

PLANTAS DE CIVILIZAÇÃO E EQUIVALÊNCIA SIMBÓLICA

Rubens Leonardo Panegassi

Mestrando em História – FFLCH - Universidade de São Paulo.

Resumo

A partir da observação dos contatos interculturais ocorridos na América portuguesa, o artigo propõe o estudo do tema da alimentação na perspectiva da antropologia histórica. Ao tomar o conteúdo simbólico dos alimentos, pretende-se observar, na dinâmica das relações do encontro, a reelaboração desses conteúdos, considerando especificamente os gêneros que desempenham papel basilar no interior dos grupos culturais em relação, nos primeiros tempos da colonização.

Palavras-chave

Alimentação – Contato – América portuguesa

Abstract

Looking at intercultural contacts in colonial Portuguese-America, this article proposes the study of food from a historical-anthropological perspective. Considering the symbolic content of food, the aim is to observe, in the relational dynamics of the encounter, how these contents were re-signified. The study focuses on the early period of colonization, taking into account those foods that played a fundamental role in the interaction between cultural groups.

Key-words

Food – Contact – Portuguese-America

1 - Introdução

O objetivo deste artigo é pensar a alimentação na América portuguesa a partir da perspectiva cultural. É certo que os hábitos alimentares no Brasil Colonial foram analisados sob diversos aspectos por vasta bibliografia no interior das ciências sociais¹. Ao abordar questões referentes à dieta cotidiana, à constituição de preferências e tabus alimentares, à fome, à obtenção de alimentos e sua distribuição e ao relacionamento do homem com seu meio, um considerável repertório bibliográfico se compôs como subsídio fundamental para o estudo do tema da alimentação. Contudo, longe de esgotar-se, a apreciação da temática no processo de colonização da América é um ponto que ainda pode despertar muito interesse, principalmente quando se leva em consideração a multiplicidade de abordagens possíveis².

Deste modo, é meritório esclarecer que as considerações referentes à alimentação serão tecidas tomando esta enquanto produto cultural. Ou seja, na qualidade de fenômeno identitário construído *em relação ao outro*. Tendo em vista que as conotações simbólicas que enaltecem ou depreciam as características dos alimentos são coerentes unicamente no conjunto das práticas de determinada coletividade, são nas situações de contato que os significados construídos no interior dos grupos entram em conflito com outras modalidades de fazer e representar.

Usualmente, as situações de contato entre grupos de culturas diferentes são compreendidas em termos das mudanças dos modelos culturais iniciais através, sobretudo, da noção de aculturação³. Contudo, a intenção aqui é refletir sobre um processo que parece estar aquém do fenômeno da aculturação, situado no gradiente delinear do intercâmbio entre formas culturais diversas. Este delineamento é consequência dos processos de compatibilização simbólica inerentes às relações interculturais.

O percurso para a percepção desta dinâmica relacional foi, primeiramente, tratar da aproximação entre história e antropologia no intuito de refletir sobre a possibilidade de

realizar uma abordagem do tema da alimentação à luz da antropologia histórica, tendo em vista a proposta metodológica do historiador das religiões Nicola Gasbarro. O problema resultante desta reflexão metodológica permitiu a distinção de processos de compatibilização do caráter simbólico dos alimentos de base das culturas em questão, decorrentes do contato entre os missionários e as populações autóctones da América portuguesa.

2 - História e antropologia: convergências notórias

Nas últimas décadas, a presença de temas usualmente abordados pela antropologia, tal como religião e cultura, ganharam relevância no interior dos estudos históricos⁴. A aproximação, ou, o que talvez não cause espanto, a reaproximação⁵ entre as disciplinas, já foi observada por historiadores em textos de caráter metodológico, como, a título de exemplo, os de Jacques Le Goff, Michel Vovelle e André Burguière⁶. Com isso, ainda que imbuídos de certa volatilidade dentro da própria literatura antropológica, os conceitos de cultura ou religião⁷ passaram a ter considerável importância na historiografia. Evidentemente, questões relacionadas à igreja, à religião ou à cultura, nunca estiveram de todo ausentes dos domínios da história. Contudo, o debruçar-se dos historiadores sobre os aspectos simbólicos que incorrem destes conceitos, bem como a progressiva incorporação do instrumental para operá-los, é, em certa medida, legado desta reconciliação interdisciplinar.

No entanto, toda aquisição tem seu preço. Ou seja, fazer história acionando instrumentos e conceituações comuns a outras disciplinas, implica a absorção de, ao menos, alguns de seus paradoxos e dilemas. É o caso do conceito de religião, que, embora seja possível compreendê-lo como fundador da antropologia⁸, atualmente situa-se incorporado, enquanto categoria conceitual operatória, em meio a um indistinto universalismo que sua compreensão torna-se difusa.

Recuperar a inteligibilidade de tal conceito requer, no entanto, minuciosa investigação; seja para o historiador interessado em operá-lo, seja para o antropólogo, a sugestão de distingui-lo em sua especificidade e entendê-lo não mais como uma auto-

evidência empírica, mas sim, como resultante de um acúmulo de percepções localizadas em um dado horizonte histórico, exige enorme esforço, no sentido de distanciar-se do conceito. Neste aspecto, a aceitação pela antropologia do “valor heurístico da história”⁹, revela-se, como método investigativo, se não imprescindível, ao menos sugestivo. Todavia, para o historiador, significa a cautela necessária ao exercício de seu ofício.

