

América, espelho invertido: um estudo sobre a representação da alteridade entre os séculos XVII e XVIII

Carlos Eduardo Pinto de Pinto

Apresentação

As idéias trabalhadas nesse ensaio têm dupla origem. Por um lado, existe uma inquietação intelectual que nasce de meu trabalho junto à *Novamerica* – ONG voltada para a educação em/para Direitos Humanos e Cidadania – referente à tensão entre o multiculturalismo e o universalismo nos Direitos Humanos. A outra vertente se encontra no curso de mestrado em História Social da Cultura da PUC-Rio, especificamente na disciplina História e Historiografia da Cultura I, ministrado pelo professor Francisco J. C. Falcon, cujo trabalho de encerramento girou em torno das idéias do historiador francês Guillaume Raynal (o Abade Raynal) um ilustrado que foi o primeiro a fazer um trabalho historiográfico sobre a América –*História das duas Índias*, publicada em 1770 ou 1772. Constava do material levantado para fazer a introdução desse trabalho uma visão panorâmica da imagem da América cunhada pelos pensadores europeus do século XVI ao XVIII. Essas informações, acrescidas de outras leituras sobre o tema, permitiram engendrar as reflexões que agora se apresentam. O contato do pensamento europeu com o Novo Mundo e seus habitantes foi responsável pelo surgimento da idéia moderna de humano, vinculada à noção de universalidade. O percurso histórico dessa idéia pode clarear o sentido atual da tensão entre multiculturalismo e universalismo, definidos assim por K.-Peter Fritzsche: “A educação em direitos humanos deve estar aberta para a controvérsia intercultural que deriva da validade dos direitos humanos. Por um lado, ela deve evitar a armadilha da arrogância, cega às objeções culturais de sociedades menos individualistas. Por outro lado, ela deve evitar a armadilha do impasse auto-induzido, surgido de uma visão equivocada da educação em

direitos humanos como um instrumento ocidental de opressão¹”. O conflito que se apresenta hoje se dá entre o educar para os Direitos Humanos e culturas específicas que negam um ou mais aspectos desses direitos. O conflito aqui analisado se dá entre o ato de civilizar (“educar” para a civilização) e as culturas locais, que então não eram entendidas como tal e sim como aberrações. Não se trata de buscar respostas para o conflito contemporâneo nas suas origens, mas de pensar a respeito de seu trajeto histórico. E, a partir daí, levantar questionamentos, *delicadamente*, sobre a difícil arte de ver o outro.

América: corpo iluminado, corpo luminoso...

O percurso seguido pela imagem dos habitantes do Novo Mundo no pensamento europeu (descobridores, cronistas, religiosos e filósofos) desde a *Era dos Descobrimentos* até o século XVIII forjou leituras variadas dos povos ameríndios. Numa tentativa de lançar luzes sobre a estranheza geral que a nova terra causava, esses pensadores refletiam as idéias que traziam do Velho Continente. Na intenção de tornar a América um corpo iluminado, fizeram dela um corpo luminoso. A estranheza da América lançava luz sobre o mundo europeu em plena ebulição do Renascimento cultural e científico.

A Era dos Descobrimentos representou um alargamento de fronteiras para a Europa – não só de fronteiras geográficas, mas também de fronteiras intelectuais. Frutos do Renascimento científico, os descobrimentos forneceram aos pensadores europeus a confirmação de algumas idéias e o surgimento de novas questões sobre a natureza física do planeta, e dezenas de dúvidas sobre a natureza humana. Com as viagens para além do Oceano Atlântico, em fins do século XV, tinha início a tensão entre a busca pela verdade e as criações da imaginação: “A expedição e, portanto, o descobrimento se convertiam assim na ultrapassagem necessária da fronteira física que se convertia assim na fronteira da

¹ K.-Peter Fritzsche, *What Human Rights Educations is all about – 15 thesis*; In: GIOGI, V. E SEBERICH, M. *International Perspectives in Human Rights Education*. Munich: Bertelsmann Foundation Publishers, 2004.

razão, no limite entre a realidade e a fantasia, de uma fantasia excitada pelo atrativo do desconhecido²”.

