a psicologia social de Marc Bloch não se distancia do substrato social e se refere a diversas categorias. Está bem próxima, portanto, do que se denominará antropologia histórica (...) Marc Bloch, cujo objeto principal é de ordem antropológica, terá plenamente feito obra de historiador, não somente ao historicizar essa crença, mas ao recolocá-la no sentido social, no qual ela nasceu e prosperou (...) ⁸⁵.

Kantor (1996) demonstra a hierarquização social apresentada nos rituais e conflitos existentes dentro da hierarquia. A historiadora aborda as mentalidades abrangendo os aspectos da sociedade sem deixar de lado o estudo do aspecto político que cerca o tema. Assim, pode-se afirmar que a abordagem histórica que mais se adéqua ao trabalho da autora é a história sociocultural da qual, segundo Chartier (2000), faz parte a história das mentalidades.

O trabalho de Kantor (1996) se identifica bastante com a proposta de Norbert Elias em *A sociedade de corte*, no qual o autor estuda a estrutura e a dinâmica da sociedade da corte francesa tomando como base os elementos da lógica do prestígio, tais como as habitações e a etiqueta. Elias (2001) analisa principalmente as relações sociais. A vida

⁸³ CHARTIER, 1991, Vol. 5, n°11, s/p.

⁸⁴ VAINFAS, 1997, p. 132.

⁸⁵ DOSSE, 1992, p. 90 e 93.

social concentrava-se, sobretudo, na própria corte e a etiqueta tinha uma função simbólica de grande importância na estrutura dessa sociedade e de sua forma de governo.⁸⁶

Segundo Elias (2001) a hierarquia dos privilégios sociais foi criada de acordo com os parâmetros de etiqueta. Assim, o indivíduo se submetia a determinadas posturas e padrões, com os quais nem sempre concordava, em nome da manutenção do status e prestígio.⁸⁷ Na citação a seguir o autor demonstra que a mudança da hierarquia se expressava na mudança da etiqueta:

Não havia, no caso, mudança na hierarquia que não se expressasse como mudança na etiqueta. Em contrapartida, a menor alteração no posicionamento das pessoas significava uma alteração no ordenamento social da corte e da sociedade de corte. Por esse motivo, cada indivíduo era extremamente sensível a toda e qualquer alteração na engrenagem, vigiando com atenção as mínimas nuances para que o estado de equilíbrio hierárquico vigente fosse conservado – quando não se empenhavam em alterá-lo em benefício próprio⁸⁸.

É no tocante à prática da etiqueta nas cerimônias e festas públicas que o estudo de Kantor (1996) se identifica com o trabalho de Elias (2001). Para ambos, a etiqueta atuava como fator de ordenação e estabelecimento da hierarquia social.

⁸⁶ Elias, 2001, p. 102.

⁸⁷ Ibid, p. 105.

⁸⁸ Ibid, p. 105-106.

5. JOÃO ADOLFO HANSEN EM A FESTA E A REPRESENTAÇÃO

O artigo de João Adolfo Hansen, *A categoria “representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII*, foi publicado na obra organizada por István Jancsó e Iris Kantor, *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*, no ano de 2001. Este ensaio define a categoria *representação*, no Brasil dos séculos XVII e XVIII, exemplificando suas articulações retóricas e teológico-políticas com o texto do *Triunfo Eucarístico* (1733) e a estrutura das imagens emblemáticas.

O Triunfo Eucarístico foi uma procissão religiosa que retirou o Santíssimo da igreja do Rosário afim de conduzi-lo à matriz do Pilar que foi inaugurada em 1733, na plenitude da prosperidade aurífera de Vila Rica. Esta festa de inauguração ocorreu quando o vigário da freguesia era o Pe. Dr. Francisco da Silva e Almeida, o governador da capitania o Conde de Galves (André de Melo e Castro) e o vigário da vila era Felix Simões de Castro.⁸⁹

Hansen (2001) cita Louis Marin (1994) para conceituar a festa definindo-a como “um processo coletivo que simultaneamente manipula o espaço por meio de certos movimentos em um certo tempo e produz seu espaço específico segundo regras e normas determinadas que ordenam esses movimentos e esse tempo valorizando-os”⁹⁰. Em seu artigo a festa é analisada enquanto representação do modelo de sociedade portuguesa do século XVIII, cuja organização política se fundamentava na doutrina teológica do *corpo místico*.

Por essa teologia política tem-se a conceituação do reino português como um *corpo místico* de estamentos e ordens sociais cuja vontade unificada se aliena do poder como submissão à pessoa mística do rei que deve ser posta como fundamento da ação educacional e catequética da pregação da *política católica*⁹¹. A monarquia portuguesa

⁸⁹ SALES, 1999, p. 104.

⁹⁰ MARIN, 1994, p.48.

