

Hostilidade e Cordialidade – a face dupla dos contatos (Brasil, séculos 16 e 17)

Prof^a. Dr^a. Eliane Cristina Deckmann Fleck – UNISINOS

Tendo em vista as rígidas e recorrentes interpretações que opõem radicalmente conquistadores/colonizadores e indígenas, observáveis na historiografia brasileira, este texto propõe um deslocamento da perspectiva sob a qual tem sido abordado o tema dos contatos, buscando uma nova interpretação, a partir de uma abordagem histórico-antropológica dos relatos coloniais.

Como adverte Gruzinski, os enfoques dualistas e maniqueístas seduzem pela simplicidade, mas imobilizam e empobrecem a realidade, ao ignorar as trocas entre um mundo e outro. O interesse que hoje suscita a questão da fronteira corresponde em parte a essas preocupações – em detectar a permeabilidade e a flexibilidade que marcaram os contatos interculturais. O historiador francês, empenhado em desvendar “por intermédio de qual alquimia as culturas se misturam”¹, constatou que “longe das visões dualistas – que costumam opor o Ocidente aos outros, os espanhóis dos índios, os vencedores dos vencidos –, as fontes nos revelam paisagens misturadas, muitas vezes surpreendentes e sempre imprevisíveis”².

Na verdade, as reflexões aqui propostas se aproximam dessa perspectiva, ao considerar a possibilidade de as narrativas que descrevem cenas de contato ou de interação cotidiana entre europeus e indígenas, mais do que revelarem o clássico embate entre “civilização” e “barbárie” para definir a fronteira colonial, apontarem para processos combinados de resistência, adaptação, transformação e criação que conferiram peculiaridades e originalidade ao processo por eles vivenciado.

Foi no início dos anos oitenta que numerosos historiadores e etno-historiadores norte-americanos romperam com a concepção turneriana de fronteira, buscando distanciar-se do etnocentrismo que caracterizava a historiografia tradicional. Empenhados em ler a histó-

ria dos contatos entre os colonizadores europeus e as sociedades indígenas, *“en función de una reconceptualización de la noción de frontera”*, tomada como um território *“imaginado, inestable y permeable de circulación, compromiso y lucha de distintas índoles entre individuos y grupos de distintos orígenes”*, optaram por fazê-lo *“a partir de las estrategias desarrolladas por los propios indígenas”*³.

Para a canadense Mary Louise Pratt, “se os povos subjugados não podem controlar facilmente aquilo que emana da cultura dominante, eles efetivamente determinam, em graus variáveis, o que absorvem em sua própria cultura e no que o utilizam”, daí considerar transculturação como “um fenômeno da zona de contato”⁴, ou, ainda, como “espaços sociais onde culturas díspares se encontram, (...) e se entrelaçam uma com a outra, freqüentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação”⁵. A perspectiva dada pela expressão, leva-nos a considerar “como os sujeitos são constituídos nas e pelas suas relações uns com os outros” e, sobretudo, tratá-las “não em termos de separação ou segregação, mas em termos da presença comum, interação, entendimentos e práticas interligadas”⁶.

Desse modo, nossas reflexões contemplam uma noção mais abrangente de fronteira, vista não apenas em sua conotação geográfica e política, que separa grupos, sociedades e domínios político-administrativos, mas que a apreende como dinâmica de integração de sociedades distintas, marcadas pela complexidade e multiplicidade, transcendendo os modelos explicativos homogeneizadores ou restritos às particularidades das diferenças.

É nessa perspectiva que acreditamos que as “dimensões interativas e improvisadas dos encontros culturais”, usualmente ignoradas ou suprimidas nos relatos referentes à conquista e à colonização, permitem não somente a valorização desses processos de “interação, entendimentos e práticas interligadas” entre culturas que se encontram, se chocam e se entrelaçam, mas também sua avaliação enquanto processos de criação e de ressignificação cultural.