Para que o conceito de religião seja convenientemente elucidado, é fundamental resgatá-lo deste seu atual universalismo, que esvazia sua substancialidade e sua utilidade analítica enquanto instrumento teórico. Assim, é necessário distinguir o percurso no qual se constituiu essa universalidade, ou seja, localizar o problema em termos históricos.

3 - Engendrar o específico e diluir o universal

Fernand Braudel nos ensina que, no ocidente, o cristianismo foi o componente de maior importância para a concretização de uma certa unidade europeia. Segundo o autor, esta uniformidade religiosa deve-se a sua ampla difusão no Império Romano, aonde veio a ser a religião oficial no ano 313, após a promulgação do edito de Constantino. A partir de então, com a intensificação do trabalho de conversão, evangelização e expansão da fé entre os povos que ainda não haviam entrado em relação ou incorporado as virtudes do cristianismo¹⁰, este se multiplicou definitivamente pelo continente europeu.

Por sua vez, o medievalista Hilário Franco Júnior também discutiu a propagação do cristianismo na Europa. Empenhado na realização de uma história da mitologia medieval, percebeu que a estrutura mítica comum existente tanto no cristianismo medieval, quanto nos paganismos europeus do período, permitiu a transformação de diversas cerimônias e festas pagãs em eventos cristãos¹¹.

Atento também à característica expansiva do cristianismo, e adentrando de modo incisivo em sua história, Nicola Gasbarro detecta o potencial universalista da mensagem cristã nos *Atos dos Apóstolos*¹², que se manifesta, acima de tudo, na propagação da comunidade cristã, realizada através das atividades missionárias e do trabalho de conversão

dos pagãos. Para Gasbarro, a disseminação do cristianismo firmou-se por sua capacidade de inclusão social e compreensão simbólica da diversidade.

Ainda que a preocupação dos autores acima referidos esteja voltada para a difusão da fé cristã e, com isso, tangenciam a questão de sua universalidade, cada um deles se debruça sobre um tipo de problema, que, diferentes entre si, exigem distintas metodologias de abordagem: Fernand Braudel procura compreender como a Europa de seu tempo (o livro foi publicado pela primeira vez em 1963), politicamente dividida, constituiu-se com bases em uma unidade religiosa; no caso de Hilário Franco Júnior, seu problema, mais específico que o de Braudel, é compreender a uniformização da religião cristã no continente europeu na perspectiva de uma estrutura mítica que possibilita empréstimos rituais, associações simbólicas e reinterpretações da mensagem crística pelo paganismo europeu; quanto a Nicola Gasbarro, seu problema é compreender o modo como a expansão da religião cristã construiu a noção de religião como empiria auto-evidente.

Convém aqui focalizar, mais uma vez, o controverso assunto enunciado ao início do texto: a indistinção em que o conceito de religião se encontra à medida que sua significação é tomada como intrínseca a um fenômeno empírico. Este assunto converge para a problemática de Gasbarro, cujo propósito se concentra no esclarecimento do processo histórico no qual o cristianismo incorporou o senso de religião universal; sentido que foi também incorporado de modo acrítico pelas ciências dedicadas ao estudo da questão¹³.

A proposta metodológica do autor¹⁴ é historicizar o conceito de religião a partir do distanciamento crítico em relação à atividade missionária; sugestão tomada como modelo até aqui, pois, é meritório sublinhar, o que há de residual na exposição sumária dos três autores dedicados à difusão da fé cristã realizada acima, é o fato de o cristianismo ter se expandido historicamente em relação ao paganismo.

Deste modo, investindo contra todo tipo de manifestação cosmogônica, a religião cristã auto-afirmou-se no ocidente como a verdadeira religião e, no decurso da asseguaração de sua própria existência, o cristianismo compôs sua auto-significação em relação à recusa de outras *religiões*, que seriam, evidentemente, falsas. Todavia, esta noção de *religião* foi gestada

no interior do cristianismo, o que a caracteriza, portanto, como produto histórico; a constatação de que o termo inexistente no léxico grego, latim, ou mesmo no de outras civilizações, tanto as “primitivas” quanto as mais antigas¹⁵, revela o quanto este conceito é exclusivamente cristão. Assim, construindo-se a si mesmo, o cristianismo produz as outras *religiões*, numa relação que se dá, unicamente, no contato entre diferentes civilizações. E é neste horizonte, o do contato, que se configura o local privilegiado para o exame da constituição do universalismo cristão.

Salientar o horizonte do contato entre diferentes civilizações significa pôr em evidência a dimensão relacional desta situação, pois é na circunstância do convívio que se operam as inter-relações, no sentido de suas implicações práticas; é nela que se realça, com maior nitidez, os modos de agir, resultantes de convenções sociais. Vale observar que, algumas destas convenções, quando imperativas, impõem-se como poderosa resistência para assimilação de hábitos exóticos e que, portanto, quanto mais maleável for a ação que se pretende impor como normatizadora, mais positivos são seus resultados.

Ao levar em consideração os contatos intercivilizacionais que inauguram a Época Moderna, fica evidente, em seu projeto evangelizador¹⁶, a pretensão das missões de se estabelecerem como recurso intermediário para construção de uma nova humanidade, a qual, uma vez baseada na descoberta de Deus, implicaria na assimilação das normas de conduta regidas pela moral cristã. Eis o motivo da inquietação dos missionários diante da contínua retomada, por parte dos autóctones americanos, de seus antigos costumes, tais como o canibalismo e suas guerras de vingança, suas bebedeiras, a poliginia, a nudez¹⁷, entre outros.