⁹¹ HANSEN, s/a, p.24-25.

representava uma ordem *sagrada* fundamental à coroa capaz de sustentar teoricamente e justificar a ética e a moral, a hierarquia, a coesão e a concórdia entre as partes do reino, o projeto colonizador e a escravidão, os privilégios e as mercês, as artes e até mesmo a constituição das cidades. Neste sentido, a cultura do século XVIII luso-brasileiro compreendia Deus como fim de todas as ações e produções humanas amparadas pelo catolicismo e o rei como um iluminado pela graça divina, a *cabeça* do corpo místico do reino em analogia proporcional ao corpo místico da Igreja Católica Romana, tendo Jesus como cabeça⁹².

Essa idéia do corpo místico da Igreja, incorporada pelas monarquias absolutistas, foi consagrada por São Paulo na primeira epístola aos Coríntios quando anunciou entre os gregos o corpo místico de Cristo e de sua Igreja.

De fato, o corpo é um só, mas tem muitos membros: e no entanto, apesar de serem muitos, todos os membros do corpo formam um só corpo. Assim acontece também com Cristo. Pois todos fomos batizados num só Espírito para sermos um só corpo, quer sejamos judeus ou gregos, quer escravos ou livres. E todos bebemos de um só Espírito. O corpo não é feito de um só membro, mas de muitos. (...) Deus é quem dispôs cada um dos membros no corpo, segundo a sua vontade. Se o conjunto fosse um só membro, onde estaria o corpo? Há, portanto, muitos membros, mas um só corpo. O olho não pode dizer à mão: “Não preciso de você”; e a cabeça não pode dizer aos pés: “Não preciso de vocês”. Os membros do corpo que parecem mais fracos são os mais necessários; e aqueles membros do corpo que parecem menos dignos de honra são os que cercamos de maior honra; e os nossos membros que são menos decentes, nós os tratamos com maior decência; os que são descendentes não precisam desses cuidados. Deus dispôs o corpo de modo a conceder maior honra ao que é menos nobre, a fim de que não haja divisão no corpo, mas os membros tenham igual cuidado uns com os outros. Se um membro sofre, todos os membros participam do seu sofrimento; se um membro é honrado, todos os membros participam de sua alegria. Ora, vocês são o corpo de Cristo e são membros dele, cada um no seu lugar. Aqueles que Deus estabeleceu na Igreja são, em primeiro lugar, apóstolos; em segundo lugar, profetas; em terceiro lugar mestres... a seguir vêm os dons dos milagres, das curas, da assistência, da direção, e do dom de falar em línguas (...)⁹³.

⁹² BASTOS, Rodrigo Almeida. A ordem sagrada da República colonial. s/a. Disponível em: <http://www.arq.ufmg.br/ia>

⁹³ BÍBLIA SAGRADA. N. T. Coríntios. São Paulo: Edição Pastoral, 1990. cap. 12, 1405.

Para Hansen (2001), a festa colonial é uma relação social entre seus participantes mediada por imagens, assim, ela representa a hierarquia social e política do reino, colocando em cena a realidade invisível, mas presente do “corpo místico” do Império⁹⁴. Deste modo as festas atuavam como mecanismo de publicação da posição de mando do rei, representando-o e angariando o reconhecimento social e, em decorrência, a submissão.

Para endossar o conceito da festa como representação do “corpo místico” do reino o autor utiliza como referencial teórico Roger Chartier⁹⁵, discutindo o conceito de representação o qual admite quatro grandes articulações:

Primeiramente, representação significa o uso de signos no lugar de outra coisa: no festejo, são as roupas, cores, cenas, personagens e alegorias postas no lugar, por exemplo, de princípios abstratos e posições da hierarquia; e signos verbais, no relato, reencenando textualmente as referências representadas pelos signos visuais dos festejos. Em segundo lugar, representação significa a aparência ou presença em ausência da coisa produzida pelo signo: determinada cor, no festejo, figura “honra” e “nobreza”. Em terceiro, representação significa a forma retórica, orientada teológico-politicamente, da presença dessa ausência. Finalmente, significa a posição hierárquica encenada na forma, ou seja, a particularidade de uma posição social entre outras e, levando-se em conta que é uma particularidade, também os eventuais conflitos das representações⁹⁶.

De acordo com a concepção da linguagem neo-escolástica, as representações coloniais põem em cena, exteriormente, as imagens da substância espiritual da alma participante do universo de Deus. Representação é apresentar visivelmente, espetacularmente, a realidade invisível, mas presente do *corpo místico* do Império⁹⁷. A representação atuava simultaneamente com um discurso retórico e político-teológico. As procissões coloniais explicitavam a hierarquia da sociedade colonial, uma vez que eram encabeçadas pelo bispo e pelo governador, acompanhados dos oficiais da câmara e dos homens de cabedal do lugar. Em seguida vinham as profissões liberais, os membros letrados da burocracia

⁹⁴ HANSEN, 2001, p.737-739.

⁹⁵ CHARTIER, Roger. A história cultural: entre práticas e representações. 1990.