Cabe aqui regatar a constatação feita por Carlos Fausto: “[...] A primeira é que a colonização, apesar de toda a violência e disrupção, não excluiu processos de reconstrução e

recriação cultural conduzidos pelos povos indígenas. É um erro comum crer que a história da conquista representa, para os índios, uma sucessão linear de perdas em vidas, terras e distintividade cultural.”⁷

Fausto nos lega uma contribuição relevante para o estudo da guerra ameríndia em sua obra “Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia”⁸, na qual constrói uma crítica consistente às teorias de, de uma forma ou outra, acabam por negar às sociedades ameríndias o estatuto de sujeito, descrevendo-as ora como selvagens violentos e descontrolados, ora como vítimas passivas da conquista e da colonização européias. Em artigo recente, Fausto se filia à compreensão da dinâmica das relações inter-étnicas esboçada por Guillaume Boccara, ao reafirmar que os indivíduos e grupos não misturam as coisas pelo prazer de misturá-las, mas fazem-no por razões de sobrevivência física e social.⁹

A tensão e a violência constituíram uma constante durante os longos anos de implantação dos modelos de colonização, não sendo possível “negar que as sociedades nativas de fato sofreram reveses monumentais diante do impacto do encontro”. John Monteiro, contudo, nos adverte que “reduzir essa experiência à simples caracterização das sociedades indígenas como vítimas das iniquidades dos brancos é cometer mais uma injustiça” já que “essa perspectiva oculta os múltiplos processos históricos de questionamento, negação e reelaboração de identidades indígenas”.¹⁰

Do ponto de vista do pesquisador, as análises de situações de convívio intercultural podem oferecer explicações sobre as normas culturais existentes, sobre as práticas de infração dessas normas e sobre o tratamento dispensado às pessoas estranhas ao grupo. Pode, sobretudo, apontar para o valor atribuído por muitas culturas indígenas à autonomia individual e à aversão a qualquer forma de submissão.

Não desconhecemos, no entanto, que os saberes etnológicos, geográficos e científicos de que os europeus eram detentores, foram poderosos instrumentos de ordenação do mundo indígena para incorporá-lo progressivamente na civilização cristã-ocidental. Reconhecemos, igualmente, que os europeus desenvolveram constantemente mecanismos de controle das interpretações possíveis e aceitáveis. Por outro lado, para que se torne convin-

cente e verossímil, todo sentido depende de um acordo sobre os signos utilizados e, portanto, ele é necessariamente intersubjetivo, expressando-se na experiência comum compartilhada e no exercício comum da linguagem.

Deve-se ressaltar, mais uma vez, que, de forma alguma, estamos negligenciando ou minimizando os resultados que a implementação do projeto de colonização ocasionou. Nossas reflexões estão orientadas para aquelas situações de convívio intercultural que ocorreram, a despeito das normatizações e determinações administrativas e eclesiásticas, e que, em razão disso, tiveram suma importância para a compreensão da “integração da novidade no tradicional”¹¹ e da criação de “um espaço de jogo para maneiras de utilizar a ordem imposta”.

Perrone-Moisés identificou em registros feitos pelos cronistas coloniais a aplicação do conceito aristotélico de reconhecimento. Os encontros com os carijós foram apresentados como um reconhecimento feliz, enquanto os com os tupiniquins, um reconhecimento infeliz. Estas primeiras impressões, decorrentes do contato inicial entre europeus e americanos – índios dóceis, bondosos e bonitos –, viriam a determinar uma opinião favorável a respeito do indígena que “(...) ainda não é, então, o inimigo a vencer, o escravo a subjugar, o empecilho a eliminar”. A impressão favorável que estes cronistas terão dos índios os levará a ter boa opinião sobre si mesmos, “europeus abertos e generosos, que em nenhum momento usam de violência contra os nativos e, pelo contrário, convivem cordialmente com eles”¹².

Nossa proposta, no entanto, extrapola esta percepção que opõe cristãos civilizados e neófitos bárbaros, não se propondo a (re)valorizar esta visão idílica dos primeiros encontros, na medida em que está interessada em avaliar como europeus e indígenas responderam criativamente às situações de contato efetivo e cotidiano.

É interessante observar a existência de uma dissimetria e de um contraste entre as avaliações que indígenas e europeus fizeram sobre o modo de vida uns dos outros em situações de extenso e efetivo contato e conhecimento mútuo. Todos os testemunhos que informam sobre a etapa inicial da conquista-colonização atestam a rejeição e o desdém dos

indígenas pelos costumes, bens e religião dos civilizados, bem como o contrário, a poderosa sedução que exerciam sobre o europeu, os modos de viver e os usos dos índios americanos.

