

**CRISTOVÃO COLOMBO PELOS CAMINHOS DOS DESCOBRIMENTOS:
ALTERIDADES, ESPAÇOS, INTERAÇÕES E O ENCONTRO ENTRE AS VÁRIAS
FORMAS DE HISTORiar.**

Bárbara Maria Santos Caldeira

*“Eis da terra. Colombo, eis do planeta.
Em que habitas a copia mais perfeita!
Da fôrma externa ao atomo invisivel
O transumpto fiel aqui se mostra!
Tudo aqui é real. Tudo respira.
Tudo se move com perfeito acordo,
Arte nova, rival da natureza.
Aqui primora em tão subito esmero.
Que a Deos illudiria, si illudi-lo
Pudesse a criatura, ou mesmo o inferno.
Aqui verás tal qual na terra existe
As cinco zonas, variando os climas
Dos pólos ao equador: o grande oceano,
Seus mares, e seus golfos e enseadas,
As varias partes, e uma nova ainda!
Verás no monte alpestre, valle, ou campo”*

Manoel de Araújo Porto-Alegre, 1866.

“Toda esta terra tem montanhas muito altas e muito belas, nem áridas, nem rochosas e bastante acessíveis aos vales magníficos. Como as montanhas, os vales são também cheios de árvores altas e frescas, que se tem grande alegria em olhar... As árvores estão lá tão exuberantes, que suas folhas quase deixam de ser verdes e se tornam escuras por conta da intensidade do verde”.

Cristovão Colombo, 1492.

Comemorado o V Centenário da morte do almirante Cristovão Colombo, o historiador que produz e integra a história do tempo presente tem ao seu alcance e deleite um universo de produções acadêmicas, qualitativamente e quantitativamente, que abrem caminhos para reflexões e discussões acerca da figura, ora de descobridor de um “Novo Mundo”, ora de anunciador de “problemas e desilusões” à Rainha Isabel I, “*del almirante Cristobál Cólora*” como ressalta a historiadora Sônia Cavalcanti. (CAVALCANTI, 2003).



**Retrato póstumo feito por
Ridolfo Ghirla, 1520.**

Da mesma forma, a historiadora se questionava de onde veio este homem que, embora estando a serviço de Ysabel e Fernando, os Reis Católicos, após sua viagem à Guanahani, de volta para a Espanha, o grande marinheiro que cruzou o Mar Oceano em busca de um sonho e chegou à realidade do Novo Mundo, que dominava as rotas marítimas e conseguia – proeza para a época! – voltar ao mesmo ponto de onde partira, “aborrecido com tanto temporal, agora que faltava tão pouco para chegar em casa” foi parar primeiro em Portugal onde no sábado, 9 de março de 1493 saiu de Sacavém para encontrar-se com El rei D. João II? (COLOMBO, 1991, p.110).

Após cinco séculos, não somente historiadores ou estudiosos das áreas de antropologia ou etnologia se debruçam sobre o exercício de compor o perfil do “descobridor”, como se perpetua até os tempos modernos no imaginário coletivo daqueles que tentam entender o espírito desbravador e aventureiro de alguns personagens que entraram para a história.

Quando relembramos o processo de descobrimento do Brasil, apresentado pela história oficial do século XIX ou pela chegada dos europeus às terras indígenas, abordagem realizada pela História Social e Política na historiografia brasileira, nos vem à mente a ação comparativa dos principais atores do Velho Mundo envolvidos em tais contextos: “El almirante” Cristóvão Colombo e o português Pedro Álvares Cabral. Enquanto o primeiro era movido por sonhos e pela cobiça do ouro e títulos, quem seria Cabral, aquele que teve seus feitos descritos cuidadosamente por Pero Vaz de Caminha no primeiro documento oficial descritor e identificador das terras que futuramente se chamariam de Brasil?



De um lado, Colombo apoiado pela Rainha Ysabel, a Católica, e do outro, Cabral que contou com o auxílio de seu duas vezes genro, Dom Manuel, o Venturoso (viúvo de Isabel casou-se com Maria, ambas filhas dos Reis Católicos). Em que bases foram estabelecidos esses apoios?

