

DESLOCAMENTOS E DESCOLAMENTOS: BREVE REVISÃO BIBLIOGRÁFICA PARA PENSAR OS MERÍNDIOS.

Autor: Agnes Alencar

Instituição de Origem: PUC-Rio

RESUMO

Este trabalho busca realizar uma leitura crítica de cinco obras, entre historiadores e outros profissionais da área de ciências sociais, na perspectiva de articulá-los e através destas leituras, fundamentar o projeto de monografia que tem como tema 'os discursos de liberdade referentes aos ameríndios na América Portuguesa do século XVII'. Os autores são Ronaldo Vainfas, Eunícia Fernandes, Luiz Felipe Baêta Neves, Thiago Florêncio e José Eisenberg.

Palavras chaves: Ameríndios, discursos de liberdade, América portuguesa

ABSTRACT

This article is a critical reading of five works of historians and academics from different humanities areas. The work has as target the intent of articulate the authors and substantiate my thesis that has as a theme the freedom speeches regarding the Amerindians in the seventh century. The chosen authors are Ronaldo Vainfas, Eunícia Fernandes, Luiz Felipe Baêta Neves, Thiago Florêncio e José Eisenberg.

Key- words: Amerindians, freedom speechs, Portuguese America

INTRODUÇÃO

“A melhor maneira de mentir é ficar calado(...) O silêncio não é a ausência da fala, é o dizer-se tudo sem nenhuma palavra”

(Mia Couto, O outro pé da sereia)

O movimento de leitura é em geral um processo solitário, apesar das possibilidades de diálogo que se apresentam logo em seu início entre o leitor e os autores lidos. Muitos diálogos se articulam ao mesmo tempo: carrego referências que me fazem indagar os autores das obras que leio, minhas perguntas ganham respostas e acabo mesmo por travar um diálogo comigo mesma, com minhas trajetórias e escolhas. Toda esta confabulação não nos isenta de certa solidão e é justamente nela que reside a maior dificuldade de tornar inteligível e relevante para o meu leitor todo o processo. A despeito

para conversar comigo e também conversar conosco.

Antes de elencar as obras com as quais dialogarei neste artigo acredito ser relevante explicitar o eixo temático norteador de minha seleção. Tenho direcionado meus esforços para analisar os discursos de liberdade referentes aos ameríndios no século XVII na América Portuguesa. Os trabalhos alocados aqui não estudam diretamente este tema, até porque a produção bibliográfica referente ao meu recorte é ainda diminuta, porém, apresentam-se para mim como possibilidades de leituras que enriquecem a minha própria. O que me proponho é descobrir caminhos através dos caminhos alheios: de um cientista político, de um antropólogo e de três historiadores. A seleção expõe minha compreensão sobre a riqueza do diálogo entre diferentes áreas do saber, acreditando nela como guia para minha pesquisa.

Como disse anteriormente, apesar da enorme diversidade de assuntos e documentos trabalhados dentro do recorte temporal da América Portuguesa, a quantidade de autores e obras que trabalham com a questão do discurso de liberdade sobre os ameríndios, ou até mesmo com o conceito de liberdade em outra chave que não a da escravidão africana, ainda é pequeno se comparado a potencialidade do tema.

LEITURAS POSSÍVEIS:

Os documentos e suas diversas possibilidades de deslocamento.

"O antropólogo é o astrônomo das ciências sociais: ele está encarregado de descobrir um sentido para configurações muito diferentes, por sua ordem de grandeza e seu afastamento, das que estão imediatamente próximas do observador."

(Claude Levi-Strauss)

Há quem diga que o céu está cheio de passados. Luzes antigas de estrelas inexistentes que só agora nos são visíveis. Estudar os corpos celestes é deslocar-se: tirar os pés do chão para buscar uma aproximação com seu objeto, uma galáxia, um cometa, uma estrela. A metáfora de Lévi-Strauss – como uma epígrafe aqui – me é especialmente cara, pois acredito que, frente à alteridade, cabe ao historiador a mesma ação do astrônomo que o autor aproxima do ofício do antropólogo: deslocar-se. O documento, no entanto, não deve ser limitado a um tipo específico ou pré-determinado de distanciamento, como se fosse possível definir uma única forma para a leitura. A diferença presente no documento é vista por certos olhos, ou seja, não está naturalmente ali: tanto a diferença como a sugestão de deslocamento surgem da questão que carregamos conosco. Graças à questão, cada leitura é diferente e inovadora, mesmo que sejam lidos os mesmos documentos.

