

# OS CANARIOS: O OLHAR ETNOGRÁFICO PRECURSOR NA CONSTRUÇÃO DO BRASIL

*Adone Agnolin*

Antes de mais nada, torna-se importante uma premissa. A oportunidade de nosso encontro, hoje, nos é oferecida por um fato histórico de grande importância, tanto para a Europa quanto para a América. Nos quinhentos anos do desembarque de Cabral no Brasil, é fora de questão o fato de que falar em ‘celebração’ é, quanto menos, problemático, a não ser que a gente dê um outro sentido, menos comprometido, a um termo que cada vez mais se configura como inadequado no que diz respeito à nossa problemática. Somente se passarmos de uma definição ‘festiva’ do termo, para uma definição de ‘solenidade’ que permita reforçar criticamente nossa memória histórica, poderemos, de qualquer forma ainda, utilizar tal termo.

Outro substantivo, que diz respeito ao nosso encontro de hoje, é aquele, frequentemente questionado nas Ciências Sociais, de ‘descoberta’, ao qual, em anos não longínquos, foram se substituindo, segundo os diferentes paradigmas ideológicos dos cientistas sociais, o termo ‘conquista’ ou ‘achamento’. Não querendo entrar no mérito de uma questão tão amplamente discutida e, todavia, complexa, quando nos se apresentará o problema do uso de tal expressão, usaremos aqui o termo ‘encontro de culturas’, que, no constituir-se através de um processo necessariamente ‘transculturativo’, influenciará e modificará os diferentes processos culturais envolvidos no encontro/choque. Este processo marca profunda e diferentemente os paradigmas –que se constituem como base do sistema de representação e como ferramenta (conceitual)– de administração dos sucessivos encontros culturais.

O objeto da nossa análise representa, também, um encontro histórico –isto é, enquanto objeto de análise, construído na história– de culturas. O encontro constitui-se sempre, enquanto possibilidade de reconstruir a sua memória histórica para o Ocidente – necessariamente seletiva– entre a cultura ocidental, por um lado, e as diferentes alteridades que esta encontrou em seu percurso, por outro. A ‘solenidade’<sup>1</sup> de hoje, nos reúne, justamente, na Espanha, enquanto neste país revelou-se, *in primis*, no final do século xv, a peculiaridade de uma dimensão cultural outra que, ao longo do século xvi, se repercutirá em toda Europa ampliando o percurso de sua revolucionária mudança cultural.

Estranho e complexo jogo de mediações históricas: constituindo-se na base de mediações histórico-culturais da Europa renascentista, se abre a possibilidade de reconhecer (de alguma forma) a alteridade indígena americana, graças a um longo repensamento da própria tradição cultural que, desde a época do Humanismo italiano, se realiza através da ‘recuperação’ das tradições do pensamento antigo (grego e romano). Problemática cuja complexidade, aqui, podemos só acenar, más que de fato permitiu a possibilidade de (re)conhecer (reduzir) um outro (uma alteridade), de outra forma demasiadamente longe do (e que portanto escapava ao) horizonte cultural europeu.<sup>2</sup>

O percurso/pressuposto histórico entrecruza-se emblematicamente com aquele antropológico (espacial). Não podemos, nos limites dessa conferência, entrar no mérito dessa importante questão que, todavia, deve pelo menos nos permitir evidenciar quanto o ‘conhecimento’ (a análise) de uma determinada alteridade cultural não pode se constituir sem se configurar, antes que mais nada, como reconhecimento (em toda a polivalência implícita nesse termo).

Em relação ao (título do nosso seminário) “Descobrimento do Brasil” –tanto no espaço do discurso, assim como no novo espaço americano– em relação ao significante ‘selvagem’ se desencadeia um processo que não representa uma novidade da ‘descoberta’ americana. O ‘aprendizado da alteridade’, tanto aquele discursivo quanto aquele geográfico, já tinha encontrado um termo e um espaço mediador que permitiu reiterar e, progressivamente, modificar, o sistema simbólico da Idade Média, com sua organização qualitativa do espaço que reproduzia suas dimensões de ordem metafísica.

