

# ÍNDIOS E NEGROS: A CONSTRUÇÃO DO(S) OUTRO(S) NAS IMAGENS DO BRASIL E NAS FORMAS DE “INCLUSÃO”

Mário Cezar Silva Leite<sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente trabalho observa e analisa as relações entre encontros e desencontros culturais e étnicos sob a perspectiva do olhar e da construção da imagem do outro e de si mesmo. Embora circulando por vários exemplos “inofensivos” desses encontros, o artigo centra-se na relação português, índios e negros no Brasil dos séculos XVI e XVII, via história e literatura, pontuando-a como formas de “inclusão” e “exclusão” na tentativa de, algum modo, assimilar o outro.

**PALAVRAS-CHAVE:** Identidade, Diferença, Imaginário, Negros e Índios

**ABSTRACTS:** This work observes and analyzes the relation between cultural and ethnical (dis)encounters from the perspective of the construction of images of the other and oneself. Although centered around various “inoffensive” examples of these encounters, the article focuses on the relationship between the Portuguese, Native Peoples and African Descendants in Brazil in the XVI and XVII centuries, as evidenced by history and literature, unveiling forms of “inclusion” and “exclusion” in the attempt to assimilate the other.

**KEY-WORDS:** Identity. Difference. Imaginary. Native peoples and African descendants.

---

<sup>1</sup> Professor, na UFMT, de Literatura Brasileira, do Departamento de Letras/II; professor do Mestrado em Estudos de Linguagem (MeEL/II); e do Mestrado em Estudos de Cultura Contemporânea (ECCO/II); Coordenador do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL (2008-2010).

Começo salientando o prazer e a honra em participar do VII Seminário de Linguagens e IV Encontro Nacional do Gelco aqui na UFMT. Essa honra e prazer em verdade são triplos, pois esses dois eventos acontecendo no Instituto de Linguagens colocam-me, de certo modo, por ser professor deste Instituto, como anfitrião deles. Por último, prazer e honra pela participação numa mesa que se propõe a pensar esse tema e, claro, pela companhia na sua composição da mesma.

Quando falamos em contatos ou encontros culturais, para mim, numa esfera mais ampla, encontra-se a chave para pensarmos e analisarmos toda e qualquer relação entre o eu e o outro. É sempre o olhar de mim para mim mesmo (porque estabelece imediatamente aquilo que penso que sou) e o olhar sobre o outro (porque estabelece imediatamente aquilo que penso que o outro é). Nesse sentido, todo tipo, toda variedade e intensidade, de relações podem se estabelecer. Há uns exemplos, de que gosto, muito engraçados, mas emblemáticos e não menos sérios, para expor os encontros, os desencontros culturais e a construção da imagem e da visão sobre o outro. O primeiro deles é a história, contada por Octavio Paz, de que os pigmeus da Nova Guiné fugiram apavorados para o mato ao ouvir

[...] a voz intolerável, insuportável de Edith Piaf! Os exploradores [os antropólogos holandeses] ouvem a canção fascinados, os pigmeus tapam os ouvidos e fogem apavorados. A canção de Piaf era uma canção de amor e de ciúme, um tema que remonta, no Ocidente, ao século XII e à poesia provençal. (PAZ, 1991, p. 28)<sup>2</sup>.

Octavio Paz acrescenta ainda que se alguém tivesse traduzido a letra da canção para os pigmeus, “provavelmente o seu medo se converteria em repugnância moral”<sup>3</sup>. O segundo exemplo, que também acho bem engraçado, se passa em uma cena “inocente” e desinteressante de um dos filmes da série 007<sup>4</sup> (o ator Roger Moore era o espião Bond). James Bond vive aquelas costumeiras perseguições fabu-

---

2 Trata-se de um documentário holandês que Paz assistiu pela TV em Cambridge (PAZ, 1991, p. 27).

3 Ministrei uma disciplina no Mestrado em Estudos de Cultura Contemporânea (ECCO/IL/UFMT) no primeiro semestre de 2008 usando como mote e título essa história. A disciplina chamou-se: Por que os pigmeus fugiram de Edith Piaf? : entre oralidade e escrita os (des)encontros culturais.

