

# Arquivo e memória oral na produção de uma «etnografia retrospectiva»

**Analúcia Sulina Bezerra**

Centre de Recherche et d'Études Anthropologiques - CREA - Lyon 2  
França

## RESUMO

A antropologia se distancia da história quando adota a observação participante como alicerce da autoridade etnográfica. Partindo desse entendimento e das problemáticas metodológicas suscitadas em torno da pesquisa sobre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim, existente no período colonial no Brasil, colocamos em discussão as possibilidades que se abrem ao texto etnográfico quando se adotam fontes alternativas de pesquisa tais como os arquivos e a memória oral para se descrever uma configuração social determinada. O intuito é elaborar algumas reflexões, a partir dessas fontes, em torno de uma etnografia da Irmandade em questão que intitulámos de *retrospectiva*.

**PALAVRAS-CHAVE:** etnografia retrospectiva; autoridade etnográfica; observação participante; irmandade; memória; documentos.

## ABSTRACT

Anthropology distances itself from history when it adopts the participant observation as a foundation of ethnographic authority. Based on this understanding and on the methodological issues surrounding the research on the brotherhood of Our Lady of the Rosary of the Black Men of Quixeramobim, existing in the colonial period in Brazil, we bring into discussion the possibilities opened for the ethnographic text, when alternative research sources are adopted to describe a particular social setting, such as historical documents and oral memory. Our intention is to develop some thoughts around the ethnography of the brotherhood in question, based on these sources, which we have entitled as "retrospective".

**KEYWORDS:** retrospective ethnography; ethnographic authority; participant observation; brotherhood. memory; documents.

## Introdução

A antropologia no seu nascedouro é evolucionista, e com esse modelo ela percebe as sociedades em estágios graduais de progresso e de avanço. Com essa perspectiva diacrónica, ela traça vários estágios com os quais classifica e enquadra os diferentes grupos humanos, por conseguinte, pensando a diversidade cultural apenas em termos desses estágios. É a partir dos primórdios do século XX que ela vai conhecer uma reviravolta com o método da observação participante, emancipando-se da história. Essa perspectiva vai redefinir os contornos da etnografia, doravante presa à ideia de presente etnográfico, caracterizado pela presença simultânea do pesquisador e dos interlocutores.

Essa postura metodológica realizada através da imersão do antropólogo na cultura do seu suposto interlocutor trouxe desdobramentos consideráveis à antropologia. Contudo, ela não deixa de ser produtora de alguns questionamentos: primeiro, no que diz respeito à implicação da subjectividade do pesquisador na interpretação que ele empreende; depois, sobre a

autoridade do discurso que ela produz por meio da observação participante, pois é em virtude da ênfase nela que se vai deixando «de lado uma série de fontes alternativas de autoridade, por exemplo, o peso do conhecimento acumulado nos *arquivos* sobre determinados grupos; ou a perspectiva de comparação intercultural, ou o trabalho de levantamento estatístico» (Clifford, 1998, p. 59).

O problema não estaria tanto nessa forma de legitimação do trabalho antropológico e sim no facto de a observação participante se tornar a única possibilidade de validação do discurso etnográfico. Dito isto, queremos insistir que não raro os antropólogos se confrontam com situações em que essa interacção com o outro e a relação directa com o interlocutor não podem ser estabelecidas. No caso, por exemplo, das colectividades ou instituições desaparecidas, é necessário construir, como diria James Clifford, uma interpretação com base em fontes alternativas. Foi justamente o que sucedeu com a pesquisa que realizámos de 2005 a

2008, no âmbito de preparação de nossa tese de doutoramento, sobre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim, organizada por escravos e seus descendentes no Brasil colonial, onde, diante da impossibilidade de «estar lá» com os membros dessas instituições, decidimos construir uma interpretação através de fontes alternativas, como os documentos, e da memória que os descendentes de antigos membros dessa organização nos revelavam.

Essa pesquisa nos levou a problematizar a ideia de construir uma etnografia como base nos dados daí provenientes. Tendo sido o acesso a essa instituição apenas através do significado que os documentos e a memória oral nos permitiam interpretar, fomos tentados a desenvolver a noção de uma etnografia retrospectiva. Procurando avançar um pouco nessa discussão, propomos nesse texto algumas reflexões que justificam o empreendimento, trazendo elementos com os quais nos confrontamos no percurso da pesquisa, aos quais já fizemos referência.

Para tanto, apresentamos neste texto três momentos. No primeiro, apresentamos algumas pistas práticas introduzidas na nossa pesquisa de campo sobre a referida Irmandade, prescindindo de uma experiência directa do pesquisador com os interlocutores, o que nem por isso tornou a pesquisa menos válida do ponto de vista etnográfico. Além do mais, neste momento o intuito é produzir uma breve descrição da Irmandade de Nossa do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim com base nos documentos levantados do século XVIII e na memória de membros das famílias Barrozo e Matias. Esses actores tomam para si o papel de responsáveis pela principal sociabilidade criada pela Irmandade: a festa de Nossa Senhora do Rosário.

A seguir, tentamos explicitar a ideia segundo qual é possível realizar uma etnografia das colectividades que já pereceram, tentando captar os sentidos que elas atribuíam a seu *modus vivendi*, também desaparecido, através de documentos arquivísticos e da memória oral. Sem nos distanciarmos da ideia de cultura como texto, defendida por Geertz, argumentamos a favor de uma etnografia retrospectiva, a qual restabelece o diálogo entre antropologia e história a partir da reinscrição da diacronia e da sincronia como complementares no empreendimento antropológico. Finalmente, trabalhamos algumas noções gerais que fundam a antropologia, destacando o papel da observação participante na emancipação desta em relação ao modelo histórico. O objectivo aqui é traçar as fronteiras que separam a antropologia da história e as possibilidades de identificação entre essas duas disciplinas. Essa discussão é considerada como pano de fundo teórico de nossa investigação.

## 1. Todos os nomes: índices para uma etnografia retrospectiva da Irmandade dos «Homens Pretos» de Quixeramobim

O título faz alusão à obra de José Saramago, *Todos*

*os Nomes*, e de algum modo recupera uma postura metodológica encontrada em Carlo Ginzburg com o seu método indiciário. As imagens desse romance – um funcionário de arquivo que investigava a vida de uma desconhecida, supostamente morta, e um pastor, vivendo com suas ovelhas num cemitério e embaralhando vez por outra a vida e a morte – nos fornecem algumas pistas para a etnografia que intitulámos de retrospectiva. A primeira imagem, a do funcionário de arquivo, talvez corresponda àquela intuição do pesquisador de querer investigar o desconhecido<sup>1</sup>, o que não se revela imediatamente, propondo a construção de um sentido para ele, por conseguinte dando-lhe existência social. A segunda imagem, a do pastor, assemelha-se à sensação de que o pesquisador, embora proponha dar coerência aos factos, nada mais faz do que embaralhar as coisas de modo a abrir outras possibilidades de investigação.

Carlos Ginzburg propõe o paradigma indiciário ou semiótico. Esse modelo, que para ele é interpretativo, se concentra nos resíduos, nos dados marginais, que possuem uma aura de revelação. A emergência desse método toma como ponto de partida a prática do caçador, com a *decifração de pistas*. O caçador teria sido o primeiro a «narrar uma história porque era o único capaz de ler, nas pistas mudas (se não imperceptíveis) deixadas pela presa, uma série coerente de eventos» (Ginzburg, 2003). Então, o que caracterizaria esse saber «é a capacidade de, a partir de dados aparentemente negligenciáveis, remontar a uma realidade complexa não experimentável directamente. Pode-se acrescentar que esses dados são sempre dispostos pelo observador de modo a dar lugar a uma sequência narrativa, cuja formulação mais simples poderia ser “alguém passou por lá”» (Ginzburg, 2003, p. 152).