Cavalcanti através de perspectiva visionária sobre o tema atual da transnacionalidade e mobilidades afirmava ser necessário revisitar a história de Portugal, Brasil e Espanha, tentar estabelecer pontos similares na intencionalidade das viagens dos descobridores, cruzar informações, rever documentos e analisá-los sob novas óticas, o que lhe parecia ser um desafio instigante neste momento em que as fronteiras do mundo se abrem e as culturas se entrecruzam em um processo de construção do presente fundado em novos olhares sobre o passado.

Por sua vez, o termo "história do tempo presente" surge em fins do século passado a partir de um sentimento de 'ruína', ou como interpretam alguns historiadores, a negação do passado. O professor F. Javier Peña Pérez¹ (2002), investigador da Universidade de Burgos pontua três aspectos acerca desse debate: 1) o subjetivismo absoluto marcado pelo que chama de "presentismo": toda a história é história do presente; 2) a degradação do discurso histórico marcado pelo "narrativismo": o historiador é um narrador, um novelista da verdade; e 3) o vazio do discurso histórico caracterizado pelo "desconstruccionismo": a escrita não é senão um conjunto de signos relacionados isoladamente entre si (entretanto, utilizo o termo para fazer referências ao mundo contemporâneo, na tentativa de caracterizar os primeiros passos do trabalho de investigação dos historiadores)².

Destarte, Colombo chega ao século XXI trazendo consigo diversas formas de historiar as discontinuidades e permanências que acometem a Europa e o "novo

cenário descoberto” a partir de fins do século XV, marcado pela construção de um imaginário coletivo voltado para tramas míticas referentes às terras paradisíacas que se apresentavam às mentalidades medievais sob a égide do “desconhecido”.

A interdisciplinaridade tão almejada pelas Humanidades e que se torna quase um ofício obrigatório da função social de historiadores encontra nas trilhas cruzadas entre conhecimento e cultura da história ibero-americana, elementos que transitam entre as narrativas históricas da literatura, na linguagem artística e na própria historiografia européia e latino-americana.

Dessa forma, uma reunião de saberes e informações promovem reflexões de maior clareza e criticidade nas metodologias e interpretações propostas pelas disciplinas e personagens que protagonizam ou antagonizam o processo de longa duração. A História, a Sociologia e a Antropologia, por exemplo, têm um papel de destaque na função de orientar a formação sócio-cultural de cidadãos.

O conhecimento fornecido pelas Humanidades encontra seu destino entrelaçado à responsabilidade social de evitar que a(s) identidade(s) perca(m) seu significado referencial e se distancie(m) de sua essência, em um tempo castigado pelo fracionamento de culturas e políticas que aparentemente escapam ao domínio coletivo.

A percepção da identidade como produtora de cultura e de história reabilita a relevância de sua manutenção para o alicerce da ação humana, fundamentada na transformação da dinâmica dos indivíduos na condição de agentes sociais. Nesse sentido, compreender o diálogo estabelecido entre as diversas linguagens desenroladas no teatro histórico desvendam as mais intrigantes formas de historiar. De fato, o Romantismo brasileiro do século XIX permite desvendarmos o sentido que a história ganhava nas idéias e corações da identidade nacional desejada pela intelectualidade e elite política imperial brasileira.

Desde então, “*el almirante*” servia aos interesses de concepções divergentes, seja através da valorização e revalorização dos valores clássicos greco-romanos, seja por meio das críticas machadianas ao modelo de “sociedade ideal” enraizada na mestiçagem da figura indígena e do conquistador branco. (SUSSEKIND, 1992).

A obra do poeta romântico Manoel Araújo Porto-Alegre de 1866 denuncia a presença constante de Colombo no imaginário literário brasileiro como aponta a pesquisadora Flora Sussekind. (SUSSEKIND, 1992). Porto-Alegre assume em sua obra grande parte das características que a figura de Colombo ganharia nos oitocentos, uma “*aura peculiar prometeica*”, que por sua vez, apesar de aparecer constantemente nos versos de outros poetas, não representava meras reflexões acerca do “*desconhecido, ou sobre laços de vida, o risco e o tédio, como em Leopardi, que se recorre tantas vezes a Colombo na literatura romântica brasileira*”. (SUSSEKIND, 1992, p.2).