Carlo Ginzburg, no prefácio de seu livro “Olhos de Madeira”², escreve sobre um mundo que mesmo sendo nossa casa, faz de nós estrangeiros em relação a outros espaços ou outros homens. O

estranhamento inicial pode ser tomado como um convite ao movimento de distanciamento, cabendo ao historiador escolher a melhor forma de articular as histórias, as memórias, o diferente, o outro. Mesmo sendo uma escolha e, portanto, já uma seleção que restringe, a escolha do documento pelo historiador abre múltiplas possibilidades de deslocamento. É no desenvolvimento de suas questões que cada autor se coloca como astrônomo, deslocando-se. Eis o que pretendo começar a discutir nestes parágrafos que se seguem, observando como a questão de cada um norteará suas chaves conceituais, chegando a diferentes conclusões mesmo quando do trabalho de uma mesma fonte.

Thiago Florêncio em sua dissertação de mestrado³ analisa as cartas de Manoel da Nóbrega e os relatos de Jean de Léry buscando comparar suas visões acerca do indígena. Ele explora os conflitos religiosos existentes na Europa e investiga a relação entre eles e as representações feitas sobre o nativo do solo português na América. Um de seus principais objetivos foi explorar as representações dos Tupinambá dentro do contexto de expectativas de salvação que o jesuíta Nóbrega e o calvinista Léry carregavam.

Florêncio identifica que as diferentes formas de ver a salvação influenciaram a percepção sobre a alteridade ameríndia, apresentando-se também diferenciadas. No discurso de seus personagens, a salvação católica consistia em alargar as fronteiras do reino de Deus, enquanto para o calvinismo, a salvação era literalmente estar a salvo dos ataques da chamada 'guerra justa'. Thiago Florêncio exhibe que as visões e as relações que Léry estabelece estão intimamente ligadas ao seu contexto histórico específico de enfrentamento entre religiões cristãs, por exemplo, para defender a nudez ameríndia ele critica a vestimenta católica. Léry constrói suas representações e interpretações através de sua cultura calvinista. A análise documental de Florêncio revela, portanto, mais do que a América, as questões religiosas na Europa. Thiago Florêncio argumenta que existem diversos tipos de 'salvações' e cada homem escolhe quem é seu salvador e como quer se salvar, mesmo que essa salvação anule por completo outros tantos homens e corpos.

O eixo interpretativo de Thiago Florêncio é o par alteridade/identidade, conceitos distintos, mas que creio que não possam ser pensados em separado. Seu trabalho com a documentação permite ver a relevância destes conceitos para pensar as relações entre os religiosos e os indígenas: as identidades de cada um influenciam diretamente a forma como eles aprendem a lidar com a alteridade.

José Eisenberg⁴, cientista político, é outro autor que escolheu trabalhar com missivas, e lê nas cartas jesuíticas os conceitos que influenciaram o pensamento político moderno. O objetivo de Eisenberg com a leitura epistolar é explicitado em diversos momentos de sua obra, destaco um deles:

“A produção de teoria política deve ser entendida, portanto, dentro do contexto das linguagens de justificação articuladas por agentes que viveram antes e durante o próprio tempo de vida do autor. (...) se queremos explicar mudanças conceituais, não podemos estudar única e exclusivamente as obras dos teóricos ilustres e suas sistemáticas teorias políticas. (...) Ao analisar as justificações políticas e teológicas contidas nas cartas da primeira geração de missionários jesuítas no Brasil (1549-1610), este livro busca estabelecer um novo conjunto de

investigações históricas proporcionadas pelo uso dessa inovação metodológica”⁵.

Enquanto José Eisenberg busca as bases para as mudanças conceituais no pensamento político moderno, o antropólogo Luiz Felipe Baêta Neves⁶ lê nas cartas – ainda que não apenas nelas, pois usa também outros tipos de escritos jesuíticos como sermões e poesias – um pensamento ideológico jesuítico e como ele pode influenciar as ações frente à alteridade.