Não é por acaso que o próprio nome “Brasil”, teria tido o significado de ‘ilha afortunada’, fato que desvenda a conexão com a longa tradição de origem grego-romana – baseada em textos de Homero, Hesíodo e Plutarco, e reiterada durante a Idade Média por Isidoro de Sevilha–, das Ilhas Afortunadas e com a Ilha da célebre *Navigatio sancti Brendani*. Nessa mesma direção encontramos a identificação (aliás, uma das mais clássicas) dessas Ilhas Afortunada, nas Ilhas Canárias, como podemos averiguar na síntese proposta, em 1679, na obra *Excelencias y Antigüedades de las siete islas de Canaria* de Cristóbal Pérez del Cristo.<sup>3</sup> Nessa obra, como de fato tinha sido feito por uma longa tradição local, anterior, através de um longo elenco de textos tirados dos sábios do Mundo Clássico e dos Padres da Igreja, chega-se à identificação das Canárias com as míticas Ilhas Afortunadas, identificadas com a Arcádia Prometida do Novo Mundo, com os Campos Elísios, lugar de delícias e de bem-aventurança, com as Hespérides e com a Atlântida desaparecida da Antigüidade.

Colocadas além das Colunas de Hércules, isto é, além do mundo da (conhecido e reconhecido pela) antigüidade clássica, no momento em que se redesenha seu espaço geográfico e simbólico desagregado, as Canárias se ligam às suas origens míticas (e já lendárias e fabulosas) para representar, mais do que um “Fim do Mundo”, o emblema de um “Mundo Novo”.<sup>4</sup>

Antes do que apontar para a “descoberta” de um novo mundo, tratar-se-ia, de fato, do delinear-se de um novo processo cultural que caracteriza o nascimento da época moderna e que poderia se configurar como a verdadeira revolução<sup>5</sup> da “construção da Igualdade”. É este, de fato, o processo histórico-cultural mais significativo que se delineia na época do Humanismo e que se realizará plenamente na época da Renascença. O constituir-se desse processo cultural, enquanto resultado peculiar do percurso histórico ocidental, permite entrever como a constituição de uma Humanidade, antes de ser um dado, é o resultado da peculiaridade desse percurso histórico que, unicamente, permitiu sua “pensabilidade” em termos globais. Com efeito, através do encontro emblemático entre uma alteridade histórica (os antigos) e uma alteridade espacial (os selvagens), o século XVI representa o momento mais significativo de um percurso que, constituindo os homens na base de uma mesma estrutura subjetiva (só existe o Homem e cada característica, que nós hoje definiríamos de cultural, social, histórica etc., representa somente determinados aspectos dessa única entidade) e das mesmas representações, encaminha-se em direção à construção

da Igualdade. Esta última instaura uma inédita possibilidade de comparação horizontal, com seus conseqüentes efeitos de histori(ci)zação.<sup>6</sup>

E essa “nova humanidade” se constrói justamente no cruzamento de duas viagens-confrontações, peculiares da Renascença, que representam, juntos, o renascimento da civilização antiga e o nascimento da nova. Com Erasmo, de fato, a cultura da Renascença obriga o novo a se relacionar com o antigo, na determinação de limites, necessários e sistemáticos, da civilização. Dentro desses limites tornar-se-á plausível e possível a mudança imposta pela descoberta de uma diversidade que não pode mais configurar-se como totalmente explicável com as categorias antigas. Assistimos, dessa forma, a uma dupla objetivação relacional:<sup>7</sup> o homem da Renascença perceberá sua alteridade em relação à Antigüidade, enquanto moderno, e em relação aos selvagens, do atlântico e das Novas Índias, enquanto ‘civil’. Esse duplo cruzamento de alteridades se constituirá como a base da identidade cultural da ‘civilização moderna’. Dessa forma, a redescoberta e a investigação do mundo clássico (paralelamente à formulação de um determinado ideal e mito humano) prepara, condiciona e estrutura um caminho para a percepção e a conceituação de uma inesperada ‘nova humanidade’ apresentada pelas descobertas atlânticas e americanas. É por isso que as terras americanas poderão ser reconhecidas – nelas será uma parte consistente da nova cultura européia a reconhecer-se– como Novo Mundo.

Eis que, na época em que Fernando e Isabel (em 1479) resolveram levar em consideração as questões atlânticas, nesse espaço geográfico e simbólico inaugura-se um roteiro que voltará à cena muitas vezes no Novo Mundo: primeiro em outras ilhas, as Antilhas, depois no próprio continente americano. E esse roteiro<sup>8</sup> diz sobretudo respeito a uma alteridade diferente – e que, *in primis*, se constituirá enquanto tal, justamente por causa de sua *diferença*– da dos bascos, dos mouros, dos judeus, más também da dos camponeses: alteridades conhecidas, porque freqüentadas, no sólo ibérico.