Conforme Ginzburg, outra analogia é possível para o método indiciário, agora não mais o da decifração de pistas do caçador, mas o paradigma divinatório ou implícito realizado quando da interpretação dos textos mesopotâmicos, datados a partir do terceiro milénio antes de Cristo. Para o autor, os dois – o paradigma venatório e o paradigma implícito – «pressupõem o minucioso reconhecimento de uma realidade talvez ínfima, para descobrir pistas de eventos não directamente experimentáveis pelo observador» (Ginzburg, 2003). Haveria, no entanto, entre esses modelos, divergência de ordem numérica, pois enquanto o primeiro fazia uso de uma série limitada de indícios ou sinais, o outro disporia de uma infinidade ilimitada de objectos de adivinhação. Outro aspecto divergente é que a decifração se volta para o passado e a adivinhação para o futuro.

*De um lado, esterco, pegadas, pêlos, plumas; de outro, entranhas de animais, gotas de óleo na água, astros, movimentos*

<sup>1</sup> Desconhecido no sentido de que não foi investigado, sistematizado conforme critérios científicos. Tratar as irmandades como algo desconhecido implica dizer que não foram alvo de investigação antropológica.

*involuntários do corpo e assim por diante. É verdade que a segunda série, à diferença da primeira, é praticamente ilimitada, no sentido de que tudo, ou quase tudo, podia tornar-se objeto de adivinhação para os adivinhos mesopotâmicos. Mas a principal divergência aos nossos olhos é outra; o fato de que a adivinhação se voltava para o futuro, e a decifração, para o passado, (talvez um passado de segundos). Porém a atitude cognoscitiva era, nos dois casos, muito parecida; as operações intelectuais envolvidas – análises, comparações, classificações –, formalmente idênticas. É certo que apenas formalmente: o contexto social era totalmente diferente. (Ginzburg, 2003, p. 153).*

Esses modelos resultaram no método indiciário ou semiótico e partem ambos da formulação de que *alguém passou por lá*. Dito isto, entendemos que a perspectiva semiótica de Ginzburg é outra que aquela exposta por Geertz (1989; 2002), o qual atribui ao *estar lá* uma centralidade no fazer antropológico. Ginzburg salienta a descrição meticulosa dos indícios e sintomas, prescindindo do vivido e da experiência directa do observador. Já Geertz atribui importância maior à experiência de campo, pois é dela que os pesquisadores tiram os argumentos narrativos para justificar e convencer os outros, seus pares, de que estiveram lá, vivendo e partilhando outra cultura ou outra realidade. Ele põe em perspectiva o coabitar com um grupo, uma sociedade, uma cultura outra que aquela do pesquisador. Esse acto se constituiu na condição de possibilidade para narrar, textualizar, dentro de certo limite, as vidas alheias que foram confiadas e dadas a conhecer ao autocognocente.

Decifrar pegadas pode tornar-se um incómodo aos que não têm o *dom de farejar* e aos que não possuem a astúcia intelectual de um Sherlock Holmes, figura também recuperada por Ginzburg em *Sinais: raízes de um paradigma indiciário*, desta feita ao aproximar Freud da leitura de Conan Doyle. É facto que por vezes o pesquisador experimenta o desconforto de não saber o que buscar e como buscar. Tendo vivido semelhante situação durante a pesquisa que empreendemos sobre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim, no interior do Brasil, encontramos conforto nas palavras de Saramago ao afirmar: «o que dá o verdadeiro sentido ao encontro é a busca e é preciso andar muito para alcançar o que está perto» (Saramago, 1998).

Em relação ao objecto em questão, não tínhamos outra saída, no contexto de nossa pesquisa doutoral, senão buscar nos documentos históricos dessa instituição do período colonial brasileiro pistas que nos dessem acesso a uma interpretação com base naquilo que os sujeitos, ainda que desaparecidos, nos revelavam de seu modo de vida. A pesquisa então não prescindiu do pressuposto de que era necessário compreender o contexto de relações no qual esses sujeitos se inscreviam para apreender os significados daquilo que realizavam. Buscando esse sentido, não importava tanto se a palavra nos era directamente proferida em uma relação directa do pesquisador com os interlocutores ou se era aquela inscrita nos documentos, porque entendíamos que ambos os processos são atra-

vessados por uma tradução – tradução no sentido de uma prática social na qual o antropólogo tenta fixar em um texto os sentidos e significados atribuídos pelos actores a suas interacções e acções.

O texto resultante do nosso empreendimento, não se inscrevendo como uma «fábula do contacto», recupera dados dos documentos pesquisados em arquivos (eclesiásticos, civis) e das narrativas dos interlocutores que lembram da Irmandade (ou porque conheceram os antigos membros ou porque «ouviram falar»). Assim, os documentos e a memória oral nos possibilitaram a compreensão da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, em questão, atentando para o facto de permanecer certo tipo de discurso a seu respeito no presente. Esse discurso adquire um significado hoje e participa da elaboração de representações identitárias de muitas comunidades negras do presente<sup>2</sup>. Convém considerar que as irmandades negras se fragilizaram depois de abolida a escravidão, e, com o processo de romanização que se instaurou no seio do catolicismo brasileiro na mesma época, elas foram reestruturadas e transformadas de modo a desaparecer o sentido de serem uma organização que congregava apenas negros.

A Irmandade não tem mais uma existência material, o que não significa dizer que os símbolos que ela evocava (como a devoção a Nossa Senhora do Rosário e a coroação de seus reis negros) não sejam reactualizados em muitas práticas culturais e pela memória, adquirindo novos sentidos no presente da população negra no Brasil. Assim sendo, não é demais insistir que a produção de uma etnografia com essas fontes é relevante para compreender o presente desses sujeitos, sem pretensão, evidentemente, de lhes atribuir qualquer continuidade histórica com os que já desapareceram.

Os documentos, sejam os que foram construídos oficialmente pelas instituições de poder colonial, sejam aqueles elaborados a partir de um diálogo intenso com um interlocutor que narra, podem levar o pesquisador a caminhos equivocados. Diante disso, fica o princípio de que se tudo é interpretação da interpretação, como propõe Geertz (1989), talvez o papel do investigador não seja outro senão o de desvelar as camadas de interpretação até chegar a uma que possa ser mais significativa. Ou ainda, como diria Clifford, produzir uma interpretação que «não depende de estar na presença de alguém que fala» (1998, p. 40). Fica por último a possibilidade de se fazer como o arquivista do romance *Todos os Nomes*, ou seja, recolocar o nome dos mortos no livro dos vivos. É com essa convicção que passamos a tecer alguns fios da história da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim com base nos documentos e nas narrativas.

<sup>2</sup> Tivemos oportunidade de assistir, em 1995, a um encontro de comunidades negras rurais em Quixeramobim em que esse facto foi evocado por meio da realização de uma visita à capela de Nossa Senhora do Rosário.

### 1.1 Fios de história e de memória na descrição da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos

Com base em registos históricos, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim foi criada no século XVIII. Referimo-nos aqui a três fontes documentais levantadas no curso da pesquisa em Quixeramobim, Ceará, quais sejam: o testamento de Antônio Dias Ferreira (1753) e a escritura de doação de Custódio Mendes à capela de Nossa Senhora do Rosário (1787), ambos arquivados no Cartório de 2.º Ofício desse município, e o registo de provisão do visitador Veríssimo Rodrigues Rangel (1772), cuja cópia transcrita, supostamente do seu original (não encontrado), se encontra na paróquia de Santo Antônio de Quixeramobim. A referência mais antiga, o testamento, é clara ao atribuir aos escravos de Antônio Dias Ferreira, vindos de Angola, a origem do culto a Nossa Senhora do Rosário assim como a construção de sua capela.