É, portanto, ao nível da prática que o cristianismo buscou disseminar sua “mensagem”, pois são nos rituais da vida social que emergem as possibilidades de conciliações simbólicas das disparidades culturais. Ainda que relativa¹⁸, foi esta plasticidade compatibilizadora do cristianismo quem permitiu sua universalização. A esta plasticidade, Nicola Gasbarro chama de “ortoprática”. Para o autor, o cristianismo “não é uma religião universal, mas uma religião que tem acionado processos ‘ortopráticos’ de universalização”¹⁹.

O potencial generalizador “ortoprático” do cristianismo é intrínseco a sua trajetória histórica. Como foi apresentado acima, em sua gênese a religião cristã auto-afirmou-se em relação à diversidade cosmogônica da antiguidade pagã; neste processo, a cristandade desenvolveu sua capacidade de inclusão social e de compreensão simbólica, pois foram as exigências práticas de compatibilidade que estimularam estes ajustes, seja pela opressão simbólica, seja por sua equiparação. Neste sentido, “quanto maior for a experiência histórica do confronto com as diferenças e da valorização destas num sistema geral de compatibilidade, mais eficazes serão os instrumentos teóricos e operacionais de inclusão das diferenças numa perspectiva unitária”²⁰.

4 - No âmbito do contato, a compatibilização das diferenças

Até aqui, a elaboração deste artigo realizou-se no sentido de compreender, no plano teórico, o modo como a religião cristã constituiu-se enquanto religião universal e condicionou a significação do conceito de religião como auto-evidência empírica. A elaboração do texto procurou trazer à luz a proposição metodológica de Nicola Gasbarro, na qual ele expõe a necessidade de reconstituir historicamente o universalismo da religião cristã, desvendando seus processos ortopráticos de compatibilização de sentidos.

Em termos empíricos, é no horizonte do contato intercivilizacional que se configura o local privilegiado para examinar a plasticidade compatibilizadora do cristianismo, sobretudo na medida em os contatos interculturais que deram início à Época Moderna se caracterizam pela relação entre diferenças imensuráveis permeadas às diversas esferas rituais da vida cotidiana.

Perceber o quanto a organização da vida do europeu ibérico do século XVI era imbuída de religiosidade, é fundamental para se ter idéia do modo como o contato foi percebido à época. Não é difícil encontrar referências à religiosidade intrínseca às sociedades dos primeiros anos da Época Moderna²¹. O homem do século XVI estava imerso, em muitos aspectos, de uma percepção de mundo bastante religiosa, ordenadora mesmo de algumas de

suas realizações, tal como fica evidente em determinadas passagens dos relatos da descoberta da América efetuados por Cristóvão Colombo e destinados aos *Cristianísimos*²² Rei e Rainha das Espanhas. No primeiro deles, Colombo chega a mencionar o objetivo de sua missão, que é encontrar os povos e príncipes indianos para conduzi-los à fé cristã²³; mesmo a famosa carta de Pero Vaz de Caminha ao Rei de Portugal, escrita a partir do achamento da Ilha de Vera Cruz menciona, também, a facilidade com que se há de propagar nas novas terras a santa fé²⁴. Vale mencionar ainda, como indício desta religiosidade, inúmeros procedimentos que provavelmente eram adotados de modo convencional em situações de perigo no interior das embarcações transoceânicas nos meados do século XVI; tais como confissões, pedidos de perdão coletivos, prostrações e ladainhas²⁵.

O cristianismo tinha, portanto, papel altamente significativo na intermediação das relações humanas nos princípios da Época Moderna com o mundo empírico e tangível. Disto resulta, algumas vezes, uma elucidação negativa ao mundo que se faria presente sempre que não fossem perceptíveis uma correlação imediata aos seus valores e instituições²⁶. Esta atribuição se estende inevitavelmente à religião. O capuchinho Claude d'Abbeville, em contato com os tupinambás do Maranhão reconhece que, embora estes sejam rebeldes ao serviço de Deus, há entre o gentio algum conhecimento de um deus verdadeiro²⁷. Neste sentido, a religião cristã seria o instrumento mediatário por excelência para construir a representação da alteridade, sobretudo de sua cultura, esta, se considerada como resultante das relações de diferentes grupos sociais entre si.

Marcadamente tributária de uma visão de mundo intensamente permeada por esta particular religiosidade do período, a caracterização dos autóctones americanos como bárbaros, grotescos, degradados, traidores, viciados, bestiais, entre outras denominações, não deixou de influenciar, também, a relação do estrangeiro cristão com a natureza americana; as representações mentais adventícias do meio natural oscilaram entre a edenização e a demonização²⁸. Foi, portanto, na dinâmica inerente a este embate intercivilizacional que se estabeleceram comparações e intercorrespondências para a construção das diferenças, tanto na esfera empírica e tangível quanto na esfera representacional.

Considerar a religiosidade presente na vida cotidiana do início da Época Moderna implica perceber também seu aspecto de civilidade²⁹, principalmente quando se leva em consideração o caráter ordenador que a moral cristã exerceu na regência das condutas da vida diária no contexto. O próprio título do texto de Nicola Gasbarro³⁰ sugere a correlação entre cristandade e civilização e, portanto, na medida em que é permitido compreender a noção de civilização nos termos de Norbert Elias³¹, como vinculada à contínua tendência de assimilação de comportamentos que os integra e ajusta aos princípios normativos característicos da autoconsciência que a sociedade ocidental tem de si, é possível também entendê-la como presente na esfera material, nos níveis de vida e seus desdobramentos, tais como as maneiras coletivas de proceder e sua visão de mundo.