A alteridade dos *guanches* dá início e funda, ao mesmo tempo e sobretudo, a função que os indígenas canários assumirão de uma olhar etnográfico precursor. E no que diz respeito a eles se iniciará, de fato, o verdadeiro roteiro –que se estabelecerá como modal– da aproximação, sucessiva, da(s) alteridade(s) americana(s). Isso, sem perder de vista a curiosa coincidência histórica e geográfica: isto é, o fato de que a própria pátria do Pe. Anchieta –que se tornará o tradutor, lingüística e culturalmente falando, por excelência da alteridade americana tupi– forneceu as primeiras representações, os mecanismos e as estruturas que servirão ao padre –e, com ele, ao ocidente– para constituir sua precursora perspectiva etnográfica.

Nesse roteiro encontramos em primeiro lugar –para os cronistas do fim do século xv (como para os cronistas do século sucessivo no Novo Mundo)– que a descrição de um povo diferente começa necessariamente pela “descrição” de sua religião. “Dos *canarios*, as crônicas contam ora que são idolatras ora que são monoteístas”. E se, dessa forma, “os critérios, as categorias e os clichês que, alguns decênios mais tarde, vão descrever os cultos dos índios da América ainda não estão fixados”,<sup>9</sup> o que se fixa, de fato, é a extensão –a objetivação– do conceito “religião”. Se, por um lado, a função (operativa) do conceito consiste em permitir a interpretação de fatos culturais “outros” – interpretando-os *sub specie religionis* e incluindo-os, dessa forma, numa função cultural que é aquela que a religião tem dentro da nossa cultura –, por outro lado, tanto essa interpretação quanto a objetivação da religião acabam operando de forma arbitrária e acrítica, impondo um

sentido a uma alteridade, de outra forma incompreensível, através do conceito de “religião” objetivado.<sup>10</sup>

Isso quando a idolatria dos *guanches*, assim como sucessivamente a dos índios americanos, não estaria apontando para a contraditória e ameaçadora situação “religiosa” e social, ligada à diversidade interna da Espanha (e, mais geral e tardiamente –na época das ‘guerras de religião’– da Europa). Realizava-se a constituição de uma série de valores (“religiosos”) comuns, através dos quais só poderá tornar-se possível a comparação.<sup>11</sup> Isto significa criar a possibilidade/necessidade de uma comunicação que, unicamente, permitirá, na situação americana, instaurar a possibilidade de uma autêntica conversão indígena por parte dos missionários.

Acosta, como Nóbrega, sabia, de fato, que falar de “igrejas”, “monastério” e “padres” a povos que não conheciam essas coisas poderia ser contraproducente e, portanto, –distanciando-se neste específico caso em relação a Nóbrega– dizia necessário adequar-se ao seu grado de compreensão. Ora, no rastro do olhar etnográfico primeiramente estabelecido em relação aos habitantes das Canárias, tanto o instrumento conceitual “religião” quanto o processo de personificação dos seres extra-humanos tornar-se-ão, nas Américas, o resultado de uma comunicação intercultural: missionários, antes, e etnólogos, depois, projetaram as categorias religiosas ocidentais nas outras culturas e, conseqüentemente, refundaram as hierarquias de sentido. Um sentido se impõe ao ‘outro’ para, de alguma maneira, poder ser compreendido pela cultura ocidental. O conceito de religião é o que permitiu esta imposição de sentido.

Esta imposição representa o resultado da revolução humanista-renascentista que revela, juntamente à prioridade do direito e da política, a prioridade dos conceitos históricos de civilidade e civilização antes que –e a fundamento de– aqueles antropológicos de cultura e aculturação.<sup>12</sup> Isso diferencia a conotação do ‘selvagem’ em relação à velha categoria de ‘barbárie’. No século XVI a *civitas*<sup>13</sup> apresenta, no seu interior, uma hierarquia de códigos ordenados que, juntamente com o de religião,<sup>14</sup> resumem a visão do mundo ocidental. Portanto, enquanto, por um lado, a “Humanidade” se oferece como a estrutura indispensável que une selvagens e civilizados, por outro, a “Civilização” se caracteriza por sua perspectiva distintiva. Trata-se da nova constituição de uma igualdade natural que permite implantar a diversidade cultural. No século XVI o “Selvagem” pode ser pensado como sujeito do direito natural (*ius gentium*), apesar de não poder ser pensado, ainda, como sujeito do direito civil (*ius civile*).<sup>15</sup>

Nessa imposição de sentido, decorrente do renascimento europeu, a prática quotidiana de aculturação fará com que o clichê ‘idolatria’, encontrado (‘construído’), como vimos, precursoramente entre os *guanches* canários, sofra”... a primeira transformação simbólica: seguramente um signo da distância da fé cristã, mas também indício de um crer ‘outro’ que confirma na prática e com a prática a pertinência dos indígenas ao comum gênero humano”.