Tal documento relata que esse proprietário possuía um número considerável de escravos, manifestando um vivo interesse em construir uma capela para Nossa Senhora do Rosário e nela instituir um culto em sua devoção. Um trecho desse registo, datando de 1753, nos faz remontar aos primórdios desse culto em Quixeramobim e aos sujeitos nele implicados, ainda que não se possa ser contundente na afirmação de que a Irmandade já tivesse sido instituída naquele momento.

*os Pretos têm sua imaje denossa Senhora do Rozario com seu hornamento dedamasco branco ehú Callis compatena e colher de prata, q' he hú que comprei a Antônio Francisco (...). Tudo o que tenho comprado, com o diro dos Pretos esta asentado em hú livro que para isso fis enelle se vera, o que resto, que ficara para se pagar aobra da Igreja adonde se há delevantar hú altar, para asenhora do Rozario eselhecomsigarão, vinte ecoatro sepulturas, que tudo pagarão.*

Quanto à já existência da irmandade no século XVIII, o registo de provisão do visitador Veríssimo Rangel (1772) é o que mais indícios nos revela ao indicar nas primeiras linhas do documento que «dizem os irmãos pretos de N. S. do Rosário desta freguesia de Santo Antônio de Quixeramobim, que eles sup<sup>tes</sup> tem feito seo patrimônio para a criação da capela de Mai de Deus que pretendem erigir nesta povoação (...)». Essa referência aos «irmão pretos» nos leva a supor a formação da Irmandade anteriormente à construção da capela, mas é outro trecho do documento que vai nos revelar outros aspectos da organização dos «homens pretos» de Quixeramobim.

*Vistos esses autos de patrimônio, que os homens pretos da irmandade de N. S. do Rosário desta freguezia de Santo Antônio de Quixeramobim, constituem para dote da capella que pretendem fazer nesta dita freguezia como pelos avaliadores e mais testemunhas constão ter as propriedades doadas, suficiente valor e rendimento para cõgrua e sustença da dita capella (...).*

Além da menção à existência da Irmandade, o que legitimava em certo sentido suas reivindicações junto ao provedor, essa passagem do documento nos revela ainda a existência de um patrimônio em propriedades doadas, rentáveis o suficiente para erigir e manter a capela de Nossa Senhora do Rosário. Aqui é outro documento que evocamos para confirmar esse movimento de constituição de um patrimônio, condição sem a qual não era possível construir uma capela, tampouco esta se constituir como irmandade, uma vez que uma de suas finalidades era possibilitar a seus membros um conforto espiritual requerendo para isso recursos económicos. No caput do documento de 1787 encontra-se assim indicado:

*Esriptura de duação que faz Custodio Ramos Mendes a Capella de Nossa Senhora do Rozario dos prettos desta Povoação de Santo Antonio de Quixeramobim de trinta brassas de terras em quadro fazendo pião a capella da dita Senhora que vem a ser quinze brassas para cada banda ficando a Capella e meio por seu administrador o Tenente General Vicente Alvares da Fonceca. (Grifos nossos.)*

A criação da Irmandade até aqui parecia ser anterior à erecção da capela, mas o compromisso<sup>3</sup> da Irmandade de 1899, na medida em que nos indica uma data mais precisa da sua origem, lança-nos uma dúvida quanto ao lugar onde a mesma foi instituída. «Esta irmandade instituída na capella de Nossa Senhora do Rosário, desta freguesia, há cento e quarenta e quatro annos, continua a existir na mesma capella.» Ora, 144 anos significam, em 1755, dois anos depois do testamento de Antônio Dias Ferreira, ao qual fizemos menção anteriormente. Essa indicação do lugar onde foi instituída a Irmandade não se sustenta pelo simples facto de haver uma mobilização posterior da Irmandade tanto para reunir os recursos como para obter autorização para a sua construção.

Por outro lado, uma irmandade necessariamente deveria ter um lugar para reunir-se, e na falta de um espaço próprio poderia abrigar-se em outras capelas ou igrejas. Provavelmente foi o que se aconteceu com a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, que, tendo sido instituída em 1755, se nos fiamos no compromisso de 1899, passou a funcionar na igreja de Santo Antônio a única existente no lugar naquela data. Ademais, tanto atestam a história como a memória que a capela foi terminada bem depois que a Irmandade foi instituída. O trecho de uma narrativa levantada em Quixeramobim em 2007, de uma narradora que mantém vínculos de amizade com a famílias Barrozo e Matias, é contundente nesse aspecto:

*Tudo que eu sei da Igreja de Rosário é que ela e todas as igrejas de rosário, do Icó, toda cidade tem, porque em todo o*

<sup>3</sup> Os compromissos eram as regras de funcionamento e de estruturação das irmandades religiosas. Neles estavam contidos as funções e objetivos da irmandade assim como as obrigações e direitos dos seus membros. Essas normas deveriam ser confirmadas, a cada mudança de diretoria, pelas autoridades eclesiásticas e civis.

*Nordeste tinha escravo, né? Os escravos eram os construtores das igrejas, a devoção deles era com Nossa Senhora do Rosário, faziam igrejas, fizeram a daqui. Mas é apenas isso, eu sei que eles fizeram, depois, quando foi em [18]84<sup>4</sup>, acabaram com os escravos, né? Eles se tornaram livre, e a igreja continuou, e depois eu não sei da construção dela, ela tem, eu não tenho gravado, mas se a gente passar lá, em frente da igreja aí ver uma data lá encima, a data que ela foi construída.*

A data que aparece no frontispício da capela a que se refere a narradora é 1783, ano de sua conclusão. Talvez por remontar tanto no tempo e por falta de documentação comprobatória, não é possível afirmar se a associação recebeu o beneplácito do monarca português, à época pela Mesa de Consciência e Ordens, para funcionar e mesmo para erigir a capela de Nossa Senhora do Rosário. De qualquer modo, sua existência não era desconhecida dos altos escalões da Igreja Católica na colônia porque, conforme ainda o documento de 1772, os «irmãos pretos de Nossa Senhora do Rosário» receberam a anuência do visitador Veríssimo Rangel para constituir um património cuja finalidade era a construção de uma capela para sua padroeira. Lembremos que essa provisão foi igualmente firmada pelo bispo de Pernambuco, Dom Francisco Xavier Aranha.

É provável que a capela não tenha sido o palco onde se desenrolaram os acontecimentos de fundação da Irmandade, mas ela foi o móbil que desencadeou um conjunto de acções dos «irmãos pretos», fazendo recuar a tempos tão distantes a sua história. Certamente, nenhuma irmandade no Ceará foi tão antiga, salvo aquelas de Fortaleza de que falava o bispo de Pernambuco a D. Pedro II, então rei de Portugal em 1698. Ademais, nenhuma teve vida tão duradoura, chegando, no limiar dos anos de 1920, a solicitar ao bispo metropolitano de Fortaleza a confirmação de seus estatutos. Apesar das transformações ocorridas ao longo dos séculos, como intervenções de párocos e bispos e a presença dos pardos nos cargos da mesa regedora, não deixou de ser uma associação de controle dos negros, chegando mesmo ao século XX sob a administração das famílias negras Barrozo e Matias, ainda existentes em Quixeramobim.

À parte os eventos de fundação da associação e da construção do templo de Nossa Senhora do Rosário, que de certo modo a particularizam em relação a outras instituições de mesmo carácter no Ceará, é do ponto de vista de sua estruturação e funcionamento que é relevante conhecê-la através de documentos da própria instituição. Os compromissos são a melhor via de acesso às práticas da Irmandade, mesmo não se sabendo em que grau os dirigentes e seus membros efectivos cumpriam o que estava estabelecido. De qualquer modo, através deles as relações de poder implicadas nas eleições anuais são percebidas, tanto mais quando era renovada a sua directoria. Também através desses estatutos é possível perceber o conjunto

de acções que se inscreviam nas práticas obrigatórias de devoção dos membros da agremiação com a sua padroeira: por exemplo, a realização da festa anual em sua homenagem.