⁹⁶ HANSEN, 2001, p. 738.

⁹⁷ Ibid, p. 738.

e da justiça. Concluindo, os ourives, as corporações mecânicas, a *plebe* branca; e por último, índios, mamelucos, mulatos, negros forros e escravos⁹⁸.

Assim encenada, a festividade é, como disse, um macrossigno complexo, composto de vários particulares, hierárquicos e hierarquizadores. Ela representa, ordena e distribui hierarquicamente os grupos sociais no seu interior, sua forma torna visível ou teatraliza a estrutura da sociedade que a organiza e nela participa, (...) ⁹⁹.

Com base na segunda definição, representação é um dispositivo retórico e teológico-político que produz uma aparência, que é efetuada como a presença visível de seres e instituições da *política católica* invisíveis, mas presentes na colônia, como a Corte, o rei e o papa. É a presença do ausente a partir dos signos. Os signos participam e revelam o conflito da religião contra a heresia e a gentilidade, tornam presente a natureza do pacto de sujeição, a soberania popular na pessoa do rei¹⁰⁰.

(...) a representação é um produto da evidência retórica: uma forma metafórica ou alegórica dada a ver espetacularmente, em signos sensíveis ou visíveis, como fusão de teologia política, conforme a orientação contra-reformista defendida pelos reis portugueses¹⁰¹.

O terceiro conceito define representação como a forma visível da ausência que se faz presente pelos símbolos, pelas cenas alegóricas, pelas metáforas. Assim, a representação demonstra algo ausente, por meio de preceitos retóricos adaptados ao tema o qual se objetiva representar¹⁰².

Por fim, a representação ou a aparência efetuada por ela eram relacionadas diretamente à posição social, colocando em cena as posições hierárquicas que são tópicos da concepção corporativista do Estado português, como o *corpo místico* de vontades subordinadas ao rei pelo pacto de sujeição¹⁰³.

⁹⁸ HENSEN, 2001, p. 739.

⁹⁹ Ibid, p. 739.

¹⁰⁰ Ibid, p. 740.

¹⁰¹ Ibid, p. 740.

¹⁰² Ibid, p. 740.

¹⁰³ Ibid, p. 741-742.

(...) o termo representação aplicado às festas coloniais significa processos miméticos substancialistas, coletivos e anônimos, de produção simbólica. Eles utilizam várias espécies de signos recortados em várias substâncias para presentificar várias coisas ausentes¹⁰⁴.

Segundo Hansen (2001), toda a representação nas festas coloniais ocorridas entre os séculos XVII e XVIII estava diretamente influenciada por um discurso teológico baseado na doutrina da representação neo-escolástica, na qual o Ser divino se aplica a todas as coisas da natureza e eventos da história. Assim, a analogia estava presente em todos os signos da linguagem representada.

Apesar de se basear nos conceitos de representação apresentados por Roger Chartier, Hansen considera como um dos principais fundamentos doutrinários da representação colonial a *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino. Deste modo, analisa a representação na festa com um olhar *filosófico*. Representação esta que ocorre sob desígnio de Deus, como uma espécie de teatro sacro, uma evidenciação da luz natural da graça inata que ilumina a consciência de poetas e artesãos, aconselhando-os no ato da invenção.

A festa é composta de uma série de elementos representativos: música, imagens, gestos, símbolos, cortejos, procissões etc. Hansen (2001) sugere que a representação das festividades luso-brasileiras dos séculos XVII e XVIII está ligada a idéia do ser divino, a presença de Deus em todas as coisas. Existe então a relação do *corpo místico* da igreja com o *corpo místico* do reino do Estado português. O rei corporativo português tem sua posição amparada na essência sacramental do seu poder, defendida na retórica litúrgica, e nas fontes do direito dadas pelos juristas contra-reformistas. Dupla fonte de legitimidade que situa o Rei em um patamar intermediário na hierarquia entre a divindade e a humanidade.

¹⁰⁴ HANSEN, 2001, p. 741.

“(...) a doutrina da teologia e da lei canônica, ensinando que a Igreja, e a sociedade cristã em geral, era um “corpus mysticum cuja cabeça é Cristo”, havia sido transferida pelos juristas, da esfera teológica para o Estado, cuja cabeça é o rei”¹⁰⁵.

A festa colonial era composta por um quadro representativo voltado para a aproximação entre o Estado português e a igreja. Toda representação se baseava na doutrina teológica de Santo Tomás de Aquino, tudo era associado à imagem divina, o que engrandecia e ratificava cada vez mais o poder real.

Essa análise se atém à interpretação do objetivo do Estado português ao praticar a representação nas festividades. Hansen (2001) vai além das representações festivas; ele considera a representação colonial voltada para a *teoria do corpo místico* em todos os sentidos. As pinturas, esculturas, o cortejo, manifestações artísticas em geral presentes nas festas, seguiam a doutrina teológica. Sua visão sobre a festa colonial no século XVIII, apesar de utilizar conceitos de Chartier, não é totalmente voltada para a *história cultural*. O autor não faz uma discussão historiográfica, ele defende a idéia de uma teologia política.