Com efeito, como nos mostra Sussekind, a figura de Colombo reúne traços e personalidades diversas e muitas vezes contraditórias nas leituras de literatos ou historiadores, encobertas por interrogações “*em torno do papel da incerteza e da aventura da existência humana*”.



Provável retrato de Colombo em pormenor de "Virgen de los Navegantes" pintado por Alejo Fernández entre 1500 e 1536.

Para além de suas atuações nas cortinas literárias do teatro romântico, "*e/ amirante*", inspirou poetas, escritores e o círculo político na missão urgente de reforçar o espírito nacional e fazer renascer um sentimento de paixão e devoção às terras pátrias. Castro Alves e Sousândrade são exemplos da ação aventureira de historiar pelos caminhos do "vir-a-ser" literário como reflete Nicolau Sevcenko; suas obras são espelhos do exercício constante no século XIX de brasileiros que, através das mentalidades impregnadas por símbolos e representações culturais adentravam mares e terras desconhecidas de um Brasil escravocrata e à sombra das idéias e normas civilizatórias defensoras da boa educação e da cultura. (SEVCENKO, 2003).

Dentro dos limites desse texto,

procuraremos apresentar de forma breve, a imagem construída no Brasil pela história sobre a figura de Colombo elencando a

escrita de alguns estudiosos pertinentes a sua vida e papel histórico, formada antes e depois do processo de conquista das Américas e, principalmente, qual a visão que um historiador do tempo presente desenha sobre sua figura.

Façamos então um primeiro questionamento: qual (is) a(s) causa(s) de Colombo representar tão variados símbolos e sentimentos que asseguram um lugar vivo na memória histórica ibero-americana no tempo presente? Poderíamos formular uma simples resposta: o fato de sua imagem está ligado à formação de uma identidade latino-americana.

Ou ainda, parafraseando Tzevetan Todorov, por ser ele, o ícone desbravador de nossa genealogia; não seríamos todos descendentes "*del almirante*" como questiona o historiador? Seria Colombo "*um Dom Quixote atrasado de vários séculos em relação a seu tempo*" que desejava "*partir em cruzadas e liberar Jerusalém*" (TODOROV, 2003, p.13).

Justificativa simples demais diante de um processo histórico de longa duração (ainda que partilhada entre os estudiosos de sua narrativa, lembrando inclusive, que Dom Quixote não é um exemplo melhor de simplicidade da mente humana); consideremos então, os vários adjetivos que caracterizam sua personalidade: corajoso, estrategista, religioso, piedoso, missionário, ambicioso, entre tantas que são identificadas e formuladas à medida que seus monólogos são lidos e estudados. Seria então o encontro com o outro, o desafio de ultrapassar a dimensão temporal frente ao

desconhecido, que tornou Colombo um mito que transita entre as permanências de um período medieval e as rupturas de uma idade moderna que se iniciava? Mas o encantamento do historiador não seria a constante capacidade de nos surpreendermos diante de novas descobertas, de enigmas ou desejos que às vezes se apresentam inalcançáveis e indecifráveis?

A paixão que acomete Colombo nos momentos de projetar seus sonhos, de sentir a proximidade de conquistas e de incentivá-lo a continuar suas buscas revela mais do que um espírito ambicioso. Traduz um corpo, uma mente e um coração dedicado à historicidade que determina novos horizontes, ganha espaços e uma atmosfera contínua de atuação, sentido e significado na vida cotidiana dos sujeitos.

A historicidade, a história, somos nós. Somos nós os mestres e os discípulos nesta escola que é nosso planeta (...). A história não "continua avançando", porque não avança em absoluto. Somos nós que avançamos (...). Como disse Vico, só podemos entender um mundo que nós mesmos criamos. Não nos limitamos a andar tateando na escuridão. O raio que ilumina as zonas escuras de nosso passado é o refletor da nossa consciência. (HELLER, 2000, p.47).