O estudo dessa sociabilidade religiosa permite uma clareza da extensão do poder que a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário exerceu ao longo dos tempos em Quixeramobim. A leitura desses outros documentos, os compromissos, permite tanto compreender os motivos que levaram à formação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos como perceber as sociabilidades inscritas no rol de suas práticas. Dessas sociabilidades, a que parece ter adquirido significação histórica para os descendentes dos antigos membros da associação, as famílias Barrozo e Matias, foi a festa anual da padroeira. Em grande medida, a análise desse evento justifica o intento de uma antropologia histórica porque permite conhecer outros rituais mobilizados na afirmação de uma identidade e na construção de uma memória dos «homens pretos» de outrora e de seus descendentes.

A Irmandade Nossa Senhora do Rosário de Quixeramobim teve seus compromissos confirmados em 1854, 1896, 1899 e 1923. Tratando de pelo menos sessenta anos de história da Irmandade no século XIX, esses documentos dão a conhecer não somente a acção da Irmandade, mas também à forma como ela se acomodava às circunstâncias históricas globais em que se operavam mudanças tanto no catolicismo como na sociedade brasileira. Tais mudanças caminhavam sempre no sentido de uma intervenção maior das autoridades religiosas, em detrimento da participação dos leigos, motivo pelo qual tinham sido criadas as confrarias ou as irmandades.

Em 1899, a Irmandade continua a se definir como uma instituição que congrega pessoas de todos os sexos e condições, reservando a pardos e pretos o seu gerenciamento. Tinha ingresso na instituição a pessoa que professasse a fé católica, com disposição para cumprir e respeitar os preceitos da Igreja Católica e frequentar as festas da Irmandade; da mesma forma aqueles que não fossem membros de sociedades secretas como a maçonaria.

Em 1923, ainda como uma entidade que privilegia os pretos e pardos nas funções administrativas, vai introduzir a figura da autoridade eclesiástica, confirmando o que foi dito há pouco quanto à intervenção mais abrangente da Igreja nos negócios das irmandades. Então a figura de administrador nesse momento vai ter precedência sobre a de juiz em matéria de nomeação dos ocupantes dos cargos de procurador e escrivão. A entidade passou a ter a finalidade de promover «a santificação dos irmãos e o aperfeiçoamento de sua vida de cristão, por meio do exercício da piedade e de recepção dos sacramentos» e o culto a Nossa Senhora do Rosário, «com o fim de honrar Nosso Senhor Jesus Cristo de quem Ella é mãe» (Compromisso, 1923). A obediência à Igreja Católica, ao bispo e ao vigário da freguesia seria o melhor meio para atingir esse objectivo.

A autoridade diocesana e o assistente eclesiástico

<sup>4</sup> Dora Monteiro recupera o ano em que foi extinta a escravidão no Ceará.

adquiriram ainda precedência sobre a mesa regedora e sobre a mesa geral. Na verdade, esse dois órgãos granjearam grande poder a partir de 1923. O primeiro, por exemplo, passou a acumular as atribuições de dissolver a mesa regedora e a própria associação; de nomear comissões de sindicância para apurar irregularidades e de nomear o assistente eclesiástico, dentre outras. Ao assistente eclesiástico, além de poder nomear o procurador e o escrivão, caberia o privilégio de administrar os bens patrimoniais da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, suspender resoluções da mesa, impugnar a eleição para qualquer mandato na mesa regedora e cessar direitos dos irmãos, apenas para citar algumas prerrogativas. Ademais, a eleição para cargos da mesa ou outro qualquer só teria validade se o assistente eclesiástico estivesse presente para respaldá-la.

Paradoxalmente, é nesse momento que se observa uma presença constante de alguns membros das famílias Barrozo e Matias na mesa regedora, conduzindo os negócios financeiros da associação. A partir do final do século XIX essas famílias passaram a figurar não somente como integrantes na Irmandade, mas também assumindo posições de responsabilidade administrativa. Destaco, sobretudo, Julião Barrozo e Antônio Matias, nomes que com frequência aparecem nos ofícios, nos livros de matrículas e nos compromissos. Nos momentos de controle por parte da Igreja em Quixeramobim, vai-se verificar um retorno dos «pretos», nas pessoas de Julião Barrozo e Antônio Matias e outros membros das famílias negras, na administração dos bens patrimoniais da padroeira da Irmandade. Esses nomes vão aparecer também cada vez mais nos contratos de enfiteuse entre a Irmandade e particulares que fazem uso das propriedades de Nossa Senhora do Rosário a partir do final do século XIX e princípio do século XX. Nesse sentido, estavam eles à frente dos interesses materiais da padroeira e se encarregando pessoalmente do zelo dessas propriedades e tirando delas, por que não afirmar, o sustento de suas famílias.

Essas famílias adquiriram muita notoriedade em Quixeramobim pelo vínculo e dedicação à devoção a Nossa Senhora do Rosário, e por isso falar dessa associação significa destacar o papel desses sujeitos no seu seio. Para dar relevo a esse engajamento, outro recurso textual foi necessário: a memória, ou as narrativas que falam da hegemonia dessas famílias tanto na administração dos bens patrimoniais de Nossa Senhora do Rosário como nas festas em sua homenagem. Assim, se os documentos foram utilizados mais incisivamente para dar testemunho dessa actuação no campo da origem e da estruturação da instituição, isto é, da Irmandade, tendo como protagonistas os «homens pretos», a memória nos revela o nome desses sujeitos: Barrozo e Matias. Uma passagem da narrativa de um membro da família Barrozo, de 82 anos, possibilita-nos conhecer o grau desse engajamento:

*A Igreja do Rosário entrou pelos meus pais. Era Julião Barrozo, apesar que eu não conheci meus pais, mas sobre a história que a minha mãe sempre dizia, e era muito festejado, e ele é um dos cabeça. Tinha ele, tinha o Conrado, esse Conrado é irmão*

*dele. E esse aí já morreu. Agora essa, eu conheço também, a família do João Teles, e tinha a família que também fazia parte da Igreja do Rosário, Antônio Magalhães, dona Carminha Alexandre, tinha a família do Lamário. (Narrativa gravada em Quixeramobim, 2006.)*

Através das narrativas dessas famílias conhecemos uma faceta da história da Irmandade, não revelada pelos documentos, concernente à sua sociabilidade mais importante: a festa e os rituais a ela associados. Essa «experiência comunicável», para usar uma expressão de Benjamin (2012, p. 214), inscreve aqueles que se apropriaram desse texto narrativo na condição de narradores. Foi com eles que pude ouvir mais vivamente a voz do passado que ecoa ainda no presente, porque é narrado; pois como sintetiza outro descendente de antigo membro da irmandade,

*Naquela época, esse povo mais velho gostava muito de conversar com a gente. Comigo gostava de conversar e diziam: Meu filho as coisas são assim. Muita coisa eu me alembro e muita coisa esqueci. Gostava muito de conversar com esse povo mais velho. Sentava assim, à noite, e lá contava as coisas. Ainda tem coisa que lembrava, que aprendi quando era menino e nunca me esqueci. Eu tinha uma memória boa. Uma pessoa contava uma história todinha e eu ficava ouvindo. Depois contava tudinho. Mas a gente vai esquecendo (Narrativa gravada em Quixeramobim, 2007).*

A festa de Nossa Senhora do Rosário se caracterizava pela reunião das famílias Matias, Barrozo e outros parentes. Nesse sentido, eles criaram para si esse evento no intuito provável de reforçar seus liames sociais, como deixa a entender o narrador José Borges do Nascimento ao afirmar que «A responsabilidade da festa era dos Matias, dos Barrozos, que era uma família, tudo é neguinho, você vê a Vitória como é, tudo é pobre, né? Mas os Barrozos, a família do finado Julião, é uma família de muita importância, desde eles» (narrado em Quixeramobim, 2007).