A análise de Hansen (2001) é mais *filosófica* do que histórica, apesar de realizar uma contextualização da festividade e da representação sua preocupação é esclarecer o conceito de representação nas festas. O autor não se dedica a analisar os efeitos da representação ou a maneira com que o povo a recebe e interpreta.

¹⁰⁵ KANTOROWICZ, 1998, p. 26.

6. CAMILA FERNANDA GUIMARÃES SANTIAGO EM: *A VILA EM RICAS FESTAS*

Em *A vila em ricas festas: celebrações promovidas pela câmara de Vila Rica – 1711-1744* (livro publicado em 2003), Camila Fernanda Guimarães Santiago discute a atuação do Senado da Câmara de Vila Rica na organização, promoção e patrocínio de algumas festas: a de Corpus Christi, São Sebastião, nascimentos, casamentos e exéquias de membros da família real. Ela também avalia os possíveis sentidos atribuídos aos eventos pelos camaristas, diante da obrigatoriedade de realizá-los. A autora considera as festas patrocinadas pelo Senado da Câmara de Vila Rica como momentos de representação de poder dos próprios camaristas, além de divinizarem e enaltecerem a figura do rei.

Servindo aos propósitos do espetáculo político, a festa barroca primava por oferecer uma representação social ideal aos desígnios do poder. Alocando o rei no epicentro, trabalhava no sentido de sua “representatividade pública”, (...) para explicar a imersão do monarca num universo simbólico capaz de, ao mesmo tempo, divinizá-lo, afastando-o das propriedades humanas, e mostrar o lugar socialmente devido aos súditos.¹⁰⁶

A festa de Corpus Christi se destaca pelo caráter enaltecedor da imagem real, por meio dela se dava a ritualização periódica da representação do monarca e a aproximação da grandeza religiosa à régia, através da associação entre mitologia solar eucarística e o monarca, assim, “o rei fazia-se representar em toda a extensão do império.”¹⁰⁷ A procissão de Corpus Christi também era a ocasião em que os membros do Senado da Câmara se destacavam; recebiam propinas por dela participarem, ocupavam no cortejo uma posição próxima do Santíssimo Sacramento e portavam uma vara como distintivo de seu cargo.¹⁰⁸

¹⁰⁶ SANTIAGO, 2001, p. 488.

¹⁰⁷ Ibid, p. 489.

¹⁰⁸ SANTOS, 2001, p. 525-526.

Os camaristas constantemente ultrapassavam os gastos previstos para as festas, conheciam a necessidade de representação do poder e se utilizavam da exuberância e pompa das solenidades para realizar esta representação. O crédito e prestígio social, conquistados via representação, referendavam a posição de poder no seio da sociedade. Santiago (2001) demonstra na citação a seguir que, além da representação do poder, as festas tinham grande relevância financeira para os camaristas:

(...) as festas faziam sentido aos camaristas na medida em que serviam para representação de seu poder. A liberdade gozada por eles até 1744, acerca dos valores das propinas de festas, e a resistência à lei dessa data acenam com outra maneira de apropriação das festas pelos camaristas: eram entendidas como oportunidades para auferir dividendos.¹⁰⁹

“Os festejos eram, para os oficiais do conselho, eclosões culturais com múltiplos sentidos, de exaltar seu poder, de render-lhes somas em dinheiro e quantos outros”. A representação atua como elemento aglutinador e definidor de grupos sociais, servindo à organização social.¹¹⁰

A autora utiliza como referenciais teóricos a reavaliação da História Cultural feita por Chartier (2000), em *A História Cultural: entre práticas e representações*, que gira em torno dos conceitos de representação e apropriação, e, o trabalho de Norbert Elias, “A sociedade de corte”, em que o autor apresenta detalhadamente a relação, na corte de Luís XIV, entre a representação e a dignidade social dos homens. Elias atrela o prestígio social, produto da opinião coletiva, angariando, via representação, à capacidade de subordinação dos demais atores sociais, ou seja, ao poder.

(...) o ser social do indivíduo é totalmente identificado com a representação que lhe é dada por ele próprio ou pelos outros (...) a superioridade social nela se afirma pela submissão política e simbólica. É apenas aceitando sua domesticação pelo soberano e sua sujeição às formalidades coercitivas da etiqueta de corte que a aristocracia pode manter a distância que a separa de sua concorrente pela dominação: a burguesia burocrata.¹¹¹

¹⁰⁹ SANTIAGO, 2001, p. 117.

¹¹⁰ Ibid, p. 117 e 124.

¹¹¹ ELIAS, Norbert; CHARTIER, Roger, 2001, p. 20, 21.