Colombo avançou e não se limitou a "*tatear na escuridão*". Consciente da necessidade de entender e seguir os raios que iluminam o passado, "*el amirante*" brincou de prever o futuro e de dar ao passado um novo sentido, como um historiador do seu tempo. Não como um historiador acadêmico que percorre as trilhas historiográficas. Mas como um espectador e ator do mundo de que é contemporâneo, à sua época, às suas idéias, desejos e preconceitos.

E da mesma forma sentiu-se impotente tal quais os historiadores sentem-se quando "*confrontados com o futuro, não só porque todos nós somos, mas porque não têm nenhuma idéia clara sobre qual conjunto ou sistema estão investigando*", ou sobre o "outro e desconhecido" que irão encontrar. (HOBBSAWM, 1998, p.68). Assim como Colombo, o jovem historiador que ao enveredar pelo mundo infinito das possibilidades que a história pode lhe ofertar, se descobre e redescobre ao transitar entre mentalidades do passado, presente e futuro.

Quando consideramos, por exemplo, a definição do frei Bartolomé de Las Casas (1537) acerca do termo de idolatria, compartilhado em parte por Ronaldo Vainfas (1995), ou seja, a demonização da alteridade ameríndia pelos colonizadores europeus podemos identificá-la como um elemento de resistência indígena ao processo de colonização levando em conta o próprio sentido do termo para a Europa: um embate entre índios e seus filhos, o embate individual e particular com o novo, com o diferente. Trazemos aqui as características da idolatria particulares aos tipos classificados pelo historiador por retratarem a relação de estranhamento e que colocam pontos que precisam ser destacados: 'a descoberta' de um 'Novo Mundo' criaria um contexto ambíguo 'pois o desvelamento de alteridade ameríndia parece ter implicado a re(construção) da identidade cristã ocidental.'

De acordo com Vainfas, teríamos duas classificações das idolatrias: as ajustadas e as insurgentes. Antes de caracterizar a tipologia das idolatrias, vale lembrar pontos fundamentais dessa categoria: a reestruturação ou inovação das relações de poder através da idolatria, a restauração das antigas tradições dos Impérios ameríndios, o apego dos povos indígenas às crenças e costumes como forma de manter uma identidade religiosa e assim permitindo uma maior fortificação e união entre eles tem como a mistura dos elementos religiosos com a luta social no combate à colonização, tendo como cenário cotidiano ações de boicote, transgressão e subversão às estratégias de conquista e dominação colonial.

As idolatrias ajustadas seriam nesse contexto aquelas que teriam como silêncio o principal argumento de sua resistência: resistência cotidiana, portanto, que buscava esquivar-se do olhar externo do colonizador, alojando-se na sombra, nos espaços pouco iluminados da sociedade colonial e, por isso mesmo, não tão vulnerável à ação 'extirpatória'. Seria então, os aspectos acima citados representados pela falsa e aparente submissão e concordância aos símbolos e imagens cristãs ensinados e devidamente apreendidos. Já as insurgentes referem-se aos movimentos de ordem sectária como Vainfas as caracteriza, mas lembrando que, apesar do caráter intenso e muitas vezes violento, também se constituía de elementos influenciados pela ideologia do cristianismo. Em nome da 'defesa das idolatrias ameríndias, índios se organizavam desde a 'guerra cósmica' com seus milenarismos, mitos, profecias e personalidades religiosas até 'a luta armada'.

Destarte, esse tipo de idolatria se aproximava mais da 'mensagem rebelde' denominada pelo autor, que se constituía de um cenário mítico onde havia um ritual de 'renovação do mundo', a influência da escatologia cristã, a 'filtração' da 'aculturação' que seria a resistência ao ocidentalismo ou, a permanência do sentimento de 'repulsa' ao colonizador, as profecias com seus 'homens-deuses' que não morriam, abandonavam o mundo; e também, não nasciam, retornavam', e por fim, o sentido dos 'movimentos anticoloniais', das idolatrias orientadas 'quer pela expectativa de uma batalha cósmica, quer pela deflagração de resistências armadas'.