A partir das narrativas somos levados a indicar que parecia haver uma prática sucessória associada à festa de Nossa Senhora do Rosário e aos eventos festivos correlatos como a coroação dos Reis Congos, pois desde que um membro se retirasse das funções, temporariamente ou definitivamente, outro assumia para dar continuidade. Essa prática sucessória tanto era percebida aí como no controle que tiveram por anos a fio da administração dos bens patrimoniais da Santa, notadamente de suas propriedades em terra.

O carácter familiar das confrarias e de suas sociabilidades foi percebido por Bastide (1971) ao afirmar que aquelas, em especial as do Rosário e as de São Benedito, faziam parte de uma ampla política da Igreja Católica de incorporar os africanos e seus descendentes. Essa política longe estava de propor a formação de uma comunidade de católicos indistinta; pelo contrário, insistia na distinção dos negros em relação à comunidade de brancos que se organizavam em outras irmandades ou confrarias. As confrarias teriam sido então um instrumento de assimilação e era no seu interior que se

processava o sincretismo religioso, conforme Bastide. Esse sincretismo se realizava tanto mais no carácter familiar que essas associações traziam, pois «suas religiões, quaisquer que fossem, estavam ligadas a certas formas de família ou de organização clânica (...), a estruturas aldeãs e comunitárias» (Bastide, 1971, pp. 78-79).

Julião Barrozo, membro mais destacado da família, ocupou cargos na mesa regedora da Irmandade por várias ocasiões, e mesmo quando não assumia permanência exercendo grande influência na organização<sup>5</sup>. A visibilidade que ele alcançou, tendo como palco as sociabilidades religiosas, deve-se ao empenho com que ele e outros membros das famílias negras organizaram a própria Irmandade e as festas a ela associadas. Fica patente tanto nas narrativas como nos registos documentais que esses núcleos familiares não mediam esforços para realizar com afinco as festas da padroeira, animadas com fogos, iluminação e música, em uma demonstração de fervor devocional a Nossa Senhora do Rosário.

As famílias Barrozo e Matias tiveram grande importância na condução da religiosidade e festividades católicas de Quixeramobim a partir do final do século XIX. Estavam na administração da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, assumindo postos importantes na sua estruturação e funcionamento. Isso significava responder perante a sociedade e os poderes eclesiásticos pela capacidade de conduzir os festejos da padroeira e de gerir os recursos que a própria organização acumulou ao longo de sua constituição e história. Os negros em Quixeramobim se empenharam em construir uma organização que de algum modo reflectisse o seu desejo de existir como colectividade. Construindo essa possibilidade, esses sujeitos puderam ser conhecidos e vistos quando da fundação da Irmandade pelas categorias genéricas «pretos do Rosário» ou «homens pretos», mas posteriormente como Barrozos e Matias.

Então: construíram essas famílias negras, com a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, uma organização social de carácter étnico? Certamente sim, porque o que balizava as ações dos membros da associação era a construção de uma diferenciação e de uma identificação. No jogo de diferenciação, era o branco o *alter*, o *outro*, que poderia ser aceite, mas nunca integrado como um da família. Essa diferenciação estava na base da constituição da Irmandade e adquiria significação ao ser dramatizada na coroação dos reis Congos, festejo associado à festa de Nossa Senhora do Rosário. Diante dessa constatação, fazem sentido as palavras introdutórias de Raposo Fontenelle ao livro de Jean Duvignaud, *Festa e Civilização*: «a existência colectiva inspira-se por intermédio do espectáculo e das diversas modalidades de dramatização que encontramos no quotidiano» (Fontenelle, 1983, p. 9).

Essa existência colectiva foi significada pelos nar-

radores aqui citados, membros das famílias Barrozo e Matias, através da elaboração de uma memória sobre o evento e sobre o engajamento dos «homens pretos» de outrora, porque foi esse também o seu engajamento em tempos menos recuados da história da Irmandade. Nesse sentido, os narradores se investiram na construção de uma representação de si por meio da organização das lembranças de tudo o que estava relacionado à festa de Nossa Senhora do Rosário. Mais do que uma memória familiar, eles procuram estabelecer uma identificação com os antigos membros da Irmandade. Uma identidade grupal, por assim dizer, a partir dos espaços de encontros, de festas e de solidariedade. Como afirma Candau, «Topophiles et toponymiques, la mémoire et identité essaient dans des lieux et des Hautes Lieux, presque toujours nommés, repères et repaires pérennes perçus autant de défis au temps» (1998, p. 153).

A festa de Nossa Senhora do Rosário tem uma importância central na consolidação da identidade dos antigos membros da Irmandade do Rosário e mesmo na auto-imagem dos narradores de hoje. Remontar essa temporalidade é estar em um templo pleno de lembranças. Assim, a memória em questão é acima de tudo rememoração dos eventos ou *mémoire des événements*, como chamou a atenção Candau (1998), e a identidade é ela também *événementielle*. Na narração dos eventos, a memória entrou como um suporte na elaboração de uma representação e de uma identidade cuja característica fundamental é vincularem-se a um passado de engajamento dos negros nas sociabilidades religiosas, especialmente na festa de Nossa Senhora do Rosário. Essas narrativas produzem um significado para o passado e é nisso que sustentamos a nossa tese de uma etnografia retrospectiva, argumento que desenvolveremos mais adiante. Antes disso insistimos que esse passado ensejaria uma estreita relação com o presente quando os interlocutores procuram construir uma identificação com tudo o que ele evocava, dando em grande medida sentido às suas existências.

## 2. Etnografia retrospectiva ou a textualização do passado?

Geertz (1989) define a etnografia como «também um saber fixar as coisas no papel». Indo além, ele demonstra na *Descrição densa*, texto que abre a obra na versão brasileira, as «possibilidades e as regras de formação de outros textos e discursos». Com esse texto, ele ensina a fazer antropologia e tenta convencer-nos de que é esse o empreendimento intelectual no qual se engaja o pesquisador, ou seja, o de mergulhar na vida dos outros para interpretar o modo como pensam, sentem e realizam suas experiências. Por outro lado, esse texto fornece a trilha e os atalhos teóricos, pois ele monta as bases epistemológicas que devem orientar o *savoir-faire* antropológico.

Certamente, é expondo essas ideias que Geertz vislumbra o projecto de uma antropologia interpretativa com base no entendimento de que o mundo social

<sup>5</sup> Julião Barrozo de Oliveira aparece no livro *Lançamentos de Despesas e Receitas da Confraria de Nossa Senhora do Rosário (1910-1919)*.

pode ser visto e percebido como *texto* para o qual se abrem inúmeras possibilidades de interpretação. A antropologia constitui-se num modo de perceber e interpretar o mundo, isto é, num modo de conhecimento. Em sendo assim, é ela própria uma forma cultural ao lado de outras formas como o senso comum, a ideologia, a arte, a religião. Daí a necessidade de redefinição do conceito de cultura, agora entendido como uma teia de significados tecida pelo homem e na qual ele aparece totalmente emaranhado. A partir dessa compreensão, a antropologia não se revela mais como «ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado» (Geertz, 1989, p. 15). Se assim for, ou seja, se a busca do sentido constitui-se no que há de mais particular na antropologia, poderíamos nos perguntar de qual sentido estaria falando Geertz: dos interlocutores ou dos próprios antropólogos? Afinal, quem estaria mais implicado na atribuição do sentido: os primeiros ou os segundos? E, na impossibilidade de inquirir os primeiros, seria ainda válido buscar o sentido do que realizaram e do modo como organizaram sua existência social e cultural?

Conforme Ricoeur, o discurso apresenta um traço primitivo de distanciamento, e este não é outra coisa senão a dialética do *evento* e da *significação*. O que caracteriza o evento é o facto de alguém se exprimir exercitando a palavra. Ele está situado temporalmente e no presente, portanto exprime um traço fugidivo. O discurso como *evento* é intermitente e o outro par dialéctico – o *significado* é perene, ou seja, o evento passa, mas sua significação permanece (Ricoeur, 1976). Nesse sentido, não existiria outro papel para o investigador senão o de apreender a significação dos eventos situados na historicidade da experiência humana, pois «se todo o discurso se actualiza como um evento, todo o discurso é compreendido como significação» (Ricoeur, 1976).