4 O filme chama-se Moonraker, de 1979, dirigido por Lewis Gilbert.

losas nas ruas do Rio de Janeiro, Brasil. A cidade do Rio de Janeiro não é apenas um cenário inominado, um lugar qualquer no mundo. Não. É sim a cidade do Rio de Janeiro e as personagens, incluindo Bond, sabem muito bem disso. Quando ele desembarca no aeroporto quem o recebe diz: “Welcome to Rio, mister Bond!” Há, além disso, tomadas que mostram o carnaval carioca, lutas no bondinho do Pão de Açúcar, Baía da Guanabara abaixo e ao fundo. Mas de repente, interessado em saber sobre o destino de algumas caixas (material importante para o desenvolvimento do enredo), Bond pergunta a sua companheira se ela sabe para onde são levadas as caixas. Ela responde que sim, “são levadas para o aeroporto de San Pietro” e acrescenta algo do tipo “quer que te leve até lá?” Bem, antes de, desnecessariamente, questionar a possibilidade de um aeroporto na cidade do Rio de Janeiro, no Brasil, se chamar “San Pietro”, devo esclarecer, agravando um pouco a situação, que a personagem-companheira de Bond é, na caracterização narrativa, brasileira, e que os disparates geográficos desse filme, no que diz respeito ao Brasil, são, para dizer pouco, “geniais”. Primeiro, do Rio de Janeiro, sem nenhuma viagem ou indicação dela, Bond, “James Bond”, aparece vestido de poncho, num cenário arquitetônico colonial rústico ou rural, tipificando a região ao sul do Brasil e/ou determinada região uruguaia ou argentina que o estilo “a la pampas” também caracteriza. Segundo, daí ele parte para uma região, em tese, ao norte do país chamada “Amazoco”. Da navegação tranquila de um rio pela área passa-se à perseguição explosiva, que o leva a um salto paraquedístico com barco e tudo para livrar-se da queda nas Cataratas de Foz do Iguaçu no Estado do Paraná, na divisa entre Brasil e Argentina. Isso de certo modo localiza geograficamente um pouco o “poncho”, mas vale lembrar que não há nenhuma viagem de saída do Rio de Janeiro. Bem, voltando à questão do aeroporto, pode-se dizer que se trata de um simples “nomito” de um aeroporto qualquer. Mas o que realmente, na sua amplidão, nos seus desvãos, perigos e armadilhas, significa essa “insignificante” troca de nomes? Ou mesmo essa miscelânea geográfica que pode ser percebida por nós como quase macunaímica, mas que com certeza não está

na base da produção e realização do filme? Note-se que aqui já emiti, eu mesmo, uma perigosa visão do eu-outro. Mas, o foco central é o que dissimula, na visão de Hollywood e numa boa parcela da população americana, sobre o Brasil e sobre os brasileiros? O filme se chama *Moonraker* e tem lá os seus momentos espaciais, mas o *thriller* disponível na *internet* é bem interessante também, nesse sentido, porque, enquanto mostra uma luta no bondinho do Pão de Açúcar, o narrador diz algo como “um filme que te levará para o outro mundo”.

Num outro exemplo, parece que os argentinos, num caso um pouco mais recente, não apreciaram muito a cantora Madona interpretando, no cinema, Eva Perón. Óbvio, que a recusa não se deu pelo fato de a cantora não ser uma boa atriz. Deu-se pelo fato, muito provavelmente, do cruzamento de identidades culturais fixadas e do confronto disso para o significado de cada uma. Eva, ou Evita, Perón para os argentinos, e Madona para o restante do Ocidente e como uma identidade, no caso Madona, poderia “macular” a outra, no caso Evita Perón. Para manter esse início de conversa no plano das amenidades e introdução lembro-me também de um filme dos anos de 1940, *Down Argentine Way*, ou *Serenata Tropical*, que tem em sua primeira cena a cantora Carmem Miranda, seus balangandãs e requebros, cantando uma canção em português chamada *South American Way* com uma pronúncia, do trecho em inglês que diz “in *South American Way*”, em que o “*South*” se transforma, na voz da “pequena notável”, em “salsa” *american way*<sup>5</sup>.

Uma personagem, de um dos contos, do livro *A Cidade Ilhada*, de Milton Hatoum comenta: “[...] não se pode dominar totalmente um idioma estrangeiro, porque ninguém pode ser totalmente outro. Um deslize no sotaque ou na entonação já marca uma distância entre idiomas” (HATOUM, 2009, p. 97). A narradora desse conto, relendo o texto dessa personagem que citei, comenta que a leitura

---

5 O filme *Down Argentine Way (Serenata Tropical)* é de 1940, da Twentieth Century Fox, e do diretor Irving Cummings. Não foi bem aceito na Argentina e houve casos de quebra-quebra em cinemas que o exibiam. Isso porque o personagem-principal-masculino, o “argentino” Ricardo Quintana (o ator Don Ameche), foi caracterizado como excessivamente ingênuo, tolo e bobalhão, entre outras coisas. Ver a esse respeito o documentário, de Helena Solberg e David Mayer, *Carmem Miranda: Bananas is my business* (1994).