Santiago (2003) procura organizar as reflexões de Chartier em três pontos: “1) o conceito de representação, 2) a maneira como se articulam as dimensões social e cultural da experiência humana, 3) o espaço que se abre às resistências frente a imposições culturais”.¹¹²

Chartier (2000) defende a necessidade de buscar-se o social em conexão com as variadas utilizações do equipamento intelectual disponível; propõe um conceito de cultura enquanto prática, sugerindo para seu estudo as categorias de representação e apropriação. Representação, segundo Chartier, é pensada como algo que permite ver uma coisa ausente, como presença ou exibição. Neste contexto, o objetivo da apropriação é permitir uma história social das interpretações remetida para as suas determinações fundamentais que, são sociais, institucionais e culturais.¹¹³ Neste sentido o campo teórico definido como *História cultural* se encontra intimamente relacionado à *História Social*, a abordagem é feita de forma abrangente não se limitando a descrições de práticas culturais, rituais e símbolos, mas se estendendo aos significados e conseqüências dessas práticas.

(...) o social só faz sentido nas práticas culturais e as classes e grupos só adquirem alguma identidade nas configurações intelectuais que constroem, nos símbolos de uma realidade contraditória representada etc. Fica-se com a impressão de que a única história possível é a história cultural (...).¹¹⁴

Segundo Chartier (s/a) as representações são sempre determinadas pelos interesses do grupo que as forjam, o que torna necessário relacionar os discursos proferidos com a posição de quem os utiliza. As percepções do social produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos suas escolhas e condutas.¹¹⁵

¹¹² SANTIAGO, 2001, p. 24.

¹¹³ VAINFAS, 1997, p.154.

¹¹⁴ Ibid, p.155.

¹¹⁵ CHARTIER, 1990, p. 17.

A apropriação pode ser colocada no centro da abordagem da história cultural, tem por objetivo uma história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais e inscritas nas práticas específicas que as produzem. Assim, as estruturas do mundo social são historicamente produzidas pelas práticas articuladas que constroem as suas figuras.¹¹⁶

Sobre a ótica apresentada, a autora procura analisar o posicionamento da Câmara de Vila Rica enquanto braço administrativo responsável por executar os anseios da Cora na colônia, ela também analisa a importância da realização das festas para consolidação do poder dos camaristas.

Santiago (2001), ao abordar a questão da resistência às imposições culturais refere-se à resistência dos camaristas em aceitar e executar as determinações do regimento de 24 de maio de 1744, que regulava as propinas recebidas pelos camaristas em função da promoção e participação das festas. Tal lei significou uma afronta ao poder dos membros da Câmara e sua obediência significaria a perda de autonomia na deliberação das propinas de festas. A renitência em regular as propinas foi tanta que o senado vilarriquenho tentou embargar a lei.¹¹⁷ A autora não faz referência a transgressões ou quebras de etiqueta.

O discurso dos camaristas e a resistência em diminuir os gastos festivos demonstram que as festas serviam de palco para a Câmara impor-se. Opondo-se a diminuir suas propinas, os camaristas revelaram quão interessantes financeiramente lhes eram as festas. Os valores das propinas eram acordados pelos próprios recebedores do benefício, os membros do Senado.¹¹⁸

¹¹⁶ CHARTIER, 1990, p. 26

¹¹⁷ SANTIAGO, 2001, p. 107-108.

¹¹⁸ Idem, 2003, p. 123-124.

7. CONFRONTO HISTORIOGRÁFICO

Três autores dialogam do ponto de vista teórico com Roger Chartier, são eles: Mary Del Priore (2000), João Adolf Hansen (2001) e Santiago (2003). No entanto estes autores não privilegiam os mesmos aspectos em suas abordagens.

Priore (2000), apesar de utilizar as idéias de Chartier no que concerne ao conceito de representação e apropriação, não se dedica a essa discussão conceitual, aborda o cultural sob o viés do social e destaca a festa como um mecanismo enaltecido do poder real por meio da utilização dos símbolos. No entanto a autora demonstra que a representação nas festas, ao ganhar as ruas, era recebida e interpretada de formas diversificadas pelos grupos sociais. Ocorriam durante as festas as quebras de regras e padrões de comportamentos, transgressões estas que não estavam previstas para as festividades. Priore (2000) privilegia os grupos inseridos na massa popular, seu estudo abarca não só as Minas, mas todo o território colonial, o que difere seu trabalho dos demais aqui apresentados. A autora percebe os festejos como um lugar de diálogo entre os vários seguimentos sociais, uma válvula de escape frente à rotina diária. Seu trabalho analisa o papel de normatização do *Estado* sobre a *Colônia*, a quebra de regras cometidas pelo *povo* durante os festejos e os efeitos do controle sobre os indivíduos exercido pelo *Estado*. No tocante a festa ocorrida em Mariana, o *Áureo Trono Episcopal*, a autora se dedica à análise da participação das crianças na celebração, suas representações no evento; aspecto que não é abordado por Kantor (1996) e Souza (2004) ao estudarem a mesma festa. Priore (2000) destaca que a festa é mostrada pelos seus narradores sob um olhar elitista. Mesmo havendo a citação da participação do povo nos festejos não fica nítida a interpretação destes feita pelo referido grupo, o que fica nas narrativas são os objetivos do grupo dominante ao realizar a festa.