Com efeito, se a civilização pode ser compreendida como unidade expansiva e assimiladora, também é verdade, por outro lado, que ela está imersa na dimensão da vida material. Tal como Fernand Braudel nos ensina, a alimentação humana entre o século XV e o século XVIII foi predominantemente vegetal, e os repertórios alimentares dominantes resultaram de um processo de seleção inscrito na longa duração. A consequência destas opções foi a especialização do cultivo das plantas que viriam a ser os alimentos dominantes; as plantas de civilização, responsáveis, por um lado, pela organização da vida material e por outro, da vida psíquica dos grupos sociais³². Nesta perspectiva, três foram as plantas de civilização: o trigo, característico do ocidente; o arroz, que predomina no oriente; e o milho, que prevalece no continente americano. É evidente que conceber unicamente os vegetais dominantes como plantas de civilização exclui inúmeros outros grupos sociais cujos regimes alimentares se assentam em vegetais minoritários.

Contudo, o que vale reter aqui, é a sugestão de que o alimento de base de um grupo tem importância estruturadora em seu modo de vida³³. Sobretudo quando é levada a efeito a idéia de que a situação privilegiada para a observação do contato intercivilizações é a ação missionária com sua ortoprática universalizadora que se dá, vale dizer, na esfera da prática que pertence, por sua vez, e esta esfera mais geral, que é o modo de vida.

* * *

Na América portuguesa, o embate intercivilizacional envolveu diversas dimensões da vida cotidiana dos grupos partícipes dos contatos, primeiramente, ao longo da costa americana e, posteriormente, nos sertões; o legado dos registros a que o historiador contemporâneo tem acesso é resultante destes encontros. São registros imersos no ambiente cultural da conquista e da conversão e, portanto, estão impregnados dos filtros culturais característicos deste contexto histórico. Como foi observada acima, a conversão dava-se, sobretudo, na esfera da prática. A ortoprática cristã foi o instrumento facilitador da catequização, ainda que performática.

A crônica do capuchinho francês Claude d'Abbeville, escrita na primeira metade do século XVII, é exemplar para a percepção do caráter performático da conversão;

Quanto aos índios, não faltavam a seus deveres de instrução. Todos os dias, pela manhã e à noite, reuniam-se em certo lugar onde continuávamos o ensino da doutrina cristã que lhes tínhamos esplanado de um modo geral. Ensinávamos-lhes, em sua própria língua, a oração dominical, a saudação Angélica, o símbolo dos apóstolos, os dez mandamentos de Deus, os cinco da Igreja e os sete sacramentos, cujo conhecimento é necessário às pessoas adultas para que se incorporem ao corpo místico da Igreja Católica, Apostólica e Romana. Fazíamos, por isso, repetirem muitas vezes tais orações, a fim de que fixassem em sua memória³⁴

Ao que tudo indica, para o capuchinho, a memorização, estimulada pelos missionários no decorrer dos, no máximo, quatro meses em que ficara no Maranhão, de alguns preceitos da doutrina cristã era o suficiente para que os autóctones fossem batizados e considerados cristãos. Abbeville acreditava que Deus tinha entre estes índios, almas predestinadas a seu culto³⁵, pois para o missionário,

Não havia ainda essa terra produzido trigo e vinha; era um lugar onde nunca houvera nem vinho nem pão; mas ei-la agora bem mudada. Essa terra tornou-se uma nova Belém (o que significa casa do pão) e o pão dos anjos aí se encontra. O trigo dos eleitos aí nasceu antes que houvesse um só grão desse cereal; e aí também se acha o vinho das virgens, no corpo e no sangue de Nosso Senhor no Santo Sacramento do Altar.

Creio ser uma benção caída sobre esse mundo novo, no fim do mundo, para a nutrição desses pobres selvagens que até então morriam de fome. Feliz presságio, em verdade, da abundância de pão e vinho que aí haverá um dia, juntamente com as demais riquezas temporais já existentes.³⁶

Ao caráter performático da conversão adiciona-se a pretensão civilizadora. No excerto acima transcrito esta pretensão missionária é perceptível em duas dimensões; primeiramente na perspectiva das conotações simbólicas dos alimentos referenciais do ocidente cristão – o trigo e o vinho. A presença missionária tem, de acordo com o cronista, um caráter transformador, e dá nova feição a um local que, antes dela, não produzia nem trigo nem vinha; alimentos elaborados a partir da transformação da natureza. Neste sentido, era a terra inculta e selvagem, a ser convertida pelo trabalho e pelo cultivo.

Seria difícil, aqui, pormenorizar o paralelismo existente entre a expansão da fé cristã e a constituição do trigo como alimento de base no ocidente. Contudo, para elucidar o caráter civilizador da crônica do capuchinho, vale retomar o fato de que, a partir do século IV, o cristianismo afirmou-se como a religião oficial do Império Romano e pode afirmar suas particularidades, típicas das culturas oriundas do mediterrâneo como valor preponderante. Com efeito, tanto romanos quanto gregos jamais demonstraram inclinação pela natureza inculta, esta era compreendida como antítese de *civilità*, noção que se articulava a *città*, e ambas sugeriam uma ordem artificial suscitada pelo homem no intuito de apartar-se da natureza. Neste âmbito, a agricultura e a arboricultura constituíram-se como eixo não apenas econômico, mas também cultural na antiguidade onde grãos, uvas e olivas constituíram-se como a base de uma tríade de valores que foram adotados como símbolo da sua própria identidade e reelaborados no interior do cristianismo com o pão, o vinho e o óleo³⁷, este último, indispensável aos sacramentos³⁸.