Vainfas analisa ainda o impacto da colonização portuguesa nas manifestações das santidades ameríndias a partir dos seguintes elementos: "o profetismo tupi e o colonialismo", a busca pela "Terra sem Mal" pelos ameríndios, a santidade como categoria ritualística e a santidade como movimento. O primeiro aspecto está relacionado às questões em torno de uma "mitologia heróica tupi" que assumiu através de seus profetas e xamãs uma mensagem anticolonialista que de um lado representava a rejeição das ações e sacramentos cristãos e por outro, significavam também o culto e a celebração religiosa. A procura pela Terra sem Mal pode ser considerada como um dos reflexos do impacto colonial às santidades ameríndias. "O impacto da colonização acabaria, na realidade, por reforçar a busca da Terra sem Mal". Alguns pontos definem essa busca: "cativeiro, massacres, catequese". Além disso, os diversos "surto epidêmicos", principalmente a varíola, intensificavam outro elemento das santidades, as migrações no sentido de "ações coletivas dos índios... em massa rumo ao interior, quer no sentido de rebeliões e assaltos contra o colonizador". O historiador destaca também "a função social da guerra" denominada por Florestan Fernandes (2001) para

fundamentar o argumento de que a mesma teria um lugar central na cultura tupi-guarani como um dos mecanismos reprodutivos e que regulamentavam o "equilíbrio cosmológico dos tupinambás".

Ou seja, seria outra interpretação acerca do significado da guerra e do canibalismo, seria uma maneira de entendê-los como processos das 'tensões internas' diante da morte e não como atos simples de incorporar através de rituais as "qualidades do inimigo do grupo". Vainfas reitera sua análise acerca do conjunto das santidades ameríndias afirmando que seu significado principal deve ser entendido dentro do contexto ibérico da colonização e dos conflitos culturais como elemento superior ao profetismo tupi, por meio de suas crenças e rituais, 'movimentos de fuga em massa ou rebelião anticolonialista', expressando as insurgências, as "atitudes coletivas de negação simbólica e social do colonialismo".

Para o período colonial brasileiro, as divergências presentes acerca da descrição e relato dos índios no Tratado Descritivo do Brasil de Gabriel Soares de Sousa de 1587 (1971) e a Carta de Pero Vaz de Caminha de 1500 são formadas por duas características principais: o primeiro faz um relato denunciando os aspectos negativos dos gentios, enquanto Caminha faz uma descrição romantizada dos grupos indígenas. Soares utiliza adjetivos como "bárbaros, belicosos e cruéis" para classificar o modo de vida dos gentios, ao passo que Caminha desejava passar uma imagem e uma aura de docilidade convertendo alguns desses adjetivos em um elemento de inocência e inofensivo aos objetivos da ação expansionista.

Ambos formam uma visão estereotipada dos grupos, mas enquanto o primeiro se preocupa em mostrar os detalhes que afirmavam e reforçavam a necessidade de civilizar e colonizar as terras do Novo Mundo e com isso aqueles que aqui habitavam em um contexto primitivo e atrasado tecnologicamente, Caminha objetivava criar um imaginário paradisíaco à Coroa portuguesa, simplificando e limitando as características das populações gentias como um fator facilitador e recompensador à procura e às viagens realizadas. Não podemos esquecer que há uma diferença de 87 anos entre os dois relatos e com isso contextos diferentes, pensamentos diferentes e principalmente, objetivos diferentes. Soares ainda recebe influências do processo de ocupação das terras coloniais e a implantação do Governo Geral. Por isso, Soares justifica o fracasso das investidas colonizadoras pela bestialização dos índios com suas ações traiçoeiras e atozes, próprias de sua natureza bárbara. (VARELA, 1996).