As cartas jesuíticas abrem possibilidades diversas de análise assim como os outros documentos que aparecem nesta breve revisão bibliográfica. As escolhas de cada autor marcam seu posicionamento e isso se torna especialmente perceptível quando colocamos os trabalhos em contraste.

Eisenberg defende que não há como estudar um discurso jesuítico ignorando a ação jesuítica, uma vez que o discurso se aperfeiçoa na prática. Faz uso de uma metodologia contextualista fundamentada nas formulações de Skinner e Pocock.

“Se quisermos discorrer sobre a maneira como conceitos políticos se transformam, precisamos fundamentar a abordagem em uma interpretação sistemática do uso da linguagem em contextos pragmáticos”⁷

Luiz Felipe Baêta Neves faz uso justamente desta experiência para montar seu quadro de análise das ações da Companhia de Jesus e mapear a ideologia jesuítica das missões. Tanto Eisenberg quanto Baêta Neves fixam-se em um quadro maior, o primeiro pretende ler na experiência jesuítica e em seus discursos os conceitos que transformaram o pensamento político moderno, enquanto Baêta Neves faz uso da experiência histórica no novo mundo para pensar a estrutura da Companhia como um todo.

O contraste que a leitura comparada pode proporcionar é uma configuração propícia para a exemplificação da diferença, e é também ambiente favorável para aprendizagem. Com esse intuito nos debruçaremos sob uma grande distinção entre os trabalhos de Luiz Felipe Baêta Neves e Eunícia Fernandes⁸ Luiz Felipe Baeta Neves se direciona à ideologia jesuítica e como tal, foca com exclusividade o discurso jesuítico. Tal pressuposto o faz crer que a voz do ameríndio está completamente silenciada nos discursos jesuíticos, sendo impossível confrontar tais agentes sociais. De fato, não há confrontação se ele identifica uma ausência de fala ameríndia, de acordo com Baeta Neves:

“Mas a mais dolorosa lacuna da tese não se deve a fronteiras auto-impostas; deve-se à eliminação (não gratuita) de quase todos os registros dos discursos dos indígenas e de suas formas de resistência à chegada dos europeus. O confronto dos discursos e das práticas indígenas face aos do colonizador enriqueceriam todo o nosso esforço – mudaria muito de suas conclusões. Seria, além disso, uma tentativa de fazer falar os que por tanto, e tanto tempo foram feitos ouvintes.”⁹

Em oposição a tal perspectiva, onde Luiz Felipe Baeta Neves vê silêncio intransponível, a historiadora Eunícia Fernandes em sua dissertação de mestrado, lê a fala ameríndia nas entrelinhas dos textos jesuíticos. Vejamos um exemplo quando a autora interpreta a descrição de Fernão Cardim do índio Mitaguaya, pois onde haveria um silêncio documental gerado pela intencionalidade do autor, a historiadora lê outras possibilidades:

“Como Mitaguaya estava calçado? Cardim não faz nenhuma alusão, pois muito provavelmente ele devia estar descalço. (...) Estar vestido é signo de conquista, de transformação efetuada, porque dar espaço aos indicativos de sua anterior posição?

Talvez Cardim nem tenha refletido sobre omitir ou não as imagens que mantinham Mitaguaya como índio, mas a sua textualidade criou apenas o reflexo da cultura européia. Calando-se sobre os outros aspectos que formavam o todo daquele homem condicionava à apenas uma leitura, necessariamente redutora. Para mim, entretanto, esse calar não era somente redutor no sentido que se costuma usar, como restrição da alteridade a mais de si mesmo, pois mesmo que esse esforço tenha existido, acredito que seu resultado não foi vitorioso, pois a colonialidade não é a introdução da cultura européia nos trópicos, mas sim uma reelaboração conjunta entre culturas, criadora de novos referenciais. Para mim a redução também é textual, negando que a imagem desse conta do *bricolage* colonial”.¹⁰

O manuseio do documento exhibe uma preocupação com os não ditos, que são seleções de quem opera o discurso, assim os silêncios intencionais se tornam evidentes e podem gerar pistas que informam mais sobre a alteridade do que o autor do discurso pretendia. É nessa combinação que a autora constrói o conceito de *colonialidade* exposto no fragmento: os ditos e não ditos somados permitem a compreensão das trocas culturais que se realizavam.