Com base nessas afirmativas, poderíamos pensar os documentos históricos há pouco trabalhados como um texto cultural no sentido Geertz? Uma vez não existindo mais a colectividade à qual faz referência, seria absurdo afirmar que esses registos inscrevem ainda algum significado? A etnografia retrospectiva tal como a concebemos vê o documento oral ou escrito como uma fonte, e ela se constituiria pela interpretação desses *corpus* ou *textos* não necessariamente produzidos com base no testemunho forjado a partir de uma experiência directa, seja do pesquisador seja dos supostos interlocutores, pois esses últimos podem também não ter testemunhado a contemporaneidade da colectividade que se pretende investigar e nem por isso esses textos têm menos valor para uma antropologia interpretativa.

Geertz, em *Vidas e Obras*, inscreve o empreendimento antropológico em dois momentos: o *estar lá* e o *estar aqui* (2002). Os dois estão imbricados de forma tal que o primeiro é condição prévia para o segundo. É no segundo momento, o *estar aqui*, que o antropólogo atesta o grau de interacção quando esteve em campo, apreendendo o texto directamente daqueles cujo *modus vi-*

*vendi* ele quer interpretar. Na verdade, a capacidade do antropólogo de vir a se tornar um *criador de discursividade* passaria necessariamente pela maneira virtuosa com que ele convence os outros, seus pares, de que esteve lá, em campo. A crítica de Geertz a Malinowski, Ruth Benedict, Evans-Prichard e a Lévi-Strauss<sup>6</sup> parece uma procura pela forma como esses antropólogos se «situaram» em campo e por quanto dessa experiência foi engajado na textualização. Com isso, ele insiste em encontrar nos textos desses autores uma inscrição, uma marca autoral.

As discussões sobre o *Diário* de Malinowski, objecto de análise de Geertz em *Vidas e Obras*, já tinham sido encetadas em *O Saber Local* (2000). Nesse livro o autor defende que o *Diário* traz menos discussões éticas e mais discussões epistemológicas, muitas vezes obscuras pelo debate em torno do carácter e da falta de simpatia do pesquisador para com os «nativos».

*A questão que o diário introduz, com uma seriedade que talvez só um etnógrafo da ativa possa apreciar totalmente, não é uma questão ética. (A idealização moral de pesquisadores de campo é, em si mesma, puro sentimentalismo, quando não uma forma de autoparabenizar-se ou uma pretensão exagerada.) A questão é epistemológica. Se é que vamos insistir – e, na minha opinião, devemos insistir – que é necessário que antropólogos vejam o mundo do ponto de vista dos nativos, onde ficaremos quando não pudermos mais arrogar-nos alguma forma unicamente nossa de proximidade psicológica, ou algum tipo de identificação transcultural com nossos sujeitos? (Geertz, 2000, p. 86).*

Assumindo as consequências do entendimento de que é necessário *ver o mundo do ponto de vista dos nativos*, ponto de vista revelado através de *conceitos de experiência-próxima*, outro termo introduzido por C. Geertz, entendíamos ser possível a construção de uma etnografia assentada nos significados que foram atribuídos no passado. Ao dizer isso, assumimos o risco de afirmar que a interpretação aqui proposta se constrói a partir das fontes escritas, os documentos, e do que resta da memória oral. Esses textos são entendidos como inscrições, que adquirem existência e actualidade para outras interpretações e para outras análises. Conforme Geertz, «o etnógrafo *inscreve* o discurso social: ele o anota. Ao fazê-lo, ele transforma de acontecimento passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato, que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente» (1989, p. 29). Onde estaria a incoerência em se perceber o texto de um documento, ou outro texto qualquer, como discurso social já elaborado, mas que ainda não sofreu uma análise antropológica?

Para Geertz, o discurso social jamais é apreendido em sua totalidade. O pesquisador tem acesso apenas a «aquela pequena parte dele que os nossos informan-

6 Peirano (1990, p. 94) considera essa crítica até certo ponto pouco prestigiosa, pois Geertz “elogia trabalhos desconhecidos de autores consagrados e condena trabalhos de autores considerados clássicos”.



tes nos podem levar a compreender» (1989, p. 30). Em qualquer uma das situações, seja na pesquisa de campo no próprio campo, seja na pesquisa de campo no arquivo, o que é revelado dá acesso ao mundo social que queremos compreender<sup>7</sup>. Assim, sem desconsiderar o contexto de produção dos documentos e os autores envolvidos na sua elaboração, nosso interesse de pesquisador foi direccionado ao conteúdo desses documentos quando permitiam um diálogo com outros sujeitos, os que são reportados nos textos. Em razão disso, esse esforço intelectual não poderia ser definido senão como etnográfico, posto que ele coloca em relevo a ideia de que é possível apreender o *fluxo* ou as *sequências desconexas* do discurso social, reinscrevendo-o em formas pesquisáveis, como diria Geertz.

Essa possibilidade de realizar uma análise cultural ou uma antropologia interpretativa a partir de suportes documentais fixados no passado não é tão evidente. Geertz, embora tenha utilizado tais suportes na construção de seus próprios dados (dois exemplos são as obras *Le Souk de Sefrou* e *Negara*), não desenvolve uma discussão sobre a produção do sentido a partir desses suportes fixados, ou inscritos, das colectividades que já não existem mais. Essa constatação talvez nos distancie das proposições metodológico-epistemológicas de Geertz ao propor buscar o sentido das acções, das experiências, tendo como base esses textos que não foram produzidos por meio da interacção do antropólogo com o outro. O primeiro distanciamento talvez se apresente quando atribuímos a esses suportes documentais o estatuto de texto e o segundo quando afirmamos ser possível, a partir dessas inscrições, realizar uma etnografia retrospectiva.

Considerando isso, entendemos que a relevância desse empreendimento está na sua natureza de carácter interdisciplinar, possibilidade que introduzimos com o debate entre antropologia e história. Assim, a perspectiva de uma antropologia retrospectiva não se justificaria tanto pelo uso das fontes documentais, mas antes pela tentativa de explorar o *fluxo do discurso* que foi produzido pela colectividade desaparecida. Na busca também do *excedente de significados*, engajamo-nos na construção de uma interpretação *envolvida* num projecto de salvar «o *dito* num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis», tal como postulou Geertz (1989, p. 31).

Insistimos que não são as fontes com as quais são construídos os dados que definem o projecto como antropologia histórica ou, como preferimos, uma etnografia retrospectiva. A diversidade de dados tornou apenas possível uma descrição mais densa das várias

dimensões do fenómeno cultural em questão. Nesse sentido, o que define esse nosso esforço, e agora concordando com Cefai, é «restituer em synchronie des contextes temporels du passé, de saisir la viscosité de formes de vie qui se trans-forment, de montrer la consistance des configurations de pratiques sensées et de significations incarnées» (Cefai, 2003).

A textualização ou o fixar as coisas no papel dá privilégio a uma pluralidade de vozes – a dos documentos, a dos interlocutores, a dos historiadores locais – e à voz do próprio antropólogo na versão dos factos. Então a etnografia resultante dessa pesquisa seria uma «uma estratégia textual alternativa», onde se busca dar sentido a «uma polifonia mais radical que representaria os nativos e etnógrafos com vozes diferentes» (Clifford, 1998, p. 54). Dito isto, todas as vozes implicadas na elaboração de uma etnografia retrospectiva assumiriam também o papel de fazer sobressair o *excedente de sentidos* (Ricoeur in Cardoso p. 105).