Trata-se, portanto, de uma idolatria que se configura”como universalização do crer [que] é a primeira forma geral de pensamento selvagem produzida pela cultura cristã moderna”.<sup>16</sup>

Não podendo arriscar a viabilização da evangelização na prática quotidiana de aculturação, os jesuítas deviam necessariamente operar a primeira transformação simbólica da idolatria. Quando, nas práticas indígenas, essa era reconhecida, além e apesar de se

constituir como “culto das divindades falsas e mentirosas”, ela revelava-se, pelo menos, como indício de uma outra forma de crer que confirma, por consequência, a pertença dos indígenas ao comum gênero humano.

Eis que, em contraposição a esse “reconhecimento”, torna-se claramente desesperadora a lamentação do Pe. Manuel da Nóbrega a respeito dos Tupinambá brasileiros, feita em 1588:

Se tiveram rei, poderão se converter, ou se adorarão alguma cousa; mas como não sabem, que cousa é crêr, nem adorar, não podem entender a prégação do Evangelho, pois ella se funda em fazer crêr e adorar a um só Deus, e a este só servir; e como este gentio não adora a cousa alguma, nem crê em nada, tudo o que lhe dizeis se fica em nada.<sup>17</sup>

Aos olhos dos espanhóis do século xv, os nativos canários adquirem, as características que serão próprias dos índios americanos nas descrições (performativas) dos jesuítas dos séculos xvi e xvii. Essas características distinguem, prioritariamente, os *guanaches* das alteridades internas à península ibérica. Por este motivo não são –os *guanaches* antes, os índios depois– nem infiéis nem apóstatas: características que identificavam, na Europa, tanto os mouros, os turcos, os judeus, quanto os mouriscos e os conversos. Portanto, uns e outros adquiriam as características que os tornam filhos de Deus mergulhados, por causa de seu isolamento, nas trevas da ignorância. E sabe-se com quanta obstinação e força a evangelização jesuítica (com seus catecismos, sermões e ‘*reducciones*’, mas também com seu teatro, suas pinturas, artes plásticas e com seus colégios) sempre se propôs tirar os índios (brasileiros, por exemplo) dessas trevas demoníacas.

E isto porque, para uma cultura da Contra-reforma, havia sempre a possibilidade de detectar a presença forte do demônio que, através de maus espíritos, teria imposto ‘rituais bárbaros’ ao “triste e pobre gentio”. Consequentemente, a liturgia da Contra-reforma vem a encenar uma verdadeira luta entre rituais fortemente carregados de significados alegóricos (liberdade/escavidão, bem/mal, sujeito/objeto...). O resultado será o da construção de uma missão que, por um lado, reclama por si (e se imporá à própria ordem jesuítica como) a “conversão do gentio” (Anchieta) e, por outro, a sua “sujeição” (Nóbrega) entendida enquanto repressão implacável aos costumes intoleráveis dos indígenas e da concentração dos convertidos em aldeamentos organizados.

Frente a esse olhar etnográfico precursor destacavam-se, também, os traços arcaicos de vida material dos nativos canários. Povo que não conhecia nem arado, nem ferro, nem pão, os *guanaches* andavam quase nus, lavravam a terra com chifres de vaca e usavam pedaços de pedra como faca.<sup>18</sup> De forma análoga, aos olhos de Colombo, os indígenas das Grandes Antilhas se caracterizam por uma série de conotações defectivas: juntamente à representação de uma *tabula rasa* da cultura indígena, que atinge seu grau mais representativo na eventual falta de religião e de cultos idolátricos –característica bastante comum das primeiríssimas descrições das que impropriamente poderiam, portanto, serem definidas “culturas” americanas–, adquire uma relevante função a atenção para a falta de vestimentas, para o desconhecimento das armas e, até mesmo, para a capacidade de falar... Enfim, com este “necessitar de tudo”, destaca-se, para Colombo, uma pobreza que reclama e imporá, para com as culturas americanas, o mecanismo do sistema colonial. “A relação que Cristóforo Colombo pretende instaurar, e que agirá com recíproca vantagem das partes, concretiza-se, portanto, em uma troca de bens culturais de contra a bens naturais.