Em segundo, na perspectiva da crescente riqueza espiritual a ser cultivada de modo prudente na terra, a juntar-se, ulteriormente, às riquezas temporais preexistentes na edênica natureza. Ou seja, na medida em que o trabalho do missionário pretende enriquecer a terra em sua dimensão espiritual, é porque existe uma espiritualidade autóctone convertível, um cristianismo potencial que convive ao lado da profusão de possibilidades mundanas. A projeção realizada pelo missionário, no novo mundo, desta oposição entre o espiritual e o temporal é a abertura necessária para a conversão do gentio, pois implica uma humanização

objetiva do autóctone ao atribuir-lhe, a princípio, um espírito em oposição ao corpo. A inserção do autóctone nesta oposição entre o alto e o baixo é significativa, visto que hierarquiza seu papel em relação à esfera religiosa, a qual, situada no “alto”, é vedada ao conhecimento humano³⁹. Isto pode ser compreendido, no contexto do contato e da catequização, como uma tentativa de instrumentalizar a manutenção da hierarquia social da civilização cristã no Novo Mundo.

Tanto a dimensão performática da evangelização, quanto sua dimensão civilizadora, são produtos do contato intercultural e, portanto, resultantes de uma incessante busca, por parte dos missionários, de dar novos significados ao seu sistema de referências. A crônica de Claude d’Abbeville, muito mais que evidenciar alguma oposição concreta e visível do contato intercultural, projeta, apoiada num léxico de significados simbólicos e coerentes, a importância de seus próprios referenciais no interior de uma dinâmica cultural por si mesma fluida e porosa. A construção das oposições é a necessidade de reiterar nexos identitários para não diluir a consciência cristã em meio da “barbárie” e da “selvageria”, pois estas sim, evidentemente, deveriam sucumbir ao cristianismo. Neste sentido, foi essencial para a religião cristã, o desenvolvimento de instrumentos de catequização que, em última instância, abrissem mão dos elementos consagrados no interior do cristianismo.

A esse respeito, é significativo o excerto extraído do catecismo do capuchinho Bernard de Nantes, que esteve no sertão nordestino no decorrer da segunda metade do século XVII:

P. Qual he o mayor, & o mais excellete dos Sacramentos?

R. He o Sacramento da Cõmunhão.

P. Que cousa he o Sacrameto da Cõmunhão, que chamais vósoutros apparecias brancas?

R. He o verdadeiro manjar de nossas almas, que não podem morrer, quando o comem bem.

P. Que cousa comemos quando tomamos este manjar?

R. Comemos o Corpo de Jesu Christo nosso Senhor.

P. Não seria por vetura pão, ou farinha de mandioca?

R. Não he: depois das palavras da cõsagração, o pão se converte logo em Corpo de Jesu Christo⁴⁰

Como foi mencionado acima, o cristianismo adotou como símbolo de sua própria identidade a tríade pão, vinho e óleo. É meritório sublinhar aqui, a importância do dado cultural na formação do repertório alimentar. Enquanto critério valorativo, nem sempre os

atributos relativos aos alimentos lhes são intrínsecos. São também resultantes de processos seletivos que variam de uma cultura para outra, são códigos que identificam e diferenciam grupos sociais. Tendo em vista que cada grupo social possui modelos de conduta específicos e, conseqüentemente, padrões alimentares adequados a sua própria realidade, é possível vislumbrar a dificuldade com a qual um grupo abrirá mão de seus referenciais. Contudo, é justamente na flexibilização destes referenciais que os processos ortopráticos desempenham seu papel de compatibilizar significados.

Em seu catecismo, no ensino do sacramento da comunhão, o capuchinho se refere à hóstia como “aparência branca”⁴¹. Isto se dá em um contexto de conversão, no qual a hóstia, feita de trigo, tem a importância simbólica e cultural já mencionada acima⁴². Com efeito, a adoção, por parte do missionário, de uma terminologia que se aproxime do modo com o qual eventualmente os autóctones classificavam a hóstia, exige um esforço de compatibilização simbólica que transita do missionário ao americano e vice-versa. Este processo equaciona as diferenças de significação, intrínsecas a cada cultura, projetando-as numa esfera pseudo-homogênea, que seria o contexto prático das relações interculturais.

O mesmo se dá, e de modo mais evidente, quando o catequista pergunta se, ao tomar a hóstia, o comungante ingeriu efetivamente o corpo de Cristo ou, eventualmente, pão ou farinha e mandioca. Neste contexto, a menção à farinha de mandioca adquire especial relevância, pois ela surge como provável substituta da farinha de trigo na confecção das hóstias. É manifesta, portanto, a compatibilização simbólica de alimentos cujas significações culturais estão tradicionalmente imersas em léxicos de significação absolutamente diferentes. Uma operação de tradução cultural que se dá na prática do rito eucarístico. De um lado, a já referida tradição cultural mediterrânica que sacraliza o pão de trigo no interior da cultura cristã, de outro, o produto elaborado a partir da raiz de mandioca, quiçá a “farinha de munição ou farinha de guerra”⁴³, tão essencial para a atividade guerreira em algumas das sociedades autóctones, nas quais possuíam estreito vínculo com os rituais antropofágicos, visto que delas advinham os cativos que mais tarde seriam devorados.