A documentação eclesiástica, sobretudo, ao descrever as manifestações de sensibilidade dos indígenas e as práticas rituais que os missionários pretendiam eliminar, põe em relevo a dificuldade do “civilizado” em compreender “o que fazia o prazer e o contentamento do indígena”.¹³ Neste sentido, os relatos, alternando descrições de “*estados de paz e quietação*” com “*estados de guerra e inquietação*”, atestam que cronistas e missionários descreveram os indígenas como “*folgazões e muito alegres*”, ao mesmo tempo em que enfatizaram sua pronta agressividade e belicosidade.

Em suas considerações acerca da cordialidade e da hostilidade indígena, Anchieta as relacionou à liberdade sexual, à poligamia, à guerra, à antropofagia e à bebedeira. É, em razão disso, que Anchieta os descreve como “uma gente tão má, bestial e carniceira, que só por tomar nome novo ou vingar-se de alguma coisa passada [...] sendo aquela gente a mais subtil que ainda houve no mundo para inventar mentiras” e que se comprazem em matar e em realizar “suas festas costumadas”.¹⁴

Alegando que os colonos portugueses precisavam defender-se contra o perigo de extermínio que os índios lhes infligiam, Anchieta defendeu a guerra justa, uma guerra de vingança: “[...] Sua mão vingadora (Deus) sobre o inimigo desumano descera justiceira. Vingando as ofensas sacrílegas sua cólera santa dizimará com a morte as alcatéias ferozes”.¹⁵

Embora a guerra e a antropofagia fossem consideradas traços da barbárie indígena por Anchieta, a vingança dos portugueses contra os índios é apresentada como uma “cólera santa”; ou seja, o mesmo aspecto que é considerado traço de selvageria quando praticado pelos índios, é encarado como traço de civilidade, revestido de legitimidade, quando empreendido pelos portugueses.

A análise do “discurso anchietano”, contudo, nos revela a apropriação de expressões da “alegria de viver” indígena, tais como as festas, as danças, os cantos, e da cordialidade –

a saudação lacrimosa e o cerimonial indígena do “recebimento” –, e sua ressignificação pelos missionários, na medida em que foram percebidos como facilitadores da introdução da ritualística e da devoção cristã. Se, inicialmente, suas descrições nos apresentam uma visão condenatória dos nativos, posteriormente, revelam a ressignificação dessas expressões – em especial, as de cordialidade – como fica demonstrado nas estratégias cênicas e musicais empregadas para assegurar a conversão, bem como desvelam as táticas, os “modos de fazer com” empregados pelos indígenas na busca de sentido para as mudanças contingentes.

Os relatos feitos pelo calvinista francês Jean de Léry, por sua vez, introduzem “a dimensão da subjetividade”, como já foi observado por De Certeau, inaugurando o tema da alteridade nas crônicas coloniais, já que assume “que ele é tão estranho para o índio, quanto o índio o é para ele. Deste modo, estabelece uma simetria, que funciona como condição de produção de um discurso não-reducionista”.¹⁶ As situações descritas na “Viagem à Terra do Brasil” apontam para a valorização das práticas rituais e das manifestações sensíveis, entendidas como jogos de relações sociais e negociações de poder entre ambos, o que diferencia significativamente os relatos do calvinista dos relatos dos missionários e leigos católicos, empenhados existencialmente na conversão e na “civilização da conduta e dos afetos” dos indígenas.

Considerando-se a necessidade de sobrevivência que os franceses tiveram ao serem expulsos França Antártica, por Villegaignon, a busca por uma acolhida cordial do “gentio” tornara-se imperativa. Essa necessidade de sobrevivência, associada à receptividade dos índios, contribuiu em muito para uma caracterização que enfatizava elementos de “humanidade” nos “selvagens”. Assim, a aceitação do “outro”, em face das limitações, poderia ser relacionada à necessidade de convivência e ao estabelecimento de uma espécie de “acordo” social entre as duas culturas.

Jean de Léry escreve que, na companhia dos índios, foram “tratados com mais humanidade”, o que facilitou uma espécie de aproximação e possibilitou o reconhecimento do cotidiano indígena. Esses franceses exilados, segundo o cronista calvinista, sentiram-se à

vontade entre os nativos americanos, por terem atendido suas necessidades trazendo “víveres e o mais” de que careciam, como “farinha e outros gêneros necessários”.¹⁷

Valendo-se dos seus preceitos religiosos, Léry observa que o único remédio disciplinador dos indígenas seria a evangelização, uma vez que “longe estão eles ainda disso”. Segundo o calvinista, dada sua natureza violenta, estariam fadados à infelicidade, pois “felizes seriam os povos dessa terra se conhecessem o Criador de todas essas coisas”.¹⁸

Já os relatos feitos pelo capuchinho Claude D’Abbeville se aproximam das percepções presentes nos relatos do missionário jesuíta, ao se apoiarem no referencial bíblico e nas pautas comportamentais civilizadas para aproximar os indígenas dos bárbaros privados de sentimentos adequados e apropriados à vida em comunidade.

