

ENTRE O MITO E A REALIDADE: A REPRESENTAÇÃO DO ÍNDIO NOS SÉCULOS XVI E XVII

Monique Brust
Universidade Federal Fluminense

Desde a descoberta das terras que viriam a ser chamadas de América, a realidade do continente e dos povos autóctones tem sido traduzida sob uma ótica etnocêntrica que se serviu, em maior ou menor grau, da lente do exotismo para enumerar, descrever e classificar o que os sentidos assimilavam – nem sempre com entendimento completo – com curiosidade, admiração, repúdio ou medo.

Neste sentido, da literatura de viagem às produções historiográficas modernas, a tradução – entendida aqui como a “transcrição” dos discursos – fez passar a realidade indígena para o discurso Ocidental, não só por meio da conversão de uma linguagem para outra, mas pela imagem instituída no lugar do Outro, destinada a ser vista, ouvida e sentida de formas diferentes da que se exhibe ao observador¹. Sendo assim, o ato de traduzir implica sempre numa redução, na qual conteúdos – vistos, ouvidos e sentidos – são perdidos integralmente ou suprimidos. Diante disso, como pensar historicamente a realidade indígena no contexto de conquista e colonização da América, principalmente nos séculos XVI e XVII, dado o caráter das fontes disponíveis as quais nada mais são

que transcrições arbitrárias de discursos e ações mal compreendidos? Como desvendar os sentidos intrínsecos atribuídos àquilo que não pode ser transmitido, referido ou conservado pelas representações textuais e iconográficas produzidas pelo colonizador?

A partir de Varnhagen, a historiografia brasileira viu a história dos índios como um capítulo anterior ao início da colonização e à própria história do Brasil, sendo esta entendida como objeto principalmente dos antropólogos², que por sua vez, privilegiaram a abordagem da cultura indígena em sua forma “pura” através da investigação da lógica e do funcionamento de suas sociedades e características originais³. Sob este tipo de enfoque, criou-se não só o “índio genérico”, “aculturado”, “vencido” pela superioridade cultural e militar do colonizador, mas também foi construída a imagem do “europeu genérico”, o qual, guiado pelos princípios do que se convencionou de projeto colonial, matava, violentava, escravizava ou convertia os pobres selvagens desprovidos de Fé, Lei e Rei⁴.

Estas imagens genéricas e dualistas, que por longos anos permearam a nossa historiografia, escamotearam, por um período igualmente estendido, a complexidade da realidade colonial e os cruzamentos culturais, políticos e biológicos a ela inerentes, através de um discurso que, incorporando as categorias interpretativas oferecidas pelas

fontes de origem européia, tendeu a reduzir a história da América em geral – e a do Brasil em particular – a um enfrentamento entre “selvagens” e “civilizados”, entre “vencedores” e “vencidos”, empobrecendo a análise de suas especificidades e eliminando todo tipo de elementos que desempenharam papel fundamental na construção da mesma, quais sejam, os cruzamentos culturais, econômicos, políticos e biológicos, mas também os indivíduos e grupos que faziam as vezes de intermediários, de passadores, os quais transitavam entre os “dois blocos” ou “dois mundos”, definidos como “europeu” e “indígena”, termos que, por sua vez, escondem um sem número de etnias, tradições, crenças e práticas sociais⁵. Infelizmente, fomos – e de certa forma, ainda somos, em se tratando de índios do Brasil, sobretudo em relação aos séculos mais recuados – reféns das fontes européias, de suas terminologias, nomeações étnicas e preconceitos, entre os quais tentamos ler nas entrelinhas, vislumbrar a sociedade colonial em sua complexidade.

Complexidade esta que atinge o seu grau máximo nas terras que viriam a ser o Brasil, dado o desinteresse apresentado por Portugal nos primeiros tempos da colonização e mesmo posteriormente com a parca presença de colonos portugueses, deixou margem de manobra – maior do que na região das colônias espanholas – aos grupos de interesses e aos indivíduos estabelecidos na colônia, em grande medida integrados às noções indígenas de hierarquia, honra e prestígio por meio de uniões interculturais e de mestiçagens de todo o tipo. Desta forma, as fronteiras entre as populações – europeus católicos e protestantes, leigos e religiosos, índios conversos e índios bravos – e seus diversos interesses eram pouco definidas, sendo fluídas, muitas vezes oscilantes, difíceis de precisar na prática cotidiana, por isso, não se pode falar em

“projetos coloniais”, como planos sistêmicos e fechados, que representariam os interesses de grupos ou indivíduos envolvidos no processo de conquista e colonização⁶, embora existissem projetos possuidores de muita coerência, como por exemplo o projeto escravista e o projeto de conversão indígena⁷. Daí também a dificuldade em se pensar a noção de *identidade* étnica em tal contexto.