Uma vez que o missionário lança mão dos aspectos simbólicos para a inclusão da alteridade cultural, o resultado é a própria humanização do selvagem e de todo o meio natural que o cerca numa contínua busca de correlatos na “alteridade a traduzir”, tal como aparece no discurso do sacramento da eucaristia, também do catecismo de Bernard de Nantes:

Jesu Christo nos da este preciosissimo alimento, não para sustento de nosso corpo, senao para santificação da nossa alma: para nos alimentar o corpo nos deu feijões, aboboras, melancias, mandioca, mel, ombus, & mandracarus. Como Deos fez os nossos corpos de terra, assim tambem quiz que o seu sustento sahisse da terra; mas como nossa alma vem do Ceo, quis tambem que o seu manjar descesse do Ceo: Hic est panis de Celo descendens.

Este manjar do Ceo he muito differente do da terra; porque o da terra os animaes também o comem como nos: as vacas comem os ombus, as capibaras a mandioca, as lontras o peixe, os pagãos, & peccadores comem os jacus, & farinha, como tambem os comem os Christãos, & justos. Não he assim neste manjar celestial do Divino Sacramento; não o podem comer os infieis, nem os mãos Christãos, nem os que se confissão mal; este divino comer não he para os cachorros, senão para os filhos de Deos: Verè panis filiorum non mittendus canibus.⁴⁴

Feijões, abóboras, melancias, mandioca, mel, ombus e mandacarus; além de um significativo indício do cardápio cotidiano da região, são símbolos utilizados como conteúdo didático para estabelecer a diferença entre a esfera corporal e a espiritual, mais uma vez, a oposição entre o “alto” e o “baixo”. Por um lado, a necessidade do corpo se alimentar das iguarias advindas da terra, e por outro, a da alma daquilo que vem do céu. Esta didática reforça um processo taxonômico que visa incluir o universo do autóctone para facilitar sua conversão. É na reelaboração dos elementos presentes na vida cotidiana que a conversão ganha seu vigor, pois, enquanto vacas, capivaras, lontras, pagãos e pecadores comem os mesmos alimentos que sustentam o corpo dos cristãos e justos, é do consumo da hóstia que sobrevive a alma cristã. E é esta, em última instância, o que diferencia o cristão de tudo que o cerca, naquilo que ela possui de individual, consciente e autocentrada, sugerida, sempre em oposição à tradicional concepção coletiva, plural e descentrada do ameríndio.

5 - Conclusão

Diante da necessidade de reabilitar a utilidade analítica da noção de religião no interior dos estudos antropológicos, o problema de sua acepção como auto-evidência empírica emerge como principal questão a ser resolvida. Reconstituir o processo histórico no qual se forjou esta significação mostra-se a mais adequada opção metodológica para recuperar a especificidade de tal conceito.

Deste modo, a partir da historicização da concepção de religião e da observação do modo como o cristianismo acionou processos de compatibilização simbólica durante as relações interculturais ao longo de sua história, percebeu-se que, ao privilegiar a conversão performática através de uma ortoprática harmonizadora presente nas ações missionárias, inúmeros aspectos da vida cotidiana eram incorporados pela civilização cristã.

Dentre estes aspectos, alguns se apresentam como local privilegiado para observar a re-significação de seus símbolos característicos. Devido a sua importância na vida cotidiana, o consumo de alimentos é uma prática altamente ritualizada e a própria comida é, também, carregada de valores emblemáticos. Levando em consideração esta dimensão alegórica da alimentação, é possível perceber na dinâmica das relações do encontro entre civilizações que inaugura a Época Moderna, a reelaboração de seus conteúdos simbólicos, principalmente dos gêneros de maior importância.

A proposta aqui foi examinar, sobretudo a partir da crônica de Claude d'Abbeville e do catecismo de Bernard de Nantes, como se deu o embate intercultural na esfera dos alimentos de base dos grupos culturais em relação.

Ao levar em consideração as práticas cristãs de compatibilização das diferenças interculturais no anseio de assimilar a alteridade, é possível sublinhar nas atividades de catequese, que os missionários buscaram constantemente elementos que, embora não pertencessem originalmente ao universo referencial da cristandade, pudessem substituir de modo representativo a outros mais tradicionais, inserindo-se harmonicamente em um amplo domínio de significações culturalmente atribuídas.

Assim foi com a farinha de mandioca; alimento basilar em diversas sociedades nativas da América que foi filtrado a partir da mediação cristã e ganhou novas atribuições culturais

semelhantes às que a farinha de trigo possuía no âmago da cristandade, sobretudo por ter sido supostamente utilizado na confecção de hóstias para comunhão do gentio convertido. Não é à toa que, em inúmeros relatos de época, a mandioca era denominada como pão da terra. Em suma, o que vale sublinhar é que, a partir deste evento, é possível vislumbrar um nítido exemplo de tradução cultural, realizada na dimensão material da existência humana do início do período moderno.

Fontes

ABBEVILLE, Claude d'. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvozinhas*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1975.

A carta de Pero Vaz de Caminha / Silvio Castro. Porto Alegre: L&PM, 2003.

“Carta de Américo Vespúcio a Lourenço dei Médici” (1502). In: Amado, Janaína. *Brasil 1500: quarenta documentos* / Janaína Amado, Luís Figueiredo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

Catecismo da língua kariris / composto pelo R. P. Fr. Bernardo de Nantes ; publicado de novo por Julio Platzmann. Edição facsimilar. Leipzig: B.G. Teubner, 1896.

Diários da descoberta da América: as quatro viagens e o testamento / Cristóvão Colombo. Porto Alegre: L&PM, 1998.