[...] soa como um manifesto poético de um narrador personagem que abandona um país europeu para morar numa região equatorial. Com o passar do tempo, o personagem percebe, apreensivo, que o estigma de ser estrangeiro já é menos visível: algo no seu comportamento ou na sua voz se turvou, perdeu um pouco do relevo original. [...] A viagem permite a convivência com o outro, e aí reside a confusão, fusão de origens, perda de alguma coisa, surgimento de outro olhar. Viajar [...] não é entregar-se ao ritual (ainda que simbólico) do canibalismo? Todo viajante, mesmo o mais esclarecido, corre o risco de julgar o outro. Consciente ou não, intencional ou superficial, tal julgamento quase sempre deforma o rosto alheio, e esse rosto deformado espelha os horrores do estrangeiro. (HATOUM, 2009, p. 101)<sup>6</sup>.

Esse trecho é emblemático para o nosso tema e para as nossas questões em todos os seus possíveis matizes dos encontros culturais e da percepção do eu-outro. A infinidade de códigos e registros culturais em diálogo, relação, oposição, leitura e releitura que esses exemplos tematizam por si só daria uma formidável galeria de teses e dissertações sobre identidades, hibridações, transferências culturais, transculturações, estereótipos e todos os congêneres, se já não deu. Cito exemplos aleatórios e sei que cada um de nós teria uma lista infinda sobre esses casos tanto cômicos às vezes como, no mais das vezes, tristes e trágicos. Os exemplos se duplicariam *ad infinitum*.

O que é importante apreender é que, pensar sobre isso, trata-se, no geral, de refletir sobre a maneira como nos “inventamos” e como “inventamos” o outro. Daí que mesmo que os nossos objetos sejam os mais variados – desde as relações Oriente/Ocidente, Sudeste/Nordeste brasileiros, cotas específicas nas escolas, população rural/população urbana, USA/Afganistão/Iraque, estrangeiros e nativos etc. –, falamos de processos de construção de igualdades e diferenças. Esse é meu ponto base: tentar entender as

---

6 No momento em que repassava esse texto para a publicação, já em 2009, lembrando que o Congresso do GELCO e o Seminário de Linguagens ocorreram em fins de 2008, não pude resistir à incorporação de algumas “atualizações” pelo simples fato de continuar refletindo sobre o tema. É o caso da citação do livro de Milton Hatoum (2009).

relações eu/outro e as construções das imagens do eu e do outro. Digo “tentar” porque, em qualquer situação ou contexto ou *corpus*, ou objeto, fundamentação ou teoria os processos são extremamente amplos e complexos, tanto que, acredito, por mais que avancemos, estaremos sempre diante de uma parcela mínima do todo e, obviamente, dando recortes que deixam de lado aspectos tão importantes quanto o que escolhemos.

Curiosamente, a minha inquietude sobre o assunto iniciou-se muito mais no plano pessoal que acadêmico (se me for possível fazer essa distinção). A observação e o desconforto causados pelas configurações do mundo contemporâneo, as difíceis relações entre colegas de trabalho, entre amigos, os muitos dedos em riste de acusações nas mais variadas esferas levaram-me já há alguns anos a tentar entender um pouco isso tudo e tentar, a partir desse possível entendimento, tornar-me melhor como ser humano para ser melhor também ao outro.

Desse modo, minhas atividades de ensino e pesquisa passaram a ser profundamente afetadas por essa tentativa e o tema tornou-se o grande mote dos trabalhos que desenvolvo como pesquisador/professor. Assunto de disciplinas variadas, diferentes pesquisas. Quando pesquiso sobre literatura, regionalismo e identidades em Mato Grosso, quando pesquiso narrativas orais e fluxos migratórios, quando pesquiso os mitos d’água da população pantaneira, quando monto e ofereço disciplinas nos cursos de pós-graduação sobre encontros culturais ou sobre a construção da nacionalidade e da brasilidade e mesmo nas disciplinas da graduação estou sempre gravitando e tentando criar um campo gravitacional de reflexão sobre esse tema.

Como já disse, tratar sobre imaginário e representação nos contatos culturais é um assunto extremamente amplo e complexo e, com certeza, com múltiplas possibilidades tanto de objetos quanto de teorias. De todo modo, como também já disse, para mim, o elemento englobador é a relação entre o eu e o outro. Nesse sentido, para começarmos a especificar, é muito difícil tratar disso no Brasil de hoje sem esbarrar com as discussões, movimentos e campanhas sobre inclusão social.