Além disso, era necessário cumprir e tomar posse efetiva das terras coloniais e de seus elementos naturais. Caminha desejava encontrar algo que agradasse aos ideais exploradores e assim transferiu para sua descrição um espaço e um encontro sem conflitos, já definidos e de acordo com as expectativas previstas. Em vários trechos de sua carta, Caminha denuncia esses pontos: "Todavia, um deles fixou o olhar no colar do capitão e começou a acenar para a terra e logo em seguida para o colar, como querendo dizer que ali havia ouro." Dessa forma, vemos as diferenças entre os argumentos dos dois relatos, não pelos adjetivos utilizados, mas pela perspectiva e interpretação que cada um a seu modo criou. Assim como Colombo, o jovem historiador que ao adentrar no mundo infinito das possibilidades que a história pode lhe ofertar, se descobre e redescobre ao transitar entre mentalidades do passado, presente e futuro.

Difícil tarefa, muitos engatinham pela dinâmica travada entre o individual e o coletivo, “do longo tempo e do cotidiano, do inconsciente e do intencional, do estrutural e do conjuntural, do marginal e do geral”. (LE GOFF, 1998, p.71).

Contraditório muitas vezes, o mental orienta sua atividade pela reação que erroneamente é classificada como irracional em um jogo dicotômico entre ciência e religião, fé e razão. Porém, identificamos na figura “del almirante” elementos que partilham das esferas citadas acima.

No âmbito individual, a ciência e a religião caminham juntas na sua formação; no plano coletivo, a memória e a história territorial produzem uma identidade enraizada em disputas, no sentimento e pensamento humanista, nos números e mapas, no trabalho comercial marítimo e na experiência que o tráfico negreiro lhe proporcionou. (GAMAZO, 1997).

Reforçando as palavras anteriores, a historiadora espanhola, Adelaida Sagarra Gamazo, professora e investigadora da Universidade de Burgos - Espanha, nos lembra que, “el proceso inicial de integración de América en el mundo occidental fue una dura competencia entre dos hombres – Colón y Fonseca – y dos mentalidades.” Uma dupla mentalidade desenhou a geografia das novas relações ibero-americanas nos tempos modernos. De um lado, o filho de um humilde trabalhador, autodidata em seus estudos e “desde muy joven se hezo a la mar”; do outro, um representante das relações diplomáticas e do conhecimento científico-humanista de sua época. Dois mundos amarrados por um mesmo ideal, porém, por distintos objetivos. (GAMAZO, 1997).

Diante dessas possibilidades e debruçados sobre a narrativa colombina, os historiadores brasileiros do século XXI encontram-se muitas vezes surpresos e desafiados diante das informações que seus relatos revelam, das discussões que seus estudiosos produzem, das dúvidas que suas atitudes levantam em algumas ocasiões. Nas terras brasileiras Colombo já atuou como “encantador” entre os imigrantes europeus que viam nele, antes de sua partida da terra natal, o herói que permitiu no processo temporal e na sobrevivência das mentalidades o depósito de esperanças de homens e mulheres em fins do século XIX e primeiras décadas do XX:

Os imigrantes olham com curiosidade a paisagem completamente nova para eles, admiram a vegetação na sua exuberância, os bosques luxuriantes e as plantações de banana. ‘Quanta lenha abandonada’, exclamam. Diante da visão de um pasto com algumas vacas e que ao longe apresentava uma plantação de cana, eles começaram a gritar de alegria. ‘Olha!, aqui tem açúcar’, exclamam. (ALVIM, 1992, p.68).

Esse trecho extraído da obra de um observador italiano em 1902, A. Rossi, denuncia as tramas míticas que ainda circulavam no imaginário cultural na Europa, relutante diante da miséria social e econômica que invadia a casa de seus moradores e necessária ao controle das aflições que ganhavam espaço entre os trabalhadores, solução aos problemas desencadeados pela carestia e epidemias, provocando conflitos de ordem material entre a população e o Estado, como nos aponta a historiadora Zuleika Alvim.

Os processos ideais (de representação ou reelaboração simbólica) remetem a estruturas mentais, a operações de reprodução ou transformação social, a práticas e instituições que, por mais que se ocupem da cultura, implicam certa materialidade. E não só isto: não existe produção de sentido que não esteja inserida em estruturas materiais. (CANCLINI, 1982, p.29).