“Naufrágio que passou Jorge de Albuquerque Coelho vindo do Brasil para este Reino no ano de 1565, escrito por Bento Teixeira Pinto, que se achou no dito naufrágio.” In: Gomes de Brito, Bernardo (compilação). *História trágico-marítima*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores: Contraponto Editora, 1998.

Referências

AGNOLIN, Adone. “Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e lingüística do encontro catequético no séc. XVI”. In: Montero, Paula (org.). *Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, no prelo, 2005.

_____. *O apetite da Antropologia. O sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo, séculos XV-XVIII. As estruturas do cotidiano*. Lisboa: Teorema.

_____. *Gramática das civilizações*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BURGUIÈRE, André. “A antropologia histórica”. In: LE GOFF, Jaques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jaques. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Volume I. Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: [s.n.], 1952.

FRANCO JR., Hilário. *A Eva barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1996.

GASBARRO, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação”. In: Montero, Paula (org.). *Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, no prelo, 2005.

GINZBURG, Carlo. *Mitos emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HOORNAERT, Eduardo. *História da igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo*. Tomo II. Primeira época. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.

LE GOFF Jacques. *O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval*. Lisboa, Ed. 70, 1985.

MENESES Ulpiano T. B. de e CARNEIRO, Henrique, A história da alimentação: balizas historiográficas; *Anais do Museu Paulista/USP*, n. s. , v. 1 (1), jan. dez. 1997.

MONTANARI, Massimo. *A fome e a abundância: história da alimentação da Europa*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

MONTERO, Paula. “Índios e Missionários no Brasil: para uma teoria da medição cultural”. In: Montero, Paula (org.). *Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, no prelo, 2005.

_____. “Religião, modernidade e cultura: novas questões”. Texto dactiloscrito fotocopiado.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VOUVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1987.

Notas

¹ Vale observar alguns trabalhos, como por exemplo, História Geral da Agricultura Brasileira, de Luís Amaral; Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida, de Antonio Candido; Geografia da fome, de Josué de Castro e também História da alimentação no Brasil, de Luis da Câmara Cascudo. Estes estudos, ainda que não sejam dedicados exclusivamente à América portuguesa, historicizam algumas questões relacionadas à alimentação recuando aos séculos da colonização, o que possibilita compreender aspectos do tema no período.

² A respeito das perspectivas de abordagem ver o texto de Meneses, Ulpiano T. B. de e Carneiro, Henrique. A história da alimentação: balizas historiográficas; *Anais do Museu Paulista/USP*, nova série, v. 5,: p. 5 – 91 - jan./dez, 1997.

³ Note-se a utilização da noção de aculturação, por exemplo, no ensaio de Alfredo Bosi, “Anchieta ou as flechas opostas do sagrado”, capítulo 2 do livro *Dialética da colonização*.

⁴ Basta recorrer, por exemplo, na historiografia brasileira, ao estudo de Laura de Mello e Souza, *O diabo e a terra de Santa Cruz – Religiosidade popular no Brasil colonial*, editado em 1986. Ou também, o texto de Hilário Franco Júnior, “Cristianismo medieval e mitologia: reflexões sobre um problema historiográfico”, no qual o autor comenta a influência da antropologia na metodologia dos estudos históricos. Fora do Brasil, Vovelle atribui pioneirismo ao trabalho de Robert Mandrou, *De la culture populaire en France aux XVII et XVIII siècles*.

⁵ Em *O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval*, Jaques Le Goff sugere que a separação entre história e etnologia aconteceu em meados do século XIX para reaproximarem-se dois séculos depois. Por sua vez, André

Burguière, em texto intitulado “Antropologia histórica”, sublinha a importância da escola dos *Annales* para o renascimento de uma história antropológica.

⁶ Le Goff, Jaques. *O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval*; Vovelle, Michel. *Ideologias e mentalidades*; Burguière, André. “A Antropologia Histórica”. In: Le Goff, Jaques, *A história nova*.

⁷ Montero, Paula. “Religião, modernidade e cultura: novas questões”. Texto dactiloscrito fotocopiado.

⁸ Ver Montero, Paula. *Op. cit.* p. 2.

⁹ Idem, *ibidem.* p. 5.

¹⁰ Braudel, Fernand. *Gramática das civilizações*. Sobretudo p. 309 e seguintes.

¹¹ Ver Franco Jr., Hilário. *Op. cit.*

¹² Gasbarro, Nicola. “Missões: a civilização cristã em ação”. In: Montero, Paula (org.). *Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, no prelo, 2005. p. 4. Curiosamente, em nota de pé de página à página 4, Gasbarro afirma que este princípio universalizável da mensagem está presente na narração das atividades de Paulo e Barnabé entre os pagãos, sancionada no Concílio de Jerusalém (At 15, 1-21). No entanto, após leitura da “Introdução aos Atos dos Apóstolos” (p. 1896 e seguintes) da *Bíblia de Jerusalém*, acredito ser adequado registrar aqui, a possibilidade de compreender a expansão da comunidade cristã, bem como de sua mensagem, com as atividades missionárias de Felipe (At 8, 4-40) e de Pedro (At 9,32-11,18;12). Dito isto vale retomar a nota de Gasbarro, pois ele sublinha que o sedutor da mensagem cristã entre os pagãos, é o fato de que estes não precisariam ser circuncidados tal como dita a Lei mosaica. Portanto, o que há de universalizador no cristianismo, não é propriamente sua mensagem, mas sim, sua plasticidade prática – condensada no termo “ortoprática”, que o autor desenvolve em seu texto –, presente já nos *Atos dos Apóstolos*.

¹³ Ver, a respeito, o capítulo 3 do livro de Cristina Pompa, *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*.