A análise do historiador Ronaldo Vainfas¹¹, em seu livro *A Heresia dos índios*, se aproxima em alguns pontos com a análise de Eunícia Fernandes na afirmação de uma fala ameríndia, tanto na forma como lida com os silêncios como no privilégio da fonte inquisitorial que, diferentemente das cartas, permite um outro olhar sobre os ditos. Investigando a Santidade - seita indígena - como resistência ao colonialismo, identifica nela marcas das trocas com o catolicismo, mas também lê no catolicismo o processo de absorção de elementos nativos. Estas são formas de ler na documentação os *hibridismos* e *circularidades* dois conceitos que ele usa para pensar os encontros entre índios e não-índios, e são também dois conceitos – entre outros - nos quais Eunícia Fernandes se apóia para construir o seu próprio, *colonialidade*.

“(…) falar em idolatria é usar a linguagem do colonizador, especialmente quando se utiliza o termo apenas o seu sentido estrito, associando idolatria a culto de ídolos. (...) Dupla dimensão histórica da idolatria na situação colonial: exprimia de um lado, a rejeição do europeu pela religiosidade e a cultura indígena, justificando as ações persecutórias da igreja e do Estado;

expressava, de outro, o obstinado apego dos povos ameríndios às suas tradições e crenças, quando não projetavam uma revanche contra o invasor estrangeiro.”¹²

Gosto especialmente das análises documentais de Vainfas e Fernandes por pensarem as misturas possíveis quando o contato acontece. Acredito que no encontro de diferentes culturas, a mistura é inevitável, pois vejo as fronteiras como porosas. O contato traz a mistura. Para a ausência de transformação seria necessário o completo afastamento. Considero que esta é uma forma especialmente rica de lidar com os silêncios que tantas vezes parecem impostos pela documentação.

Ronaldo Vainfas destaca que até mesmo para os jesuítas as fronteiras entre Deus e o diabo eram fluídas. Mas há uma ideia muito presente no livro como um todo: a visão de que o hibridismo e a circularidade são também fruto de conflitos. O conceito de hibridismo é problematizado por diversos autores como Stuart Hall, Nestor Canclini e Serge Gruzinski¹³ a quem escolhi dar voz antes de prosseguir com minha análise dos textos de Ronaldo Vainfas e Eunícia Fernandes.

“Os enfoques dualistas e maniqueístas seduzem pela simplicidade e, quando se revestem da retórica da alteridade, confortam as consciências e satisfazem nossa sede de pureza, inocência e arcaísmo. (...) 'Nos espaços *in between* criados pela colonização aparecem e se desenvolvem novos modos de pensamento cuja vitalidade reside na aptidão para transformar e criticar o que as duas heranças, ocidental e ameríndia tem de pretensamente autêntica'. (...) A passagem instantânea de um universo a outro – de uma calçada a outra, de uma rotina a outra – só proporcionava uma sensação física, um sentimento de estranheza. As partes outrora separadas pareciam de novo soldadas, sem ainda terem se formado uma peça inteira.”¹⁴

As formulações de Serge Gruzinski me são especialmente caras, pois ele nos convida a duvidar. Em outro momento de seu livro ele desenvolve que para pensar o hibridismo é preciso duvidar do termo cultura e também do vocábulo identidade. As misturas se dão justamente pois não existe uma cultura pronta, hermética e concluída. Além disso, a identidade de um homem é uma construção que está ligada a sua história pessoal, sendo assim, diversas identidades podem ser acionadas e misturadas nos mais distintos momentos de encontro¹⁵.

Por que trazer Gruzinski para discutir os textos de Vainfas e Fernandes? Acredito que a análise documental possa mudar radicalmente de acordo com a chave conceitual utilizada e aqui o refinamento do conceito permite ver que apesar de Vainfas utilizar abertamente o conceito e Fernandes não o referir, ambos estão atentos, de modo muito semelhante, às misturas e mestiçagens, se afastando de análises nas quais o índio é tido como um incapaz, pronto para ser moldado pela cultura não-índia. Afastam-se de análises que vêem na colonização uma aculturação de mão única, onde apenas a cultura indígena é transformada. Por isso aproximo as análises de Ronaldo Vainfas e de Eunícia Fernandes.