A materialidade ganha sentido na empresa da conquista não somente para Colombo, mas por todos aqueles homens que sonham em encontrar um novo significado para sua existência: a busca pelo ouro, a procura de todas as riquezas possíveis que a nova terra pode ofertar a cura de todos os males físicos, bem como a chance de se tornar "grandioso" e "vitorioso" diante de sua nação, na esperança forte de recriar outra identidade. Por outro lado, a dimensão temporal dos fenômenos culturais como escreve Claude Lefort implica um entendimento das atividades diacrônicas se quisermos entender de que maneira as instituições delegam sentido para os sujeitos históricos, qual o curso seguido pela memória histórica dos grupos, no ir e vir das idéias.

O curso de uma vida individual é revelador do devir cultural; ele torna sensíveis as possibilidades múltiplas oferecidas ao homem, à complexidade das relações que o ligam ao grupo e sua finalidade e também a maneira pela qual se forma um modo de apreensão do passado e do futuro na órbita de uma cultura. (LEFORT, 1979, p.42).

Caminhamos assim, para a reflexão da visão que nós historiadores, construímos no cotidiano diário de inventar e reinventar as várias formas de historiar, a partir de diversos personagens, cenários e tempos em espaços diferentes, mas interligados pela história.

Não apenas olhamos, mas enxergamos as peculiaridades oferecidas pelo "encontro" entre culturas estranhas entre si, os problemas resultantes entre os embates das concepções de mundo, o choque entre as estruturas econômicas e os conflitos estabelecidos entre a superestrutura das sociedades. Constitui-se, portanto, como ofício dos historiadores latino-americanos o desafio de superar o provincianismo de uma história Estado-nação permitindo a ação de refletir sobre a forte influência eurocêntrica na escrita latina, caminhando para a edificação de uma historiografia unificada, preocupada com as histórias nacionais de cada país, suas memórias e identidades. No início dessa comunicação falamos a respeito das trilhas cruzadas entre a cultura e o conhecimento da história ibero-americana. Reafirmamos a necessidade das trocas simbólicas e das interpretações das representações populares.

O século XX presenciou embates travados pelo mundo moderno e a preservação da memória histórica dos territórios; tropeçando nas pedras do presente continuum, os sujeitos sentiram na pele a urgência do *"reconhecimento do outro e, nesse sentido, nos tornar partícipes de experiências não vividas, mas com as quais nos identificamos e*

formamos a nossa concepção da pluralidade de aventura humana', como nos adverte Enrique Florescano (1997, p.65).

Ao invocarmos Colombo no século XXI, brincamos de negociar as contradições e a subjetividade dos atos e palavras que protagonizam a poética humana impregnada de metáforas, de desejos inconscientes, de realizações possíveis.

O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história. Sem dúvida, somente a humanidade redimida poderá apropriar-se totalmente do seu passado. Isso quer dizer: somente para a humanidade redimida o passado é citável, em cada um dos seus momentos. Cada momento vivido transforma-se numa *citation à l'ordre du jour* – e esse dia é justamente o do juízo final. (BENJAMIN, 1994, p.223).

“*El almirante'* navegou pela esperança de encontrar um destino de glórias e se tornou senhor da sua história. Outros o assim fizeram, cronistas dos acontecimentos de seu tempo; sem diferenciar os pequenos e grandes acontecimentos em sua trajetória, muitas vezes os confundindo em suas decisões e avaliações. A vida de Colombo encostou-se a outras tantas que cruzaram obstáculos morais, políticos, psicológicos. Mas todos eles, todos nós, desenhamos e escolhemos a musicalidade que irá orquestrar nossas ações, pensamentos e emoções. Tal qual a humanidade citada por Walter Benjamin, preservar a narrativa colombiana e a de tantos outros protagonistas de histórias individuais e coletivas (porque todos nós assim o somos) é permitir a continuidade dos padrões e mecanismos sociais da dinâmica dos sujeitos e dos seus processos subversivos.