### 3. Antropologia e história: construindo fronteiras e identificações

A antropologia tal como se pratica a partir de Malinowski parece ser refratária à história. Se existe um momento em que as duas se confundem é justamente no final de século XIX, quando aquela tem como objecto de estudo a humanidade nos seus sucessivos e graduais estágios de progresso, proposição sustentada pelo evolucionismo. Com esse modelo, a compreensão de uma humanidade variada é ainda obscurecida pela ideia de civilização, categoria de auto-representação da Europa Ocidental, ao mesmo tempo que categoria de modelagem dos outros homens, situados noutras latitudes do planeta certamente ainda a serem exploradas. As ciências do homem que surgem nesse contexto têm um duplo papel: primeiro, o de estudar e repertoriar os grupos humanos, e depois o de civilizar (Leclerc, 1972, p. 15). Certamente, aqui estava subjacente o entendimento de que o Europeu impulsionaria a história desses grupos, fazendo-os atravessar as etapas menos desenvolvidas até chegar ao estágio mais avançado: a civilização. Nesse sentido, a antropologia não deixa de ser um instrumento de conhecimento em favor do projecto civilizador europeu. Note-se que nesse momento a civilização não é somente um fim a ser alcançado pelo homem, mas uma categoria de apreensão do outro visto como inferior e atrasado.

É na esteira do evolucionismo em voga nas últimas décadas do século XIX que Tylor (1871), Morgan (1877) e outros vão produzir seus estudos, elaborando grandes inventários dos estágios de desenvolvimento da humanidade. O conhecimento do homem, que naquele momento já se pretende científico, está comprometido com uma teoria unilinear da história e com o postulado da unidade do Homem. Conforme Leclerc, «Dans l'évolutionnisme, désormais la raison humaine n'est appréhendable qu'à travers la médiation de la Raison historique. La rationalité des pratiques humaines ne peut se saisir qu'en référence à l'Histoire com-

<sup>7</sup> Geertz, numa interessante nota de rodapé em *Interpretação das culturas* sobre a «inscrição», enfatiza que «a maior parte da etnografia é encontrada em livros e artigos, em vez de filmes, discos, exposições de museus, etc. Mesmo neles há, certamente, fotografia, desenhos, diagramas, tabelas e assim por diante. Tem feito falta à antropologia uma autoconsciência sobre modos de representação (para não falar de experimentos com elas)». Penso que também os modos de representação dos documentos devem ser considerados inscrições passíveis de interpretação.

me milieu homogène et général de l'homme» (1972, p. 25).

Com o postulado da unidade do homem não é possível a elaboração de um método de apreensão das particularidades culturais de cada sociedade. Para empreender tal estudo, os antropólogos devem sair de sua cômoda posição de funcionários de gabinete, prática perfeitamente justificada no contexto do evolucionismo, e produzir, eles mesmos, os dados de suas pesquisas. Essa prática antropológica, no entanto, somente vai vicejar no final século XIX com Boas e mais vivamente com Malinowski (1922) no princípio do século XX. Esses pesquisadores respondem pelas mudanças de método e pelos novos desdobramentos epistemológicos da antropologia. É o que nos permite entrever Laplantine (1990):

*La révolution qui va se produire dans notre discipline dans le premier tiers du XX<sup>e</sup> siècle met fin à la répartition des tâches, habituellement partagées jusqu'alors entre l'observateur (voyageur, missionnaire, administrateur) voué au rôle subalterne de pourvoyeur d'informations et le chercheur érudit, qui, resté dans la métropole, reçoit, analyse et interprète – activité noble – ces informations. Il réalise qu'il doit lui-même effectuer sur le terrain sa propre recherche, et que ce travail d'observation directe fait partie intégrante de cette recherche* (Laplantine, 1990, p. 25).

O contacto directo com populações *lointaines* vai de facto produzir uma reviravolta nos fundamentos teóricos da disciplina até então sob a égide do evolucionismo, isto é, uma crítica à ideia de unidade do homem e a teoria unilinear da história, postulados sustentados por este modelo. Com a pesquisa de campo, introduzida por Malinowski e por Boas, a antropologia passa a ser uma prática autónoma em relação à história, tornando-se uma ciência mais voltada para a compreensão de configurações sociais sincrónicas, variadas e específicas, e menos para as reconstituições dos períodos históricos. Com isso, a tendência homogeneizante do final do século XIX cede lugar à afirmação das especificidades culturais e confirma-se a supremacia do espaço em detrimento do tempo ou da história. Sobre esse último aspecto, François Laplantine, ao descrever o percurso da descrição etnográfica, enfatiza que

*Si l'histoire est exclue de l'horizon de l'anthropologie dans la période de sa constitution ou profit de l'espace, c'est que l'histoire apparaît comme le domaine du désordre, la menace par excellence pour la fondation d'une connaissance objective conçue comme "science naturelle de la société" (Radcliffe-Brown) qui a en revanche tout à gagner à étudier les relations que l'homme entretient avec son environnement. C'est ainsi que Boas, cherchant à affranchir l'anthropologie du moule historiciste qui est celui de toute la pensée du XIX<sup>e</sup> siècle, affirmant son refus d'une histoire conjecturale et plus encore d'une philosophie de l'histoire, estime qu'il convient d'enraciner le regard de l'anthropologue – regard de naturaliste – dans l'espace et plus précisément dans la géographie. Toute l'entreprise de Lévi-Strauss procède d'une même exigence de scientificité. Pour arriver à l'objectivité, il convient de neutraliser l'historicité.* (Laplan-

tine, 1996, p. 86).

Neutralizar ou recusar a história são argumentos trabalhados por Laplantine para justificar a diferença entre essas duas disciplinas. Ela é tanto mais evidente quando a antropologia passa a se caracterizar, a partir do século XX, pelo trabalho de campo ou pela observação participante. Se no princípio de sua constituição ela era eminentemente diacrónica, tendendo à verticalização do tempo e à imposição de uma linearidade histórica, com a observação directa essa tendência vai ser completamente invertida. É a própria horizontalidade espacial que acaba se impondo. Essa dimensão, introduzida por Boas e que ecoa fortemente ainda hoje, privilegia a descrição de situações etnográficas cuja *temporalidade* se inscreve no presente. O pesquisador observa as relações que se realizam num determinado espaço e descreve essas relações considerando esse espaço. Então, essa descrição «comme description du présent paraît opposer la fixité au mouvement et privilégier l'espace au détriment du temps» (Laplantine, 1996, p. 87).

Muitos antropólogos, embora reconhecendo a pertinência das críticas feitas pelo funcionalismo, difusionismo e estruturalismo à história, propõem um olhar sobre a dimensão histórica das sociedades para melhor compreendê-las. Evans-Pritchard (1974) talvez seja o primeiro a argumentar sobre a apreensão da cultura ou da sociedade a partir de seus processos ou movimentos, desta feita recolocando a diacronia na antropologia, pois não se pode cair naquilo que Alban Bensa intitularia de *éternel présent*. Leach chega mesmo a afirmar que «le comportement culturel n'a de sens que dans le contexte où on observe» (1980, p. 17). O autor não se priva mesmo de trabalhar um capítulo de sua mais importante etnografia sobre os *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*, intitulando-o de «Os testemunhos da história kachin». Para tal propósito justifica que «Qualquer teoria sobre mudança social é necessariamente uma teoria sobre processos históricos» (Leach, 1995, p. 273).