Nesse sentido, destaco a definição que Eunícia Fernandes escreve para *colonialidade*, o conceito que ela desenvolveu: “Caldo cultural onde os parâmetros originais são alterados, re-alocados,

fundindo-se num novo arranjo, criando um código específico, eis a colonialidade.”¹⁶ Apesar da autora não operar diretamente com o conceito de hibridismo, sua formulação abre portas para a questão da cultura híbrida.

“A cultura é um elemento estruturante da conduta dos homens, mas ela não está fechada em si mesma: o eventual re-articula a estrutura, dando-lhe movimento. Desta forma, mesmo que eu considere que um número n de referências mantenham uma coerência interna capaz de identificar uma cultura como indígena, jesuítica e/ou colonial, essas referências não estão cristalizadas, podendo tornar-se elementos cambiantes na cultura em 'ação'.”¹⁷

Neste sentido o silêncio de que Luiz Felipe Baêta Neves nos fala é de fato – como ele mesmo coloca – um ruído, repetição de uma mesma fala. Todavia, as leituras feitas por ele acabam por ratificar este ruído que ele acredita estar alocado na documentação, e que na verdade, em certo sentido reside na sua análise documental, como podemos perceber ao contrastar seu trabalho com o de Vainfas e Fernandes.

OBJETIVOS DIFERENTES, PERSPECTIVAS DIFERENTES

“...Pois o que você ouve e vê depende do lugar em que se coloca, como depende também de quem você é”

(C.S. Lewis)

Apesar dos objetivos distintos, acredito que algumas das obras com as quais estamos conversando partilham um objetivo maior que parece perpassar as obras como um todo e que foi enunciado por Baeta Neves: lutar contra silêncios instituídos.

“A posição jesuíta se beneficiou de um silêncio espantoso que se impôs a dezenas de gerações... e de posições teóricas. (...) Mas tal silêncio é absolutamente enganoso; na verdade não há silêncio – que há é a repetição da fala (e da ação) dos religiosos. Não há silêncio porque o tema não foi esquecido nem pela sociedade nem por seus teóricos; apenas o tema foi erigido como tal – e assim analisado – por uma única posição, que conseguiu estabelecer seu império sobre as demais – e onde menos se espera. Este 'silêncio' – que é um imenso ruído – se solidifica e se reproduz não somente na pura teoria. É retransmitido a cada instante pelas instituições pedagógicas, pelos livros didáticos, pelos órgãos de difusão.”¹⁸

O trabalho de Thiago Florêncio, por exemplo, é fundamental como uma leitura do período colonial. No entanto, vai além, sendo crucial para pensarmos como a posição e a história do observador

influenciam sua visão de mundo. Florêncio pode não ter explicitado a questão do silêncio como Neves fez, contudo, fica visível em seu trabalho o esforço que foi empreendido para que o indígena não fosse visto como 'papel em branco', como tantas vezes escrevera Manoel da Nóbrega. A amplitude de seu objetivo não deixa de lado a questão de lutar com os silêncios que parecem assombrar historiadores deste período. Assim, Thiago Florêncio nos mostra que da mesma forma como as imagens e as representações são mutáveis, existem diversos tipos de 'salvações' e cada homem, ou cada segmento religioso, escolhe quem é seu salvador e como quer salvar outros homens, mesmo que essa salvação que é pregada e inscrita anule por completo outros tantos homens e corpos.

Baêta Neves, por sua vez, anuncia o silêncio com o qual depara-se ao trabalhar com a documentação jesuítica, mas, sua enunciação não o move. Portanto, repito o que disse em momento anterior, seu trabalho por vezes silencia o ameríndio, tornando-se parte do ruído e da repetição de uma mesma fala, a dos jesuítas.