Para D’Abbeville, os costumes dos índios, em geral, consistiam em algo abominável, principalmente, a organização de grupos familiares poligâmicos e os atos de antropofagia. Sobre este último, o missionário chegou a indagar se haveria “com efeito, maior crueldade do que matar e massacrar os homens de sangue-frio, com alegria até, e ainda (o que é horrível e todas as demais nações bárbaras aborrecem), aspergir de sangue humano os convivas nos festins?”¹⁹

Os registros de contatos amistosos e cordiais estão presentes em boa parte da obra de D’Abbeville. Os índios contatados são, em sua maioria, descritos como pacíficos, comportando-se com ira somente com aqueles que lhes queriam ou faziam o mal – como os portugueses. Cabe, contudo, referir a advertência feita por Viveiros de Castro à obra do capuchinho, já que “a solicitude em atirar-se nos braços dos europeus é ainda mais sublinhada, e pintada em cores temerariamente apologéticas”²⁰, o que nos obriga a relativizar o alcance da atuação missionária e a disposição dos indígenas em “sempre imitar-nos”.²¹

Os olhares do jesuíta, do calvinista e do capuchinho, além de exporem as mais diferentes experiências de contato intercultural, revelam um processo complexo e pleno de estratégias e táticas que envolveram negociações mediadas tanto pela hostilidade, quanto pela cordialidade, apontando para processos de resistência e adaptação face ao projeto de colonização e de conversão em curso no Novo Mundo. Assim, mais do que exporem cenas

de confronto e choque cultural, as narrativas descrevem um tempo de convivência, no qual afloraram afinidades e inimizades, se esboçaram novas formas de relacionamento e laços foram tecidos, desfeitos e refeitos, na medida em que novas situações foram enfrentadas e novos papéis sociais foram exigidos.

A etapa colonial pode, portanto, ser compreendida – numa perspectiva interrelacional – como um processo de articulação e de negociação, no qual os sujeitos atuaram com suas experiências e, de forma fundamentalmente criativa, se apropriaram do espaço colonial organizado e reinterpretaram um discurso recebido, produzindo um novo.

¹ GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001, p. 28.

² GRUZINSKI, 2001, p. 50.

³ BOCCARA, Guilherme. *Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. Relectura de los procesos coloniales de etnogenesis, etnificación y mestizaje en tiempos de globalización*. Disponível em <http://www.ehess.com.fr/cerma/brasilpresent.html>. Acessado em 10/05/2005.

⁴ PRATT, Mary Louise. *Os Olhos do Império: Relatos de Viagem e Transculturização*. Bauru, SP: EDUSC, 1999, p.30.

⁵ PRATT, 1999, p. 27.

⁶ PRATT, 1999, p. 32.

⁷ FAUSTO, Carlos. *Os Índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000, p. 56 – 57.

⁸ FAUSTO, Carlos. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP, 2001.

⁹ Disponível em <http://nuevomundo.revues.org>. Acessado em 10/05/2005.

¹⁰ MONTEIRO, John. “Armas e Armadilhas”. In: *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 1999. p. 238.

¹¹ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 101.

¹² PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Vinte Luas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 94-95.

¹³ CARDOSO, Sérgio. *Variações em torno da felicidade dos selvagens*. In: NOVAES, Adauto. *A Outra margem do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 1999, p. 363.

¹⁴ ANCHIETA, Joseph, S. J. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões do Pe. José de Anchieta (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras / Civilização Brasileira, 1933, p. 214 – 226.

¹⁵ ANCHIETA, José de. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1988, p. 105.

¹⁶ AUGRAS, 1991, p. 34.

¹⁷ LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. São Paulo: Martins / EDUSP, 1972, p. 66 – 70.

¹⁸ LÉRY, 1972, p. 105.

¹⁹ D'ABBEVILLE, Claude. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Belo Horizonte: Itatiaia / EDUSP, 1975, p. 229.

²⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 197.

²¹ D'ABBEVILLE, 1975, p.81.