Voltando à oposição do tempo e do espaço em antropologia, Roberto Cardoso de Oliveira, em *O trabalho do Antropólogo* (1998), entende que o primeiro termo indica diacronia e o segundo, sendo a ausência do tempo, significa a sincronia. Se *cronos* significa *tempo*, como o autor defende, é importante pensar que ele está contemplado tanto na diacronia como na sincronia e por isso não vejo razão para a oposição<sup>8</sup>. Considero ambas as categorias como formas de apreensão de fenómenos particulares em relação a temporalidades diferenciadas, mas não são termos antagónicos como presente e futuro ou uma oposição como tem-

<sup>8</sup> Conforme o *Dictionnaire de Sociologie*, Ferdinand de Saussure introduz os termos *diacronia* e *sincronia* no Cours de linguistique générale «ainsi que le mot complémentaire et opposé». Para Lévi-Strauss, segundo o verbete *structuralisme* do mesmo dicionário, «synchronie – ensemble des faits considérée comme formant un système à un moment donné d'une évolution, et diachronie – évolution considérée comme succession des synchronies».

po e espaço. Como categorias heurísticas, é adequado atribuir-lhes um carácter de complementaridade, ou tratá-las como perspectivas de apreensão de uma cultura ou sociedade a partir de suas dinâmicas, de seus processos e de seus movimentos.

Por outro lado, interessa-nos, no contexto de nossa pesquisa sobre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, o argumento segundo o qual a diacronia e a sincronia são momentos em que o pesquisador ora guarda uma distância temporal em relação ao grupo ou sociedade a ser pesquisada ora participa da contemporaneidade daqueles cujas práticas ele pretende interpretar. A distância ou proximidade em antropologia não é apenas espacial, como aquela que define as primeiras pesquisas de campo<sup>9</sup>, mas uma distância ou proximidade temporal. Com as possibilidades que se abrem com a introdução de pesquisas que privilegiam as fontes documentais na sua análise, convém perguntar se a antropologia não está conhecendo outra reviravolta com as pesquisas de campo cuja simultaneidade espaçotemporal (entre pesquisador e pesquisados) não mais se verifica e nem mesmo pode ser estabelecida<sup>10</sup>.

Para as pesquisas que se desenvolvem em contextos e situações onde não se pode realizar a observação para a produção de uma etnografia, as fontes históricas têm muito a contribuir. Bensa (1996, p. 39) pontuou como a antropologia foi apropriada pelos micro-historiadores e como ela hoje pode «nourrir une critique constructive de l'anthropologie telle qu'elle est encore pratiquée, principalement em France». O autor se refere, sobretudo, ao desenvolvimento das noções de *contexte*, *temporalité*, *échelle* e *symbole* utilizados pelos historiadores que, conforme ele diz, devem ser apreendidas «comme un ensemble d'attitudes et de pensées dotées de leur logique propre mais qu'une situation peut momentanément réunir au cœur d'un même phénomène» (Bensa, 1996, p. 44).

Sobre a noção de *temporalité*, pertinente à reflexão aqui encetada, Bensa nos remete à discussão do chamado presente etnográfico na antropologia. Johannes Fabian, em *Le temps et les autres*, invocando uma discussão sobre a distância temporal entre sujeito e objecto de pesquisa, assinala que «les conditions temporelles expérimentées sur le terrain et celles qui sont exprimées dans l'écriture (l'enseignement) se contredissent» (2006, p. 129). Prossegue J. Fabian: «Nous pensons que la recherche empirique ne peut être fructueuse que si le chercheur et l'objet de sa recherche partagent le

même Temps» (2006, p. 130). A escrita etnográfica parece exprimir sempre a dimensão sincrónica dos factos culturais, impingindo-lhe uma actualidade, o que dá a ilusão de que outras temporalidades e outros tempos não podem ser problematizados. O tempo dedicado ao trabalho de pesquisa é outro que o tempo da escrita, e, conforme ainda o autor, «si nous considérons cela en liaison avec le fait que, par convention, l'enquête de terrain précède l'analyse, nous commençons à nous rendre compte que l'Autre en tant qu'objet ou support de la connaissance anthropologique appartient forcément au passé du sujet expert». (Fabian, 2006, p. 154).

Se o pesquisador guarda uma distância temporal dos sujeitos pesquisados, e sendo esse critério a condição de objectivação das experiências de pesquisa, esse facto já estaria dado no caso em que o antropólogo quer entender sujeitos que já pereceram e que têm como único testemunho os arquivos, matéria dos historiadores. Nesse sentido, melhor se concretizaria um *posicionamento hermenêutico* tão necessário «à l'optimisation de la réflexivité», para utilizar ainda as palavras de Fabian (2006, p. 158). Para o autor «cette capacité réflexive nous permet d'être en présence d'autres personnes précisément dans le sens où l'Autre est devenu partie intégrante de notre expérience. Cela nous fournit les conditions qui rendent possible une connaissance intersubjective» (Fabian, 2006, p. 160).

Necessário é retomar algo que assinalou Marshall Sahlins em *História e Cultura* e que tem muita pertinência para o desenvolvimento de um *rapproche* entre antropologia e história. Diz Sahlins que «Se o passado é um país estrangeiro, ele também é outra cultura. *Autre temps, autre moeurs*. E, se é outra cultura, descubri-la requer então alguma antropologia – o que sempre significa alguma comparação cultural» (2006, p. 10). Considerando esses movimentos como pano de fundo teórico de nossa investigação, defendemos que nosso empreendimento definiu-se pela construção de uma etnografia retrospectiva porque ela reintroduz, ou faz explodir, como diz Sahlins, a noção de *história* na antropologia, abandonando finalmente os modelos clássicos que lhe reificam ou que a fazem desaparecer.

## Bibliografia

- Bastide, R. (1971). *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Editora Pioneira.
- Benjamin, W. (2012). "O narrador: considerações sobre a obras de Leskov". In: *Obras escolhidas*, v. I., São Paulo, Editora Brasiliense.
- Bensa, A. (2006). *La fin de l'exotisme*. Toulouse: Anacharsis. (1996). «De la micro-histoire vers une anthropologie critique». In: Revel J. (dir). *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Seuil-Gallimard.
- Candau, J. (1998). *Mémoire et identité*. Paris: PUF.
- Cardoso de Oliveira R. (1998). *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP.
- Cefaï, D. (2003). Présentation. *Lê Souk de Sefrou. Sur l'économie de Bazar* de Clifford Geertz. Saint Denis: Editions Bouchene.

<sup>9</sup> *Sincronia* remete à ideia de que o antropólogo partilha e vive o presente de uma determinada cultura para interpretá-la, mesmo trazendo elementos do passado dessa mesma cultura para suas análises. Já *Diacronia* aproxima-se da ideia de que o antropólogo não vive a contemporaneidade da cultura que ele estuda. As informações obtidas para suas análises podem ser tanto de arquivos, de documentos, como de memórias.

<sup>10</sup> Estou pensando na minha própria pesquisa sobre a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Quixeramobim, mas também nas pesquisas que interrogam as interações virtuais e mesmo as pesquisas que interrogam museus e arquivos pessoais de antropólogos.

- Clifford, J. (1998). *A experiência etnográfica*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Evans-Pritchard, E. (1977). *Anthropologie sociale*. Paris : Petite Bibliothèque Payot.
- Fabian, J. (2006). *Les temps & les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*. Toulouse: Anacharsis.
- Fontenelle, R. (1983). Apresentação. *Festa e Civilização de Jean Duvignaud*. Fortaleza: Tempo Brasileiro.
- Geertz, C. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- (2002). *O Saber Local* (trad. V. M Joscelyne). Petrópolis: Vozes.
- (2000). *Vidas e Obras*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Ginzburg, C. (2003). *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Laplantine, F. (1996). *La discription ethnographique*. Paris: Nathan.
- Leach, E. R. (1995). *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp.
- (1980). *L'unité de l'Homme*. Paris: Gallimard.
- Leclerc, G. (1972). *Anthropologie et colonialisme*. Paris: Fayard.
- Peirano, M. G. S. (1990). Só para iniciados. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 5: pp. 93-102.
- Ricoeur, P. (1976). *Teoria da interpretação*. Lisboa: Edições 70.
- Sahlins, M. (1994). *Ilhas de História* (trad. B. Sette). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Saramago, J. (1998). *Todos os Nomes*. São Paulo: Companhia das Letras.