Ao escrever sobre a Santidade Ameríndia Vainfas defende-a como síntese da máxima resistência do indígena ao colonialismo lusitano no século XVI. Transcrevo parte de seu argumento:

“Idolatria tupinambá, a santidade acabaria por se tornar, mais que isso, uma idolatria luso-brasileira, conforme a denominei certa vez, referindo-me especialmente ao caso de Jaguaripe. Decifrando suas crenças e ritos, pude recompor o que chamei, ancorado em Ginzburg, de *formação cultural híbrida de compromisso*. Formação Cultural Híbrida, resultado da 'colonização da língua tupi' pelos jesuítas, e da superposição de imagens cristãs aos heróis indígenas do dia-a-dia. (...) o estudo das santidades permitem perceber, com nitidez, a fluidez das fronteiras culturais de nossa primeiro século: os aldeamentos se misturavam com os engenhos; a floresta com a lavoura; os mamelucos com jesuítas e caraíbas, disputando todos o monopólio da santidade.”¹⁹

Trago a voz do próprio Vainfas, pois acredito que o ponto crucial de sua obra fica especialmente explícito neste trecho. Mais do que isso, podemos ler em seu argumento parte dos objetivos que perpassam sua obra. O ameríndio não é como o barro, que fica a espera de um oleiro que lhe dê forma. Ao contrário, o contato entre as duas realidades é transformador para ambos e o indígena não deve ser visto como incapaz, como o indígena dos livros didáticos que em alguns momentos parece um tolo que trocava pau-brasil por 'coisas de homens brancos'.

Estes trabalhos – para além de fugirem do silêncio intransponível que Baêta Neves anunciou – são posicionamentos importantes que se apresentam contra esta imagem falaciosa do ameríndio ignorante e inábil, amplamente divulgada em materiais didáticos e em publicidades diversas. Para além de permitirem uma visão mais completa e complexa da experiência colonial – por abrirem espaço para uma multiplicação das vozes -, nos permitem também o repensar do momento atual na educação e na academia.

O trabalho de Eisenberg a primeira vista se distancia, com seus argumentos e objetivos, dos

outros trabalhos com os quais dialogo, pois trabalha com uma visão mais teórica e política da história. Estas formulações podem não ter relação direta com as questões que as interlocuções com a antropologia levantam, porém, são teorias como as dele que me permitem ler de outra forma a questão dos discursos de liberdade indígena. Para alcançar seu objetivo principal - analisar o pensamento jesuítico como contexto histórico para o desenvolvimento do pensamento político-jesuítico do início da era moderna – o autor precisa pensar, assim como Florêncio, de que modo as questões religiosas influenciam o encontro e os discursos de liberdade sobre os ameríndios

“As inovações conceituais, introduzidas pelos missionários jesuítas no Brasil e sistematizadas por teólogos europeus, certamente contribuíram para a constituição de 'momentos' de ruptura teórica no pensamento político do início da era moderna, momentos estes que são, no mínimo, análogos ao momento maquiaveliano descrito por Pocock. (...) Onde há rastros de um encontro cultural e de uma aventura teórica subsequente, há uma pequena narrativa da história das linguagens da teoria política para ser reconstruída.”²⁰

A dissertação de Eunícia Fernandes, cujos objetivos já me parecem estar em parte visíveis, foi aproximada do trabalho de Vainfas em momento anterior, mas não o farei neste momento. Para dar voz aos ameríndios e fugir de uma análise que limite a atuação dos nativos, a autora trabalha com uma cultura que estaria em constante movimento. Usando o relato de Cardim, seria em parte natural imaginar que o personagem principal de sua dissertação é esta figura, entretanto, o centro de sua dissertação não é a pessoa de Cardim, e sim a *colonialidade*, que é uma forma de dar voz ao ameríndio e colocá-lo em posição de igual para com os jesuítas.