Hansen (2001) discute a categoria representação nas festas coloniais e utiliza os conceitos de representação propostos por Chartier para classificar a festa como mecanismo de manipulação do espaço para representação de um modelo social pautado na teologia política de São Tomás de Aquino, onde o Estado incorpora a teoria do Copo

místico da igreja. Neste contexto o rei se torna cabeça do reino, como Cristo é a cabeça da igreja. Sua abordagem se atém à interpretação do objetivo do Estado português ao praticar a representação nas festividades, ela não se dedica à análise dos efeitos dessa representação no âmbito social, não aborda a existência ou inexistência de conflitos em função da prática das representações. O autor é extremamente direcionado por um discurso teológico e afirma que a festa representa a hierarquia social e política do reino com o objetivo de publicar o poder real.

Santiago (2003) segue a linha da história cultural na elaboração de seu estudo. Utiliza os conceitos de representação e apropriação, propostos por Chartier (2000), para demonstrar como as festas patrocinadas pelo Senado da Câmara de Vila Rica contribuíam para a representação de poder dos próprios camaristas, além de divinizarem e enaltecerem a figura do rei. Seu trabalho se difere do estudo de Hansen (2001) por dar enfoque à representação do poder local dos camaristas vilarriquenhos e não do poder da realeza diante dos colonos. A autora não discute a teoria do *Corpo místico* para classificar a festa como forma de representação do poder real, o que é claramente tratado por Hansen (2001), mas assume os pressupostos da soberania real e sujeição dos súditos. Santiago (2003) não trata das transgressões ocorridas nos festejos, mas enfoca a resistência dos camaristas às imposições da Coroa no tocante a realização dos festejos, sobretudo no que se refere às propinas das festas. A festa atua, neste contexto, como mecanismo aglutinador e definidor de grupos sociais.

Santiago (2003) e Kantor (1996) defendem a idéia da festa enquanto mecanismo de hierarquização social. Kantor (1996), no entanto, tem esse aspecto como foco de seu estudo e analisa a celebração do Áureo Trono Episcopal ocorrida em Mariana, ao passo que Santiago (2003) se dedica a análise de celebrações de Corpus Christi ocorridas em Vila Rica. Ambas dialogam do ponto de vista teórico com Norbert Elias.

Apesar de abordar festividades diferentes, Kantor (1996) concorda com a metáfora das relações divinas trabalhada por Hansen (2001) e defendida por Santiago (2003), mas o objetivo de seu estudo não é tratar da afirmação do poderio da realeza e sim discutir a sustentação da hierarquia social por meio da festa e os conflitos entre o poder

eclesiástico e o poder monárquico através das transgressões ou quebras de etiquetas em cerimônias públicas a partir da criação do bispado de Mariana. Para a autora, a festa representava a legitimação das autoridades e a representação das hierarquias do poder segundo a reprodução das hierarquias celestiais nas procissões, de forma que a ordem social aparecesse como natural e universal. O fato de privilegiar o estudo de conflitos entre grupos do poder faz com que a autora se distancie de uma abordagem metodológica de uma *história das mentalidades*.

Kantor (1996) não faz referência ao estudo de Chartier, sua abordagem engloba o cultural e o social numa visão norteadada por Norbert Elias. Apesar de utilizar a obra *Os reis taumaturgos*, de Marc Bloch, a história das mentalidades acaba sendo utilizada de forma muito discreta pela autora que não se atém a esse referencial teórico.

O trabalho de Kantor (1996) demonstra o esforço do *Estado absolutista*, sobretudo de D, João V, em regradar as cerimônias enquanto Hansen (2001) se atém a diferenciar os conceitos de representação e a explicar a origem das representações utilizadas nas festas coloniais. Santiago (2003) no entanto se preocupa em identificar o significado das festas para os camaristas de Vila Rica.

Entre os trabalhos analisados o estudo de Souza (2004) é o que mais se difere. Analisando o fausto das festas públicas durante a euforia da exploração aurífera, a autora avaliou os aspectos ideológicos das *comemorações barrocas*. Na sua concepção, a festa criava um espaço ilusório de convivência social, a riqueza que era de poucos era apresentada como de muitos, uma sociedade rica e igualitária era celebrada. Souza (2004) se refere a uma ideologia barroca, cuja festa camuflava a pobreza social e a escassez do ouro. A autora chega a essa conclusão por meio da análise da economia mineira no século XVIII.