Os muitos mitos que perduraram no imaginário europeu desde a Antiguidade, passando pela Idade Média, sempre tiveram sua residência fixada para além das fronteiras do que era conhecido, sendo o Oceano Atlântico uma delas. Não é à toa que os homens dos Descobrimentos buscavam esses mitos no Novo Mundo. Dessa forma, as primeiras aproximações representaram uma transferência de uma série de mitos para o continente americano, prevalecendo, portanto, a imaginação. Gigantes, amazonas, canibais, (homens com cabeça de cachorro) e acéfalos convivem com os habitantes do Novo Mundo. A apreensão dos povos indígenas se deu na intercessão dos conjuntos do que se via e do que se imaginava. É fácil perceber isso na atribuição dada às tribos antropófagas da denominação de *canibais*, apesar de não ser possível *ver* cabeças de cachorro sobre os pescoços tupinambás.

A sustentação desses mitos, contudo, não seria possível, por mais que a imaginação alimentasse a mente dos que vinham para a América e, principalmente, dos que não conheciam pessoalmente o continente. Com o tempo, trocaram-se os mitos – já que não se viam, de fato, gigantes, acéfalos e cia – por uma tentativa racional de entender o que eram os índios, partindo do pressuposto de que eles *também* eram humanos: “O descobrimento da América teve nesse sentido uma influência de certa dualidade, pois ao mesmo tempo em que contribuía de maneira eficaz para o desenvolvimento da fantasia mítica e monstruosa, contribuía também para a destruição daqueles depois de séculos de vida³”.

A monstruosidade projetada sobre a América era símbolo da alteridade: o homem europeu era divino, feito à imagem e semelhança do Criador. Tudo o que se afastava desse

² Francisco Javier Pizarro Gómez e Miguel Rojas Mix, *Mytos e monstruos del Imaginário Americano como Laberinto de la identidad* in Neide Marcondes e Manoel Bellotto (org.), *Labirintos e nós: imagem ibérica em terras da América*, São Paulo, Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 1999, p 22; Tradução livre de: “La expedición y, portanto, el descubrimiento se convertían así en el necesario paso de la frontera física que se convertía así en la frontera de la razón, en el límite entre la realidad y la fantasía, de una fantasía excitada por el atractivo de lo desconocido”.

³ Idem, p. 23; Tradução livre de: “El Descubrimiento de América tuvo en este sentido una influencia de cierta dualidad, pues al mismo tiempo que contribuía de manera eficaz al desarrollo de la fantasía mítica y monstruosa, contribuía también a la destrucción de aquéla después de siglos de vida”.

ideal humano era pagão e monstruoso. No entanto, é importante notar que, apesar da monstruosidade ter sido predominante nessa primeira fase, o mito do Paraíso Terrestre já se fazia presente, apontando um caminho que de fato seria trilhado nos séculos seguintes: a América e seus habitantes se encontrariam mais próximos do que qualquer outro continente ou população da mítica Idade de Ouro, onde a bondade, a liberdade e a felicidade haviam sido os únicos sentimentos humanos. Passa-se da monstruosidade e demoníaco para o paradisíaco e sublime, mas ainda estamos no plano dos conflitos gerados pela alteridade.

Para acompanhar a trajetória percorrida pela América no imaginário intelectual europeu, recorro à obra de Afonso Arinos de Melo Franco, *O índio brasileiro e a revolução francesa*⁴. Já no início da obra, confirmando o convívio dos mitos com a tentativa de compreender o homem americano, cita a carta escrita entre 1502 e 1503 por Américo Vespúcio, *Mundus Novus*, como a pedra angular das construções teóricas da bondade natural do homem: “Sobre a índole dos habitantes, [Vespúcio] diz que era cheia de cordura e inocência. Viviam em regime de comunismo absoluto, pois ignoravam a propriedade, a moeda e o comércio, e assim se davam muito bem. Inteiramente livres, não tinham reis nem chefes, sendo cada um rei de si próprio. Essa liberdade social era completada por uma absoluta liberdade moral, pois desconheciam templos e ídolos. Homens e mulheres eram de grande perfeição física, sobretudo as mulheres, que se entregavam perdidamente a todos os excessos amorosos. Para suprema ventura, essa vida venturosa se prolongava por muitas décadas, pois os índios nunca adoeciam e viviam em média 150 anos...⁵”.