Os Ameríndios, cedendo os bens de que a Europa tem tanta necessidade, obterão em troca uma progressiva promoção cultural e a integração política”.<sup>19</sup>

Mas há um outro fato que torna o olhar etnográfico europeu, em relação a essa etnografia pré-moderna dos indígenas canários, precursor da visão do índio americano. E, mais uma vez, esse olhar é determinado pela experiência das alteridades internas à própria Europa. De fato, sobretudo no interior do espaço cultural ibérico e a partir da segunda metade do século xv –período ligado ao processo de moralização imposto pelo movimento contra-reformista pós-tridentino, com suas diretas implicações em relação à família e, principalmente, ao casamento monogâmico–, tanto a promiscuidade sexual quanto a poligamia, características dos muçulmanos, tornava tanto mais forte a impossibilidade de sua integração ao mundo católico, quanto mais fortemente marcava sua conotação de alteridade.

Assim, os costumes matrimônios *guanches* –por exemplo, o da noiva que, antes do casamento, era alimentada para que ficasse redonda; ou aquele segundo o qual, antes do casamento, ela dormia com o homem que desejava, para, só depois, casar com aquele a quem fora destinada; ou aquele pelo qual o marido esperava alguns meses para consumir o casamento, para saber se ela engravidara de seu amante (no qual caso a criança que nascia passava a pertencer à linhagem de seu verdadeiro pai)– ganharam uma atenção descritiva detalhada, mesmo que fossem vistos (e rejeitados) com horror justamente através da alteridade mediadora que os manifestava. Na perspectiva precursora dos indígenas canários, o mesmo acontecerá em relação aos costumes matrimônios dos indígenas americanos. Juntamente ao vazio religioso (e cultural)<sup>20</sup> que –paralelamente à idolatria, fruto da inevitável “perversão demoníaca”– se constitui a fundamento da abominável prática antropofágica e aos pervertidores profetas indígenas (os *Karaíbas*) será a pressuposta promiscuidade sexual dos índios a despertar, sobretudo entre os missionários, horror e atenção descritiva: e mais uma vez, a descrição era menos diretamente uma etnografia do que uma euro-fobia (uma fobia *da* nova identidade européia). Idolatria e antropofagia compartilhavam com as práticas sexuais indígenas um erro essencial de categoria (na lógica do ordenamento cristão) que desvenda, mais uma vez, o engano demoníaco: a acusação de onanismo e de sodomia –compartilhada pelos “primitivos” aquém e além do Atlântico– revela, de fato, um desvio sexual enquanto a sodomia comportava um amante de sexo impróprio e o onanismo um ato sexual “em vaso impróprio”.<sup>21</sup> O mesmo desvio lógico(-cultural) encontrar-se-ia, portanto, na base da uma “natureza pervertida” compartilhada por esses povos.

Mas essa natureza –em sua perversão– não podia correr o risco de paralisar a ação “civilizadora”, que se impunha à própria relação colonial juntamente com a “conversão” religiosa (a “redução” missionária). A este propósito, é interessante observar como as similaridades das descrições dos ‘selvagens’ canários e brasileiros manifesta a nova conotação que o termo selvagem adquire, de contra ao termo clássico ‘bárbaro’: esta nova conotação abre, permite e, talvez melhor, impõe a *possibilidade* (humanista civilizadora) de uma ‘recuperação’ desses indígenas para o mundo Ocidental (cristão).

Eis que, a “descrição” do pároco de Los Palacios –segundo a qual: “son en todas estas islas [as Canárias] hombres de buen esfuerzo e de grandes fuerzas e brandes braceros e hombres livianos e ligeros, e mas los de la Gran Canaria. Son en todas las islas hombres razonables, de buenos entendimientos e de agudo ingenio, por ser silvestres e pastores ellos e ellas; e son gente fiel e caritativa e de verdad e buenos cristianos”–<sup>22</sup> ecoa na “descrição”

dos dóceis tainos por parte de Colombo,<sup>23</sup> ou na *Carta* de Pero Vaz de Caminha,<sup>24</sup> para chegar, enfim, às instâncias iniciais e sucessivamente alternadas, de forma cada vez mais esporádica –em relação ao revesar-se dos sistemas de catequese, de sua concreta experiência missionária e de suas diferentes implicações políticas– que se encontram, por exemplo, nas cartas dos missionários jesuítas.

A descoberta dos ‘selvagens’ canários, antes, e americanos, depois, manifesta-se, portanto primeiramente, como a aproximação a uma realidade, a uma dimensão da cultura humana que, se por alguns aspectos é anterior à Verdade bíblica revelada, por outro lado se configura em oposição à –mas também como fundamento da– cultura humana no sentido ocidental. Por conseqüência, se através da imagem do selvagem assistimos a uma primeira forma de relativização<sup>25</sup> da cultura humana no sentido ocidental, por outro lado, tanto os indígenas canários quanto os ameríndios, são considerados, no melhor dos casos, como aquela gente “pura e ingênua”, “livre e inocente”, que vive em um ambiente edênico anterior à ‘queda’ e que *devem* ser recuperados à verdadeira e única Fé.