A riqueza enganadora – apanágio de poucos, consagrada pela ritualização barroca da opulência, filha da fome de muitos escamoteada, através dos tempos, pelo tema da decadência; palheta dourada que a

ilusão transformava em pepita maciça e que o reformismo ilustrado procurava ultrapassar como paliativos (...).¹¹⁹

Para Souza (2004) a festa tem o caráter aglutinador de pessoas, atuava como mecanismo de inversão, reforço e neutralização social e criava um espaço de riqueza comum. As festas religiosas representavam a conciliação do povo com o Estado por meio do culto Deus. Seu trabalho se insere no campo teórico da *história social* por analisar os grupos sociais e as categorias socioprofissionais. A autora também trata de aspectos econômicos, tema que não é abordado nos trabalhos dos demais autores analisados.

¹¹⁹ SOUZA, 2004, p. 69.

8. CONCLUSÃO

Na reflexão das abordagens historiográficas consideradas, destacam-se alguns aspectos observados no decorrer do trabalho. Apesar de a festa estar diretamente ligada à cultura, o seu estudo não se insere apenas na ótica da história cultural e das mentalidades, também é objeto da história social e pode ser abordada à luz da sociologia e da antropologia, dependendo do enfoque privilegiado por cada autor. As abordagens feitas a partir de um mesmo referencial teórico não necessariamente seguem a mesma linha de estudo, é possível haver divergências entre os apontamentos dos autores, o que está relacionado com a metodologia adotada em cada abordagem. Mary Dell Priore e Ires Kantor desenvolvem seus estudos utilizando fontes documentais escritas, além de uma bibliografia voltada para o tema. Laura de Mello e Souza também utiliza fontes bibliográficas e documentos escritos, porém, ao contrário de Priore e Kantor, analisa ainda documentos que permitem caracterizar a economia mineira no século XVIII. João Adolf Hansen, no entanto, desenvolve seu trabalho apenas por meio do estudo de bibliografia ligada ao tema de sua pesquisa. Camila Fernanda Guimarães Santiago faz a análise da historiografia sobre festa e desenvolve seu trabalho por meio do estudo de fontes produzidas pelo Senado da Câmara de Vila Rica, documentos de feição administrativa, como editais e livros de acórdão e vereações do Senado. Os estudos analisados foram além do trabalho pioneiro de Ávila (1994), *O lúdico e as projeções do mundo barroco*, no qual o autor considera a festa como “estratégia de enunciação triunfaisca do poder laico ou religioso, ao mesmo tempo em que um instrumento encantatório-persuasivo a serviço das correntes diretas em busca de afirmação e hegemonia”.¹²⁰ Ávila (1994) aborda as festas, *Triunfo Eucarístico* e o *Áureo Trono Episcopal*, tendo como fundo teórico o barroco, tais festividades seriam uma manifestação do que o autor considera como mentalidade barroca. O teor ostentatório do qual as festas se revestiam indicava a implícita metaforização de um discurso de poder. A espontaneidade do pacto festivo facilitava ao poder, quer político, quer religioso, a explicitação de sua mensagem de admoestação ou persuasão sem atrito com

¹²⁰ ÁVILA, 1994, p. 140.

o povo, que via na festa uma brecha de liberdade.¹²¹ Percebe-se após o desenvolvimento deste estudo que a festa, enquanto objeto da história, oferece um diversificado campo de pesquisa com inúmeras possibilidades de enfoques e referenciais teóricos. De certa forma, a abordagem de Ávila se mostra restrita diante do avanço das pesquisas voltadas para o tema festas, uma vez que o autor se limita a designar a festa, em Minas no século XVIII, como uma manifestação da mentalidade barroca em uma sociedade que recebia de forma passiva esses eventos que representavam a opulência e o fausto dessa região. Os trabalhos aqui analisados tendem de certa forma a complementar uns aos outros, visto que ocorrem abordagens diferentes mesmo quando há a utilização do mesmo referencial teórico.

¹²¹ ÁVILA, 1994, p. 141.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁVILA, Afonso. *O lúdico e as projeções do mundo barroco*. São Paulo: Perspectiva, 1994. v.I, 139-180 p.

BASTOS, Rodrigo Almeida. *A ordem sagrada da república colonial*. s/a. Disponível em: www.arq.ufmg.br/ia. Acesso em 22 Feb. 2008.

BÍBLIA SAGRADA. N. T. *Coríntios*. São Paulo: Edição Pastoral, 1990. cap.12, p. 1405.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio França e Inglaterra*, 1993. 156 p.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005, 7-13 p.

CARDOSO, Maria Abadia. O campo da história: especialidades e abordagens. *Revista de história e estudos culturais*, Uberlândia, v. 2, n. 3, p. 1-10, 2005.

CASTRO, Hebe. História social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. 4. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997. cap. 2, 45-59 p.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990. p. 13-28.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 5, n.11, 1991.

DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: uma sociologia do dilema brasileiro*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 45-70.

DOSSE, François. *A história em migalhas: dos Annales à Nova história*. 3. ed. São Paulo: UNICAMP, 1992. p. 30-93.

ELIAS, Norbert e CHARTIER, Roger. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge, 2001. p. 7-25, 97-131.