A apologia do “bom selvagem” continuaria nas obras de Jean de Léry e André Thevet, de João Affonso de Saintonge, de Hans Staden, de Pyard de Laval, sem esquecer que antes de Américo Vespúcio, Pero Vaz de Caminha já havia dado informações simpáticas em relação à nova terra e à sua gente “muito saudável”. No entanto, é preciso estar atento para

⁴ Afonso Arinos de Melo Franco, *O índio brasileiro e a revolução francesa – as origens brasileiras da teoria da bondade natural*, Rio de Janeiro, Topbooks, s/data. Para as análises dos séculos XVI e XVII, utilizei a versão resumida da Revista do Brasil, Rio de Janeiro, Rio Arte/ Fundação Rio, ano 4, n°10, 1989. Apesar do interesse do autor recair sobre a figura específica do índio brasileiro e de suas relações com a revolução francesa, das limitações interpretativas impostas ao trabalho pela antipatia explícita nutrida por Afonso Arinos pelo iluminismo e pela própria revolução, a obra possui um imenso valor como um estudo de fôlego sobre a influência da América no pensamento europeu.

⁵ Revista do Brasil, p. 34.

o caráter dúbio das afirmações que apontam para idéia de bom selvagem. A ausência de rei, lei e fé poderia – e foi – encarada de forma negativa por muitos. Como analisou Guillermo Giucci, a diferença poderia ser curiosa e significar atração estética, mas seria, sempre, *diferença*. E, como tal, perigosa. “Disciplinar o rebelde será uma das tarefas prioritárias do colonizador ao longo do século XVI, em especial a partir de 1532. As categorias interpretativas emanam dos valores do soldado comerciante, aliando-se à pulsão dominadora que anuncia o expansionismo lusitano no Brasil. Em última instância, o episódio da retirada dos tupiniquins, depois da dança com Diogo Dias, reafirma o substrato da diferença, atuante desde a chegada do viajante europeu ao quarto continente⁶”. Além desses viajantes cronistas, é importante lembrar um grupo de escritores que criou obras literárias que apresentavam um universo idílico, reinos de virtude, que faziam o papel de espelho da Europa, espelho mágico, que mostrava o que a Europa não era para deixar mais claros todos os seus vícios. Alguns desses autores foram Erasmo, Rabelais, Montaigne e Morus – cuja obra *Utopia* teve enorme influência, no século XVIII, sobre as obras de filósofos, principalmente Rousseau. Afonso Arinos afirma que na “Utopia está escrito que ‘a virtude consiste em se viver de acordo com a natureza’ e que ‘quem obedece à razão escuta a voz da natureza’. Eis, em síntese, a teoria da razão natural que daí por diante progrediria até o século XVIII⁷”. No século XVII, nomes importantes por suas teorias jurídicas – como Grotius e Puffendorf – continuaram em outras bases, mais científicas, ou pseudocientíficas, a formação da teoria da bondade natural. Finalmente, o século XVIII herdaria as idéias dos séculos anteriores, retrabalhando-as de forma a fazer da bondade natural do homem uma teoria política. Tal teoria política se baseava em três idéias que iriam se tornar os três principais lemas da Revolução Francesa: Liberdade, Igualdade e Fraternidade e teriam atingido seu ápice nas produções de Rousseau influenciado, principalmente, por Montaigne.

O pensamento ilustrado parte da idéia de alteridade para desenvolver as noções de civilização e progresso. Ao enfatizar o estado de natureza do homem americano, o

⁶ Guillermo Giucci, *Sem fé, lei ou rei: Brasil 1500-1532*, Rio de Janeiro, Rocco, 1993, p.32.

⁷ Afonso Arinos, op. cit. p. 38.

iluminismo trabalha com a idéia de civilização. Civilização é palavra do século XVIII, criação iluminista, que traz em si a tomada de consciência da existência “horizontal” do homem, apreensão das diferenças no tempo e no espaço entre as sociedades humanas. “Trata-se então de uma arqueologia humana, na qual as diferenças apenas demonstram um caminho ao longo do qual os homens progridem do selvagismo à civilização⁸”. A concepção do homem americano como igual (humano), mas diferente (selvagem) foi que permitiu a formulação desse sentido assumido pela palavra *civilização*. Os ganhos materiais trazidos pela civilização não compensariam a perda da bondade natural presente entre os humanos da América. Era preciso um movimento de renovação, de limpeza dos vícios trazidos pela civilização, tendo como horizonte utópico as comunidades quase celestes do continente americano.

Aonde leva a alteridade?