Ao mesmo tempo, este(s) paraíso(s) recuperado(s) pelos europeus alimentava(m) a idéia da proximidade dos índios às formas de vida animal. Assim, a “ferócia” –que devia justificar a violência da conquista e, de certa forma, a destruição daqueles povos– tornou-se uma característica compartilhada por essas alteridades atlântica e americana. No que diz respeito a esta última, por exemplo, Anchieta, em várias ocasiões, destaca –e este julgamento aparece ao longo de toda sua obra– que “...é esta gente tão indômita e bestial, que toda a sua felicidade a põem em matar e comer carne humana”.<sup>26</sup>

A conquista das Canárias tornou-se, assim, a antecipação do extermínio que os arawaks, *in primis*, experimentarão no território americano e que, comportara a radical transformação da paisagem dessas ilhas com a introdução de plantas e animais novos. A intensidade da curiosidade etnográfica constituiu-se paralelamente à rapidez do desaparecimento de seu objeto.

“Experiência atlântica anterior à colonização do Novo Mundo”,<sup>27</sup> as ilhas Canárias tornaram-se, portanto, antes das Índias Ocidentais, uma das estruturas paradigmáticas fundamental para a leitura/interpretação –através de uma herança cultural ocidental feita de uma experiência histórica concreta de inter-relação/comunicação com suas alteridades que, unicamente pôde permitir a tradução–<sup>28</sup> de uma alteridade, de outra forma demasiadamente longínqua e incompreensível (os *barbaroi* do mundo clássico).

Eis que, como de lá a alguns anos acontecerá com os Caribes das Antilhas, os *guanches* se tornaram uma das figuras privilegiadas dos ‘primitivos’ ou dos ‘selvagens’ da modernidade, isto é, vêm a representar umas das imagens que mais se prestaram ao jogo interpretativo da cultura européia, no choque cultural despertado por sua saída dos velhos horizontes culturais e que ecoará, sobretudo, com a ‘descoberta’ americana. É dessa forma que, o surgimento da imagem dessas alteridades, possibilita a análise de um processo de constituição da própria cultura ocidental, da chamada sociedade ‘moderna’, que se define em face ao outro que, muitas vezes, é tal enquanto serve à definição do próprio Ocidente. Autodefinição que representa o esforço histórico marcante de toda a nossa cultura.

E se já os ‘bárbaros’, na Antigüidade e na Idade Média, serviram a constituir modelos pedagógicos funcionais à colocação da identidade do Ocidente, entre os séculos xv e xvi –na forma inédita de uma “comparação de humanidades” (culturas), clássicas e

‘selvagens’, que permitia a constituição de uma escala hierárquica da humanidade, criando a humanidade como um sistema de comparações– a cultura ocidental se abriu à modernidade ‘constituindo’, sempre e todavia, em função do ‘si mesmo cultural’, aquelas povoações, atlânticas e americanas, que considerou fora do próprio horizonte cultural.

Trata-se de uma operação cultural que é realizada através de uma atribuição de sentido produzida na medida em que o simbólico (ausência de humanidade ou subjugação à animalidade, presença do demônio, etc.) se articula com os signos (rituais ‘bárbaros’, antropofagia, poligamia, idolatria etc.). E paralelamente essa produção de sentido reclama a constituição de uma relação civilizadora que se configura, de fato, enquanto redução/expurgação de uma proliferação de deformações diabólicas que ocupa e oculta um verdadeiro vazio de conhecimentos (cristãos) do qual, o plano de ação missionária, imporá o preenchimento –uma paralela forma de ocupação do território– através de sua ação doutrinária/catequética.

a preeminência do compromisso catequético e mais geralmente pedagógico na obra dos missionários teve sua origem justamente na convicção de que na cultura dos “rudes” existissem conteúdos a ser eliminados –deformações pagãs e superstições diabólicas– e vazios de conhecimentos cristãos a serem preenchidos.<sup>29</sup>

E se o processo de “indigenização do Catolicismo” que se produziu no Brasil e nas Américas –efetivada pela habilidade do jesuíta em saber usar a seu favor a autoridade dos caciques–<sup>30</sup> buscava a possibilidade de entrever equivalências e, portanto, possibilidades de traduções entre as duas realidades culturais,<sup>31</sup> a apropriação, por parte dos missionários, de repertórios culturais tupi-guarani, no Brasil, tornava-se de grande importância para a eficácia da evangelização.