ESCOBAR, Carlos Henrique de. *Ciência da e ideologia*. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p. 67-79.

FONSECA, Genaro Alvarenga. *Imaginário e festividade na Villa Rica setecentista*. s/a. Disponível em: www.ichs.ufop.br/cadernosdehistoria. Acesso em 01/03/2008.

GOUVEIA, Maria de Fátima Silva. A história política no campo da história cultural. *Revista de História Regional*, Rio de Janeiro, s/p, 1998.

HANSEN, João Adolfo. A categoria “representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Iris. *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP: Imprensa Oficial, 2001. v.1, p. 735-755.

HANSEN, João Adolfo. A categoria “representação” nas festas coloniais dos séculos XVII e XVIII. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Iris. *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP: Imprensa Oficial, v.1, 2001. p. 735 *apud* MARIN, Louis. “Manifestation, cortège, défilé, procession”, In: *De La representation*. Paris: Seuil/Gallimard, 1994, p. 48.

HANSEN, João Adolfo. A civilização pela palavra. In: *El hombre barroco*. Alianza editorial, s/a. p. 24-25.

KANTOROWICZ, Ernest H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 10-45.

KANTOR, Iris. *Pacto festivo em Minas colonial: a entrada triunfal do primeiro bispo na Sé de Mariana*. 1996. 165 f. Dissertação (Mestrado em história) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

KANTOR, Iris. Entradas episcopais na capitania de Minas Gerais (1743 e 1748): a transgressão formalizada. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Iris. *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP: Imprensa Oficial, 2001. v.1, p. 169-180.

KANTOR, Iris. Do imposto à etiqueta: conflitos de jurisdições no processo de implantação do bispado de Mariana em Minas Gerais (1748). In: GONÇALVES, Andrea Lisly e OLIVEIRA, Ronald Polito. *Termo de Mariana: história e documentação*. Mariana: Imprensa universitária da UFOP, 2004. v.2, p. 57-68.

LE GOFF, Jacques. As mentalidades: uma história ambígua. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: S.A., 1976, p. 69-83.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean - Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. Bauru, São Paulo: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial SP, v.1, 2006, p. 278-279.

MISKULIN, Sílvia Cezar. *Cultura Ilhada: imprensa e revolução cubana*. São Paulo: Xamã, 2003, p. 7-16.

PAIVA, José Pedro. Etiqueta e cerimônias públicas na esfera da igreja (séculos XVII-XVIII). In: JANCSÓ, István e KANTOR, Iris. *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP: Imprensa Oficial, 2001. v.1, p. 77-94.

PRIORE, Mary Del. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000, 136 p.

REVEL, Jacques. *A invenção da sociedade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa [Portugal]: Difel, 1989, p. 1-30.

SALES, Fritz Teixeira de. Vila Rica do Pilar. Belo Horizonte: Itatiaia, p. 105, 1999 *apud* Bicentenário de Ouro Preto – 1711-1911 – Memória histórica – Imprensa Oficial – do Estado de Minas Gerais – 1911.

SALES, Fritz Teixeira de. *Vila Rica do Pilar*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999, p. 93-110.

SANTIAGO, Camila Fernanda Guimarães. *A vila em ricas festas: celebrações promovidas pela câmara de Vila Rica (1711 – 1744)*. Belo Horizonte: C/Arte, FACE – FUMEC, 2003, 135 p.

SANTIAGO, Camila Fernanda Guimarães. Os gastos do Senado da Câmara de Vila Rica com festas: destaque para Corpus Christi (1720-1750). In: JANCSÓ, István e KANTOR, Iris. *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP: Imprensa Oficial, 2001. v.2, p. 487-501.

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. Unidade e diversidade através da festa de Corpus Christi. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Iris. *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: FAPESP: Imprensa Oficial, 2001. v. 2, p. 521-542.

SOUZA, Laura de Mello e. *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. 4. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004, cap. 1, p. 33-75.

SOUSA, Laura de Mello e. Festas barrocas e a vida cotidiana em Minas Gerais. In: JANCSÓ, István e KANTOR, Iris. *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp: Imprensa Oficial, 2001. v.2, p. 183-195.

VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. 4. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997, cap. 5, p. 127-162.

VILLALTA, Luiz Carlos. O cenário urbano em Minas Gerais setecentista: outeiros do sagrado e do profano. In: *Termo de Mariana: história e documentação*. Mariana: Imprensa universitária da UFOP, v.2, 2004, p. 67-85.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991, p. 100 – 130.

VOVELLE, Michel. História e representação. In: D’ALESSIO, Márcia Mansor. *Reflexões sobre o saber histórico*. São Paulo: UNESP, 1998, p. 83-109.

Parecer

....., professor orientador da monografia intitulada
“.....”, de
....., confere as trabalho a nota
(.....), à luz do seguinte parecer:
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....”

.....
Prof. Dr. Francisco Eduardo Andrade
Orientador