Da exposição anterior, conclui-se que a América e seus habitantes foram usados como espelho invertido da Europa. No momento das Descobertas, se mostrava monstruosa e contrastante com a beleza renascentista dos europeus. Os índios eram confundidos com monstros imaginados. É o Outro total, fora da noção de humanidade. Quando os índios passam a ser encarados como humanos, são humanos *diferentes*. Primeiro, são humanos inferiores, deformados. Depois, superiores, naturalmente nobres – a Europa que se ressentia de seus vícios absolutistas, busca na imagem do outro a inocência perdida – mas sempre o Outro. Nos dois casos, a alteridade foi pretexto para a violência. “O encontro entre o Velho e o Novo Mundo, que a descoberta de Colombo tornou possível, é de um tipo muito particular: é uma guerra, ou melhor, como se dizia então, a conquista⁹”. O olhar sobre o outro não tem conseqüências pacíficas. A alteridade deve ser destruída ou reduzida à igualdade. A monstruosidade dos novos súditos dos impérios europeus era motivo para seu massacre ou sua redução ao ideal europeu de humano através da catequese¹⁰. Quando os

⁸ Francisco José C. Falcon, *Iluminismo*, Série Princípios, ed. Ática, São Paulo, 1986. p. 60.

⁹ Tzvetan Todorov. *A conquista da América – a questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1991, p. 51.

¹⁰ Ronald Raminelli, *Imagens da colonização – a representação do índio de Caminha a Vieira*, Jorge Zahar Editor, 1996.

Índios passam a ser considerados iguais, mas superiores, são motivos para as guerras dos europeus contra os europeus, da Europa ilustrada contra a Europa absolutista. Não são mais vítimas de uma violência concreta (ou são vítimas numa intensidade menor), mas continuam sendo violentados pela ausência de identidade. Ser demoníaco ou edênico, o indígena sempre foi o que o europeu decidiu que seria.

Hoje

Passados mais de duzentos anos da Revolução Francesa, tendo ultrapassado a idealização romântica dos índios no século XIX (conseqüência das idéias engendradas pela Ilustração) e num contexto de consolidação das lutas pelos direitos humanos, em que essas reflexões podem auxiliar?

Primeiro, é possível perceber que a decadência das idéias de civilização e progresso não tem conseqüências somente negativas, como se costuma pensar. O relativismo em que nos percebemos tontamente nos últimos trinta ou quarenta anos serve para perceber que a unidade (universal) é formada de diferenças (multiculturalismo). A partir dessa constatação, é possível pensar os povos indígenas inseridos nesse amplo conjunto sobre o qual é tão difícil pensar, denominado *humanidade*. Para tanto, não se faz mais necessário colocá-los uns graus acima ou abaixo de nossa escala evolutiva, para desculpá-los de suas *extravagâncias* (diversidade cultural, diríamos hoje em dia). A diferença não é mais exceção, é regra.

Segundo, foi consolidada a noção de que toda comunidade é etnocêntrica, o que nos faz ter mais cuidado ao classificar práticas culturais como *desumanas*. Tenta-se cada vez mais extrair das diferenças culturais o universal humano. A objetividade desse termo (humano) se alcança pela afirmação do contrário da idéia de objetividade. Assume-se que a idéia de universal humano é ocidental e se coloca essa invenção à prova. Pergunta-se: até onde o humano é universal? As respostas não são óbvias, e isso é ótimo. Assim como fiz questão de afirmar inicialmente que faria minhas reflexões *delicadamente*, os estudiosos que se debruçam em responder à questão do humano universal também têm procedido com delicadeza.

Finalmente, tem-se observado a emergência da pluralidade da noção de diferença cultural. Ainda há pouco, as diferenças culturais eram pensadas em termos de primeira pessoa do plural, *nós* (grandes comunidades como etnias e nacionalidades) e os outros (*idem*). Hoje, o multiculturalismo já é pensado em termos de *nós* e *nós* mesmos. Uma vez que o pronome *nós* esteve historicamente vinculado ao Ocidente, dizer que a questão multicultural é pensada em termos de “*nós* e *nós* mesmos” significa apontar para a assunção das diferenças culturais no seio das grandes unidades culturais. Não se pensa mais em termos do que significa ser brasileiro, mas ser branco, acadêmico e brasileiro. Ou negra, acadêmica e homossexual. Ou criança, guarani, iletrada. A “redistribuição” das diferenças permite pensar com mais cuidado sobre elas.

“Pensar com mais cuidado sobre...”. Eis aí uma fórmula que não me parece reducionista. Pode não resolver todos os conflitos, mas certamente é um perfeito antídoto para os abusos baseados em estruturas de pensamento aparentemente incontestáveis. Cuidado, é necessário muito cuidado...