“A imagem polissêmica, que se dá a interpretar por todos que vivem a experiência colonial, permite que se veja que o material vai muito além dele mesmo. Resultado já de adaptações e alterações, provoca outras mais, formando a imbricada rede do novo código. (...) não é nunca a mera introdução de novos elementos numa teia cultural que permanece estática, mas sim o jogo de associações, inclusões e exclusões que vai se formando a partir daí. É abrir espaço para outras expectativas, é permitir ações antes descabidas ou inusitadas. É um movimento depreendido da experiência, do eventual, gera uma alteração na estrutura. No caso, a alteração provocada afirma uma especificidade que é mais do que a dinâmica interna das culturas indígena e jesuítica, afirma a *colonialidade*.”²¹

CONCLUSÃO

Acredito que seja cedo, tanto no momento de pesquisa quanto em minha vida acadêmica, para chegar a conclusões fechadas, porém, através desses textos cabe a busca pelo lugar para pensar os

discursos de liberdade sobre ameríndios no século XVII e em como isso é relevante no hoje.

Refletir sobre qual é o espaço para pensar os discursos de liberdade sobre os indígenas do século XVII é voltar à questão dos silêncios, pois as análises documentais e as escolhas textuais podem ratificar tal silêncio ou combatê-lo. Mas não apenas, é preciso ainda inserir nesta discussão o tema da memória, uma vez que a construção ou reconstrução da mesma amarra-se aos modos como acadêmicos lidam com o silêncio ou o ruído do qual nos fala Baêta Neves. Existem dois autores que me servem como inspiração para pensar este tema: Beatriz Sarlo e Eric Hobsbawn²². Tanto Sarlo quanto Hobsbawn fazem elucubrações sobre o papel político que a memória e a história podem assumir, destacando a responsabilidade que reside neste fazer historiográfico. Com tal pressuposto indago: 'qual a relevância de um tema que pensa índios do ontem para reflexões no hoje?' E está é a questão que pretendo enunciar nesta conclusão, mas que não tenho escopo ou fôlego para responder neste momento. A resposta é processo, uma trajetória que se constrói. A relevância do tema é algo que aos poucos se explicita e se transforma.

Talvez o primeiro ponto a discutir seja que o estudo e o questionamento da memória podem ser vistos como tentativa de responder inquietações sobre a relação que o passado mantém com o presente. Que memória construímos? Que memória questionamos? São duas perguntas que me parecem cruciais para minha pesquisa e dois questionamentos que eu acredito que guiam, em parte, minhas escolhas conceituais e documentais.

A relação que estabeleci com Hobsbawn ao comentar de sua obra não foi ingênua. A leitura de seu trabalho ecoa como uma inspiração, mas sobretudo como um aviso para historiadores. O seu artigo – “Basta de história de identidades”, não apenas atenta para as funções políticas da história, como também alerta para os perigos do que ele chama de mau uso da história.

“Todos nós estamos mergulhados nas suposições de nosso tempo e lugar, mesmo quando praticamos algo tão apartado das paixões públicas atuais quanto a edição de textos antigos. (...) Porém, o principal perigo não reside na tentação de mentir, o que, afinal de contas, não pode sobreviver facilmente ao escrutínio de outros historiadores em uma comunidade acadêmica livre, embora a pressão e a autoridade políticas forneçam uma sustentação para inverdade, mesmo em certos Estados constitucionais. **O perigo reside na tentação de isolar a história de uma parte da humanidade** – a do próprio historiador, por nascimento ou escolha – **de seu contexto mais amplo**. (...) Infelizmente, como demonstra a situação em áreas enormes do mundo no final de nosso milênio, a história ruim não é inofensiva. **Ela é perigosa**. As frases digitadas em teclados aparentemente inócuos podem ser sentenças de morte.”²³

A longa citação tem seu lugar, pois, ao escrever sobre grupos tradicionalmente silenciados, corre-se o risco de isolar-se – para usar o termo de Hobsbawn. Porém, o isolamento limita a pertinência do tema. O que torna os trabalhos analisados relevantes, tanto para o estudo da América Portuguesa, como para reflexões atuais, é justamente pretender ir além de uma história que se apresenta apenas como legitimadora de identidades. Nesse sentido, concordo com o título de Hobsbawn, pois uma

história de identidades não é suficiente.