É dessa forma que, posto

o europeu diante do grave dilema entre reconhecer o outro –inventariar as diferenças que o separavam do homem cristão ocidental– e afirmar o ego, isto é, hierarquizar as diferenças, rejeitando o desconhecido por meio da animalização e da demonização [...]; a ‘descoberta’ do Novo Mundo foi na realidade um processo de natureza dupla, pois o desvelamento de alteridade ameríndia parece ter implicado a (re)construção da identidade cristã ocidental.<sup>32</sup>

A alteridade dos habitantes das Canárias e o olhar etnográfico por eles despertado contribuíram para o aprendizado e a transformação de uma alteridade destinada a dar uma importante contribuição à construção do Brasil e, com esta, à reconstrução –já iniciada pela ‘revolução’ humanista-renascentista– da cultura ocidental.



## NOTAS

- <sup>1</sup> No sentido que definimos acima, isto é, que permita reforçar criticamente nossa memória histórica ocidental.
- <sup>2</sup> Reduzir, como nos ensinou sobretudo o instituto jesuítico das “reducciones”, configura-se como a recriação de um território, geográfico más sobretudo cultural, que se opõe à espacialidade nômade indígena, por exemplo, para reconstruir um sistema administrativo (cultural) que reproduz a cultura (européia) – e, com ela, todos seus institutos – que ‘reduz’ e ‘fixa’ o outro (nômade em sua movimentação espacial más, sobretudo, inalcançável em sua diferença cultural) neste território e permite, assim, sua interpretação (‘adomesticada’).
- <sup>3</sup> DEL CRISTO, Cristóbal Pérez. *Excelencias y Antigüedades de las siete islas de Canaria*. Fac-similar do ano 1679. Tenerife, Litografía A. Romero, 1996.
- <sup>4</sup> O arquipélago das Canárias escapou praticamente até o século XV ao jugo ocidental. O francês Jean de Béthencourt conquistou só as quatro ilhas de Lanzarote, Fuerteventura, La Gomera e El Hierro por volta de 1400. Béthencourt vendeu-as a dom Juan Alonso, conde de Niebla, que, por sua vez, trocou-as por terras com Fernan Peraza, cavaleiro de Sevilha. O fidalgo falha na conquista das outras três, a Grande Canária, Tenerife e La Palma. A dinastia dos Peraza exerceu seu poder sobre as Canárias até que Fernando e Isabel, em 1479, resolvem tomar as rédeas das questões atlânticas e enviam Pedro de Vera para conquistar as três outras ilhas, mais férteis, mas também mais difíceis de serem dominadas. A conquista da Grande Canária, terminada em 1483, surgiu certamente como um acontecimento político da maior importância, a julgarmos pelo lugar que os historiadores do período lhe dão no conjunto de suas crônicas. (Veja-se a esse respeito, por exemplo, entre outras, a obra, infelizmente perdida, de Alonso de Palencia, *Costumbres y Falsas Religiones de los Canarios*).
- <sup>5</sup> Uma *inventio*, no sentido latino do termo, que aponta quase para uma efetiva “descoberta lógica”.
- <sup>6</sup> GASBARRO, Nicola. 1492: “... *apparve la terra*”. Escolha de textos e introdução de Nicola Gasbarro. Varese, Giuffrè, 1992.
- <sup>7</sup> *Ídem. Ibídem.* p. 29.
- <sup>8</sup> Antes da resistência encarniçada dos indígenas que, antes de mais nada, o pavor provocado pelos cavalos dos castelhanos acaba vencendo.
- <sup>9</sup> BERNAND, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência européia (1492-1550)*. Ed. orig.: Paris, Fayard, 1991. Trad. port.: São Paulo, Edusp, 1997, p. 128.
- <sup>10</sup> Cf.: SABBATUCCI, Dario. *La Storia delle Religioni*. Roma, Il Bagatto, 1985. p. 8 e pp. 95-98.
- <sup>11</sup> ACOSTA, José de. *Histoire naturelle et morale des indes tant orientales qu’occidentales. Traduite en français par Robert Regnault*, Paris 1598.
- <sup>12</sup> Do ponto de vista histórico, de fato, o conceito antropológico de cultura pôde nascer somente depois de ter-se desenvolvidos os do direito e da civilização. Cfr.: LANTERNARI, Vittorio. *L’acculturation: problemi e teoria*. In: *Antropologia e Imperialismo*. Turim, Einaudi, 1974.
- <sup>13</sup> Cfr.: ELIAS, Norbert. *Über den Prozess der Zivilisation*. Basileia, Haus zum Falken, 1939. Vol. 1. DUBY, Georges e ARIÈS Philippe (org.). *Histoire de la vie privée. - III. De la Renaissance aux Lumières*. Paris, Seuil, 1986.
- <sup>14</sup> ERASMO DE ROTTERDAM. *Convivium religiosum (1522)*. In: *Oeuvres choisies*. J. Chomarat (org.). Paris, Gallimard, 1991.