Num mundo instável, mutável, no qual as referências culturais, econômicas, políticas, temporais e biológicas foram totalmente destruídas ou misturadas, cada grupo ou indivíduo, num esforço de adaptação, combate e/ou interpretação adquire diferentes identidades, ativadas sucessivamente ou simultaneamente, dependendo das situações⁸. Na verdade, foi o contexto de conquista e colonização da América que incitou os invasores europeus a identificarem seus adversários pelo termo unificador de “índio”, mas será que os últimos se auto-reconheciam como tal? Mais ainda, quando falamos em “invasores europeus”, estamos tratando de uma identidade reconhecida ou de um termo genérico para uma série de etnias incorporadas à idéia de “nação” que cada grupo se auto-atribuía?

De fato, o fenômeno de expansão colonial realizada pelos europeus a partir do século XV produziu o contato entre as várias “humanidades” dispersas pelo planeta e isoladas – ou pelo menos

sem contato direto e permanente – entre si, forjando, através deste processo, uma cadeia de influências recíprocas em todos os níveis de existência, das quais surgiram “zonas estranhas”, que denominamos “sociedade colonial”, mas que na verdade não passavam de “agregados” onde grupos das mais diversas origens e crenças se encontraram, se combateram e se fundiram, num movimento complexo, que ia da justaposição brutal à imbricação forçada⁹. Os “descobrimientos” promoveram uma circulação de produtos, técnicas e valores que até então eram propriedades exclusivas de determinados espaços geográficos. É o caso do sistema de trocas de frutos, com a deslocação da melancia, da abóbora, da banana da África para o Brasil, ou ainda do milho maíz, levado da América para a Europa e, em seguida, para a Ásia e a África, sem falar do tabaco, difundido rapidamente a partir do século XVI¹⁰ e das trocas de objetos materiais de inegável eficácia, como ferramentas e armas, que modificaram permanentemente o *modus vivendi* dos grupos indígenas contactados, além da introdução de novas relações sociais movidas pelos valores econômicos e colonialistas¹¹.

Neste sentido, se para os “europeus”, a travessia atlântica poderia ser interpretada como a concretização de uma promessa, uma janela aberta para a realização de um destino prescrito nas Escrituras, quando o evangelho seria levado aos confins da terra sob a égide dos reis católicos; para os “índios” a barreira “intransponível” do mar cerrava as portas da felicidade, não só por que era de lá que viam os “invasores”, inicialmente identificados com os heróis de sua mitologia, mas que logo difundiram a morte, a miséria e as epidemias, mas também porque o mar era o obstáculo no caminho da *terra sem mal*¹².

A expansão ultramarina permitiu ainda – e principalmente – a descoberta do “outro” numa perspectiva ampla e recíproca, isto é, a diversidade dos grupos agregados sob as terminologias de “índios” e “europeus”¹³ e as respectivas tensões internas que os opunham social, econômica e militarmente, fizeram do conhecimento mútuo e das mestiçagens – políticas, econômicas, biológicas – uma arma na luta pela sobrevivência e pela predominância no complexo movimento colonizador. Neste sentido, não é só o ocidente que se abre ao novo e ao desconhecido inserindo-os ao seu contexto cultural, mas também o mundo indígena recebe a alteridade européia, adequando-se ou combatendo a mesma, num movimento de mão-dupla.

Como sabemos, a “descoberta” do novo continente marca o momento do “encontro” de culturas tão diferentes quanto incompreensíveis para os diversos grupos que viveram o contexto de guerras e violência típicas dos movimentos colonizatórios, mas que também aprenderam novas estratégias e técnicas de sobrevivência no interior de uma realidade que se transformara bruscamente para todos sem exceção. Neste sentido, se por um lado, os índios foram inseridos no imaginário europeu por meio de imagens estereotipadas, que buscavam aproximar o novo aos padrões culturais conhecidos pela Europa, como é o caso das Amazonas, as índias guerreiras do

Trópico, logo identificadas com o mito ancestral, também os índios inseriram o elemento europeu em sua cosmologia, é o caso dos padres jesuítas, vistos como verdadeiros Caraíbas, embora seja infinitamente mais difícil dar voz ao índio e as suas representações nos séculos XVI e XVII, dado o caráter das fontes. Como afirma Ginzburg, em relação à cultura destruída de Menocchio e à dificuldade de efetuar recortes claros na mesma,

Respeitar o resíduo de indecifrábilidade que há nela e que resiste a qualquer análise não significa ceder ao fascínio idiota do exótico e do incompreensível, significa apenas levar em consideração uma mutilação histórica da qual, em certo sentido, nós mesmos somos vítimas¹⁴.