Os trabalhos preenchem lacunas e permitem ouvirmos vozes onde outrora havia apenas silêncio. O diálogo entre as diversas áreas do saber enriquecem minhas possibilidades de análise e me permitem olhar de outra forma para este silêncio. O mau uso da história e sua possível nocividade não estão presentes apenas na limitação a meu ver. Acredito que ouvir outras vozes e buscar por elas é uma forma de educar-se para a tolerância e o reconhecimento. Cabe-nos, porém, um manusear sábio do silêncio e das palavras. Muitas vezes, ao inscrever-nos na luta contra o silêncio instituído apenas criamos um novo 'ruído' – para usar a expressão de Baêta Neves.

Não cabe uma história de minorias que sirva apenas a si mesma e a um grupo específico, (ponto?) o fundamental é uma história que nos leva a uma reflexão maior, que sirva ao todo. A escrita da história nesse sentido não pode se contentar em legitimar memórias, identidades, sem problematizá-las.

Ao aventurarem-se por temas que envolvem as alteridades ameríndias, os autores abrem espaço para recontar histórias, reescrever momentos nos quais as lacunas nos falam tanto quanto as palavras. Dessa forma a história pode contribuir para construir uma outra memória. Erigi-se assim um conhecimento que busca conceder o respeito ao outro e o direito de fala.

Jeanne Marie Gagnebin escreveu em sua obra *Lembrar, escrever, esquecer*: 'é necessário lutar contra o esquecimento e a denegação, lutar em suma, contra a mentira, mas sem cair em uma definição dogmática de verdade.' Ao lermos sobre encontros com as alteridades ameríndias podemos pensar no hoje e como no presente lidamos com os 'outros' que encontramos e com os quais ficamos frente a frente. Acredito ser preciso uma história que sublinhe tolerância, lute contra silêncios instituídos e permita ver os outros em nós mesmos, para ver no outro parte de nós.

BIBLIOGRAFIA

EISENBERG, José. *As missões Jesuíticas e o pensamento político moderno*: Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Cardim e a colonialidade*. Dissertação de mestrado em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Departamento de História, 1995.

FLORENCIO, Thiago de Abreu e Lima. *A busca da salvação entre a escrita e o corpo: Nóbrega, Léry e os Tupinambá*. Dissertação de mestrado em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Departamento de História, 2007.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34.

GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

HOBSBAWN, Eric. "Não basta a história de identidade" in: *Sobre a História*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos Papagaios*: colonialismo e

repressão cultural. Rio de Janeiro: Forense-universitária, 1978.

VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NOTAS

¹Graduanda em História PUC-Rio

²“O mundo todo é nossa casa' não quer dizer que tudo seja igual; quer dizer que todos nos sentimos estrangeiros em relação a alguma coisa e a alguém.” Cf. GINZBURG, Carlo. “Prefácio” in: *Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

³FLORÊNCIO, Thiago de Abreu e Lima. *A busca da salvação entre a escrita e o corpo: Nóbrega, Léry e os Tupinambá*. Dissertação de mestrado em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Departamento de História, 2007.

⁴EISENBERG, José. *As missões Jesuíticas e o pensamento político moderno: Encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

⁵EISENBERG, José. *Op. Cit.*. P. 18

⁶NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-universitária, 1978

⁷EISENBERG, José. *Op. Cit.* P. 15

⁸FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Cardim e a colonialidade*. Dissertação de mestrado em História Social da Cultura, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Departamento de História, 1995.

⁹NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Op. Cit.* P. 22

¹⁰FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Op. Cit.* P. 63

¹¹VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

¹²VAINFAS, Ronaldo. *Op. Cit.* P. 31

¹³Cf. HALL, Stuart. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003. HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006. CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2003. GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

¹⁴GRUZINSKI, Serge. *Op. Cit.* Pág. 48-49

¹⁵Cf. HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006.

¹⁶FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Op. Cit.* P. 62

¹⁷FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Op. Cit.* P. 88

¹⁸NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Op. Cit.* P. 17

¹⁹VAINFAS, Ronaldo. *Op. Cit.* P. 228

²⁰EISENBERG, José; *Op. Cit.* P. 171

²¹FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *Op. Cit.* P. 89 (grifo meu)

²²Cf. SARLO, Beatriz. *Tempo Passado*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2007. HOBBSBAWN, Eric. *Sobre a História*.

São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

²³ HOBSBAWN, Eric. “Não basta a história de identidade” in: *Sobre a História*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. P. 291- 292 (grifo meu)