- <sup>15</sup> Cfr.: VITORIA, Fracisco de. *Relectio “De indis”* (1539), L. Pereña e J. M. Pérez Prendes. Madrid 1967. LANDUCCI, Sergio. *I filosofi e i selvaggi - 1580-1780*. Roma/Bari, Laterza, 1972. PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge University Press, 1982. MAZZOLENI, Gilberto. *Il pianeta culturale: per una antropologia storicamente fondata*. Roma, Bulzoni, 1986. GASBARRO, Nicola. 1492: “... apparve la terra”. *Op. cit.*
- <sup>16</sup> GASBARRO, Nicola. Il linguaggio dell’idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva. In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Roma, vol. 62, n.s. XX, nº 1/2, pp. 189-221, 1996. p. 205.
- <sup>17</sup> NÓBREGA, Pe. Manuel da. *Diálogo do Pe. Nóbrega sobre a conversão do gentio* (1559). In: Manuel da Nóbrega, *Cartas do Brasil*, Belo Horizonte/Itatiaia; São Paulo/EDUSP, 1988. p. 229.
- <sup>18</sup> BERNÁLDEZ, Andrés. *Memorias del Reinado de los Reyes Católicos*. [final do século XV]. Edit. por Manuel Gómez Moreno e Juan de Mata Carriazo. Madri, Real Academia de la Historia, 1962. Cap. XIV, p. 138.
- <sup>19</sup> MAZZOLENI, Gilberto. *Il Pianeta Culturale: per un’antropologia storicamente fondata*. Roma, Bulzoni, 1986. p. 73.
- <sup>20</sup> O “papel branco” de Nóbrega sobre o qual “no ay más que escribir a plazer”. NÓBREGA, S.I., Pe. Manuel da. “Carta de 10 de agosto de 1549”. In LEITE, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, 3 voll., vol. I, p. 142.
- <sup>21</sup> GERSON, J. de. *Opera omnia*. 5 voll., Antwerp 1706. Vol. III, p. 95. Veja-se, a respeito dessa problemática, PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge 1982. Trad. It.: Einaudi, Turim, 1989. pp. 214-226.
- <sup>22</sup> BERNÁLDEZ, Andrés. *Memorias del Reinado de los Reyes Católicos*. *Op. cit.*, cap. LXIV, p. 139.
- <sup>23</sup> Que se reconhecerá, e com ele todo o Ocidente, na investidura e na função de protegê-los dos bárbaros e desumanos caribe. Estes últimos (conhecidos sucessivamente pelos europeus como *canibais*) manifestarão as características prototípicas da barbárie, irrecuperável, contraposta à humanidade dos tainos, recuperável para a cultura (suscetível de civilização).
- <sup>24</sup> Que adere de forma clara ao mito do “bom selvagem” que, dócil e simples, de tudo necessita, mas principalmente daqueles bens culturais (sobretudo de uma “creemça”: mais uma vez a importância de um código comum, a religião!) que o Europeu se sente no dever de impor. A própria bondade e simplicidade dos indígenas brasileiros permitiria, assim, de completar sua felicidade terrena através de sua, necessária, salvação, religiosa.
- <sup>25</sup> Que, depois da “descoberta” americana, chegará a sua primeira e mais representativa síntese da cultura europeia do século XVI nos *Ensaio*s de Michel de Montaigne.
- <sup>26</sup> Do Ir. José de Anchieta aos Irmãos enfermos de Coimbra (São Vicente, 20 de março de 1555)” LEITE, Serafim, SJ. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, vol. II, doc. n. 23, p. 120.
- <sup>27</sup> BERNAND, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo*. *Op. cit.*, p. 133.
- <sup>28</sup> Que, etimologicamente, representa sempre um “trazer para si”, para própria cultura/linguagem.
- <sup>29</sup> PROSPERI, Adriano. *Tribunali della Coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*. Turim, Einaudi, 1996. p. 610.
- <sup>30</sup> LACOUTURE, Jean. *Jésuites: les conquérants*. París, Seuil, 1991.

<sup>31</sup> VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

<sup>32</sup> *Ídem, Ibídem*. p. 23.