Antropologicamente, a consideração dessas realidades leva a concluir acerca de projetos de futuro na medida em que as sociedades se constituem em ordem pelo bem comum. Historicamente, *"mostra que os sistemas de pensamento e as vanguardas nem sempre tem sido compreendidos e valorizados por seus contemporâneos apesar do seu caráter novo, inovador e esperançoso"*.³(Versão livre da autora). (GAMAZO, 1998, p.14).

É dialetizar através das contradições e afirmações feitas pela experiência e a perspectiva da historicidade. É, enfim, se tornar cúmplice das transformações e mudanças, consciente de seu papel na história, não apenas como “servos dos ideólogos”, mas, sobretudo, dos problemas reais e imediatos da história do tempo presente.

¹ Para o mesmo tema, ver os trabalhos de historiadores como Joseph Fontana – *La historia después del fin de la historia*. Barcelona, crítica, 1992.

²O trabalho desenvolvido por Carlos Barros na direção de um foro de reflexão “*Historia a Debate*” que teve seu emblema discutido em dois Congressos Internacionais (1993 e 1999), ademais da edição de seis volumes referentes

às Atas dos eventos realizados em 1995 e 2000. Na página da internet www.h-debate.com ou www.cbarros.com encontramos seções abertas ao debate e intercambio de idéias e sugestões sobre essa temática.

³ No original: “Muestra que los sistemas de pensamiento y las vanguardias no siempre han sido comprendidos ya valorados por sus contemporáneos pese a su carácter novedoso, innovador y esperanzador”. GAMAZO, Adelaida Sagarra. Burgos y el gobierno indiano: la clientela Del Obispo Fonseca. España, Caja de Burgos, 1998, p.14.

REFERÊNCIAS

- ALVIM, Zuleika. A América e seus descobridores. In: *Revista USP*. São Paulo, n.12, dez./1991-fev./1992, p.68.
- BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas*. Magia e Técnica, Arte e Política. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.223.
- CAMINHA, Pero Vaz de. *A Carta de Pero Vaz de Caminha* (Prefácio Joaquim Veríssimo Serrão). Eiriceira: Mar de Letras, s/d. (Coleção Traços da História).
- CANCLINI, Néstor García. *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1982, p.29.
- CAVALCANTI, Sônia Maria Ribeiro Simon. Ysabel a Católica: Gestora do seu destino. In: ACOSTA, Emelina Martín (Coord.). *Ysabel I de Castilla y América*. Hombres que hicieron posible su política. Valladolid, Instituto Interuniversitario de Estudios de Iberoamérica y Portugal/Universidad de Valladolid, 2003.
- COLOMBO, Cristóvão. *Diários da descoberta da América*. (trad. Milton Persson). Porto Alegre: L&PM, 1991, p. 110.
- FERNANDES, Florestan. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. 10ª Ed. São Paulo: Globo Editora, 2001.
- FLORESCANO, Enrique. A Função Social da História. In: *Revista Tempo*. Rio de Janeiro, vol. 4, 1997, p.65-79.
- GAMAZO, Adelaida Sagarra. *La otra versión de la historia indiana: Colon y Fonseca*. Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid, 1997.
- HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. São Paulo, Paz e Terra, 2000, p.47.
- HOBSBAWM, Eric. *Sobre História*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p.68.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Del único modo de atraer todos los pueblos a la verdadera religión*. México: FCE, 1975 [1537].

LEFORT, Claude. Sociedade sem história e historicidade. In: *As Formas da História*. São Paulo, Brasiliense, 1979, p.42.

LE GOFF, Jacques. As mentalidades: uma história ambígua. In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre. *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988, p.71.

PÉREZ, F.Javier Peña. El renacimiento de la biografía. In: *Edad Media – Revista de Historia*. Espanha, 2002, p.39-66.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. 5ª Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

SUSSEKIND, Flora. Colombo e a épica romântica brasileira. In: *Revista USP*. São Paulo, n.12, dez./1991-fev./1992.

TODOROV, Tzevan. *A Conquista da América*. São Paulo, Martins Fontes, 2003, p.13.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos Índios*. 2. ed. São Paulo: Companhia, 1995. v. 1. 275 p.

VARELA MARCOS, Jesus. *El Tratado de Tordesillas en la Política Atlántica Castellana*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1996.