¹⁴ A metodologia sugerida por Nicola Gasbarro pressupõe duas etapas que se complementam: a primeira, seria propriamente historicizar a universalidade do cristianismo e analisá-la como produto sócio-cultural; a segunda é perceber que a compatibilização das diferenças se dá essencialmente no exercício do culto e não na afirmação dos dogmas.

¹⁵ A respeito ver: Montero, Paula. *Op. cit.* p. 2 e também Agnolin, Adone. *O apetite da antropologia*. O sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá. p. 22.

¹⁶ Sobre o projeto evangelizador, ver o livro de Eduardo Hoornaert, *História geral da igreja na América Latina*. Tomo II. História da igreja no Brasil. Primeira época.

¹⁷ Ver em: Viveiros de Castro, Eduardo. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem.” In: *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*.

¹⁸ Digo que é relativa, pois alguns costumes eram considerados escandalosos para os missionários, tal como os que foram apontados no corpo do texto, sobretudo o canibalismo. Ainda que este assunto seja muito delicado – e não é minha intenção tratá-lo aqui –, é curioso o fato de que, no ritual da transubstanciação, a hóstia cristã venha a ser a carne de Deus, e assim seja consumida. Embora sublimado, é evidente o caráter antropofágico deste ritual. No entanto, o canibalismo foi absolutamente condenado pelos missionários.

¹⁹ Gasbarro, Nicola. *Op. cit.* p. 4.

²⁰ Idem, *Ibidem.* p. 15.

²¹ É evidente que havia, por um lado, uma visão manifestadamente religiosa, presente, por exemplo, na preocupação de Cristóvão Colombo em encontrar o Paraíso Terreal. Contudo, vale lembrar que à época já se manifestavam também indícios de um empirismo racionalista característico da Renascença, presentes, também a título do exemplo, nos desenhos cartográficos que surgem após a expansão marítima.

²² Grifo meu.

²³ Ver em Colombo, Cristóvão. *Diários da descoberta da América: as quatro viagens e o testamento*.

²⁴ Ver em Castro, Sílvio. *A carta de Pero Vaz de Caminha*.

²⁵ Ver em “Naufrágio que passou Jorge de Albuquerque Coelho vindo do Brasil para este Reino no ano de 1565, escrito por Bento Teixeira Pinto, que se achou no dito naufrágio.” In: Gomes de Brito, Bernardo (compilação). *História trágico-marítima*.

²⁶ Tal como se encontra na carta de Américo Vespúcio a Lourenço de Médici, quando descreve os habitantes da quarta parte do mundo; “Não tem lei nem fé alguma. Vivem segundo a natureza. Não conhecem a imortalidade da alma.” In: Amado, Janaína. *Brasil 1500: quarenta documentos*.

²⁷ Ver o capítulo LII do livro *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*.

²⁸ Souza, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade no Brasil Colonial*.

²⁹ Se Nicola Gasbarro aproxima cristianismo e civilização e Norbert Elias estabelece uma correlação entre a estruturação dos rituais cotidianos com a civilização, é coerente sugerir que os rituais da vida cotidiana na civilização cristã tenham sido resultantes de um processo decorrente do próprio cristianismo, como instituição de grande responsabilidade na normatização dos códigos morais e de conduta.

³⁰ Ver Gasbarro, Nicola. *Op. Cit.*

³¹ Ver Elias, Norbert. *O processo civilizador, volume 1: uma história dos costumes*.

³² Ver em Braudel, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo: as estruturas do cotidiano*.

³³ O conceito de civilização é também bastante problemático. Tanto a noção de Norbert Elias, quanto a de Fernand Braudel excluem a possibilidade de compreender o encontro intercultural ocorrido na costa brasileira durante o século XVI e seguintes como encontro entre civilizações. Por outro lado, a apropriação do termo feita por Nicola Gasbarro permite pensar este encontro assim. Deste modo, adoto aqui a possibilidade do encontro entre civilizações, tal como sugere Gasbarro, mesmo quando a definição de tal conceito apresentada no corpo do texto parecer contraditória em relação ao uso do termo.

³⁴ Claude d’ Abbeville, *História da Missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. p. 91.

³⁵ Idem, *ibidem*. p. 74.

³⁶ Idem, *ibidem*. p. 91.

³⁷ Ver Montanari, Massimo. *A fome e a abundância: história da alimentação da Europa*.

³⁸ Tal como revela Claude D’ Abbeville; “Levávamos conosco óleos sagrados, sobrepelizes brancas, estolas e o mais necessário à administração dos sacramentos”. P. 77.

³⁹ Para uma discussão mais pormenorizada e de maior amplitude a respeito do alto e do baixo, ver Ginzburg, Carlo. “O alto e o baixo: O tema do conhecimento proibido nos séculos XVI e XVII”. In: *Mitos emblemas e sinais: morfologia e história*.

⁴⁰ *Catecismo da língua kariris* / composto pelo R. P. Fr. Bernardo de Nantes. pp. 81-86.

⁴¹ A ocorrência das “aparências brancas” foi mencionada por Adone Agnolin em “Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e lingüística do encontro catequético no séc. XVI”. In: Montero, Paula (org.). *Missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Editora Globo, no prelo, 2005. Agradeço ao autor por chamar-me a atenção ao fenômeno.

⁴² Nota 15.

⁴³ Fernandes, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. p. 67.

⁴⁴ *Catecismo da língua kariris* / composto pelo R. P. Fr. Bernardo de Nantes. pp. 340-342.