Considero que a mesma se aplica perfeitamente à cultura indígena e ao processo de mestiçagem sofrido pela mesma ao longo da colonização. No que se refere aos índios do Brasil quinhentista, sua fala sempre será parcialmente omitida ou deturpada pela voz do europeu, fato que deve nos alertar para os "filtros culturais" e para as traduções tomadas como verdades absolutas, mas que muitas vezes esconde a realidade etnográfica dessas culturas que foram total ou parcialmente destruídas pela colonização. Trata-se, portanto, de dar voz ao índio sim, de integrá-lo à história do Brasil e do mundo como um ser pensante e um agente transformador de sua própria realidade, mas com o cuidado devido com os etnocentrismos, os evolucionismos, os exotismos, e toda a casta de "ismos" que enublecem o nosso olhar sobre estas sociedades, escamoteando a sua riqueza e dinâmica cultural.

¹ Inspiro-me na análise de Michel de Certeau. O autor trata de etnografia e da palavra instituída no lugar do Outro, aqui, estendemos a idéia às imagens em geral. “Etno-grafia. A oralidade ou o espaço do outro: Léry”. In: _____. *A escrita da História*. Trad. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1982. p. 211-242.

² Varnhagen, considerados por muitos o fundador da História do Brasil, embora antes dele tenha havido um Gandavo, um Rocha Pita ou um Southey, deu um cunho individualista e psicológico a sua história, privilegiando o olhar eurocêntrico e classificando os indígenas como homens exóticos, localizados no passado, que deveria ser esquecido. (Cf. José Carlos Reis. *As identidades do Brasil*. De Varnhagen a FHC. São Paulo: Fundação Getúlio Vargas, 2001. P. 23ss). Nesta mesma linha de raciocínio, vários historiadores seguiram os seus passos, repudiando ou não a história indígena, mas sempre a classificando como antecedente à história do Brasil. Capistrano de Abreu, celebrou esta concepção com o famoso capítulo “Antecedentes indígenas” de *Capítulos de História Colonial* (Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Publifolha, 2000[1907]), o qual se inicia, à moda das antigas narrativas de viagens, localizando geograficamente o Brasil e falando das riquezas naturais de seu território.

³ Dentro desta tradição, destaca-se a figura de Florestan Fernandes, com seus estudos clássicos sobre as sociedades de origem tupi-guarani: *Organização social dos tupinambá*. São Paulo: Difel, 1963 e *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: Pioneira, Edusp, 1970.

⁴ A famosa frase de Gandavo foi reproduzida por diversos cronistas, viajantes e religiosos ao longo do tempo como forma de classificação da cultura indígena. Cf. Pero de Magalhães Gandavo. *Tratado da terra do Brasil; História da Província de Santa Cruz*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980[1826 e 1576, respectivamente]. P. 52.

⁵ Cf. Serge Gruzinski. *O pensamento mestiço*. Trad. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, principalmente a primeira parte, intitulada “Misturas, caos, ocidentalização”, p. 23ss.

⁶ Sobre a fluidez de fronteiras da sociedade colonial, Cf. Charles R. Boxer. *Relações raciais no Império colonial português [1415-1825]*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967. p. 119ss.

⁷ Apesar de possíveis disputas internas e oscilações ideológicas, os jesuítas se diferenciavam dos colonos, sobretudo daqueles que apontavam a impossibilidade da catequese e enfatizavam a escravidão natural.

⁸ Maria Regina Celestino, em sua tese de doutoramento, trata da multiplicidade de identidades étnicas adquiridas e manipuladas pelos índios aldeados em seu próprio benefício. Embora a autora trabalhe com um recorte temporal diferente do que aqui foi proposto, me parece um bom exemplo daquilo que vimos falando. Cf. “Os índios aldeados no Rio de Janeiro Colonial. Novos súditos cristãos do Império português”. Tese (doutorado).Campinas, Unicamp, 2000, Cap. 6. p. 272ss.

⁹ Cf. Serge Gruzinski. *O pensamento mestiço*. Trad. Rosa F. d’Aguiar. São Paulo: Companhia das letras, 2001. p. 73 ss. O autor utiliza-se do termo “zonas estranhas” para designar as sociedades formadas a partir dos contatos interétnicos.

¹⁰ Luís Filipe Barreto. *Os descobrimentos e a ordem do saber*. Uma análise sócio-cultural. Lisboa: Gradiva, 1987, p. 16ss.

¹¹ O impacto da colonização sobre a cultura indígena foi bem explorado por diversos autores, ver, por exemplo, Máxime Haubert. *Índios e jesuítas no tempo das missões*. Trad. São Paulo: Companhia das Letras: Círculo do Livro, 1990, passim; Carlos Fausto. “Fragmentos de História e cultura tupinambá. Da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In: Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 381-396.

¹² Cf. Marilena Chauí. “Profecias e tempo do fim”. In: Adauto Novaes (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 453-505.

¹³ Utilizamos indiscriminadamente as expressões “índio” e “europeus” para designar os conjuntos culturais que na América se confrontaram.

¹⁴ Ginzburg, op. Cit., p. 34.