Não vou aqui me manifestar a propósito desse ou daquele movimento/campanha de inclusão até porque no geral sou pendente pelas inclusões, mas percebo a complexidade da discussão que muitas vezes e em alguns casos nem entendo muito bem. E até mesmo porque cada um deles, sejam quais forem, requereria um seminário específico com reflexões e discussões muito específicas também. Vou, em verdade, aqui cartografar uma forma de pensamento que queiramos ou não está na base da nossa formação enquanto nação e povo brasileiro e que revela, de algum modo, propostas e formas de inclusão que no limite foram, no meu entender, também formas de exclusão. Essa perspectiva, tratada aqui pelo objeto literário e pelo viés do imaginário na construção do outro, revela, no mínimo, que devemos ter cautela ao tratar dessas questões.

Bem, eu estou com 47 anos e há algum tempo atrás me dei conta de que passei bem mais da metade destes anos sem conseguir dizer publicamente “Fulano é negro!” Ou “fulana é negra!” E por quê? Por que não conseguia dizer? Porque fui criado num mundo em que se você acha que não é “preconceituoso”, que não é racista você não deve dizer que determinada pessoa “é negra”. Porque ser negro é ofensivo! Usava-se, ou usa-se ainda, como forma “politicamente correta”, entre outras, a expressão “pessoa de cor”. Atualmente há uma campanha antirracismo no futebol circulando na internet onde um negro relata que quando nasce, é negro, quando sente dor, adocece, tem medo ou morre, é negro. O branco, segundo a campanha, quando nasce é rosa, doente, é verde, com medo, fica amarelo, quando toma sol, fica vermelho, quando morre, fica cinza. A propaganda termina com o negro dizendo: “E você, amigo branco, tem coragem de me chamar de pessoa de cor?” E dá uma gargalhada<sup>7</sup>.

A questão, no geral, é por que dizer ou nomear, ou identificar, uma raça pode ser, ou é, ofensivo? No meu caso, dei-me conta de que quanto mais usava os tradicionais termos que “inofensivamente” resguardavam minha posição de “não-preconceituoso”, “não-racista” mais eu acentuava,

---

<sup>7</sup> As cenas são também bastante irônicas os negros quando “adoecem” estão apanhando na rua e assim por diante. No entanto, para os brancos as cenas são as mesmas. A campanha parece ter sido veiculada pelo canal Multishow ([WWW.videosahora.com.br](http://WWW.videosahora.com.br)).

compartilhava, mantinha e divulgava todas as formas de racismos e preconceitos existentes. É um curioso paradoxo que se dá, e se estabelece, nas linhas inversas das expressões que “diluem a cor”, mas intensificam o preconceito. “De cor”, “moreno/a”, “escuro/a” se, por um lado, pasteurizam a cor negra, por outro, radicalizam a interdição de raça, de ser e poder ser negro ou negra ou afrodescendente, se se quiser usar um termo mais recente, no Brasil.

O imaginário que nos moldou e molda sempre considerou o negro como maléfico, inferior, amaldiçoado. Entre outras coisas, a escravidão decorreu da diferença. O negro foi escravizado essencialmente por ser negro. Por ser o outro. As formas de sociedades e culturas brancas ocidentais só conseguiam, conseguem, perceber o diferente, o não-eu, se for o menos que eu, o “muito menos” que eu. O tempo não nos permite maior aprofundamento, mas a questão é mais complexa, pois estamos diante dos processos de construção de identidades e diferenças e, segundo Tadeu Tomaz,

A identidade e diferença não são nunca inocentes. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. (SILVA, 2000, p. 81).

Daí que falar em inclusão, por si só, implica em acessar o seu oposto, a exclusão, e vislumbrar, minimamente que seja, os processos de alteridade: as relações com o outro, as relações com aquele que não sou eu, com aquilo que não sou. As relações com aquele que considero e visualizo como algo/alguém diferente de mim. No caso do afrodescendente, ou de descendentes de fluxos migratórios, a questão é muito mais complexa porque o jogo que se estabelece é no interior da coisa em si. Não se trata do eu-outro estranho, estrangeiro, distante. Trata-se do eu-outro-eu-mesmo-próximo. Para citar mais uma vez Milton Hatoum (2009) o rosto que deformamos é no limite o nosso próprio rosto. É o estabelecimento de diferenças num universo de igualdades extremas.

A nossa história, a história da humanidade, é construída e é o relato destas relações de inclusão e exclusão, de negação, o tempo todo, de diferenças, do diverso e do plural, de deformações do eu e do outro. Para Octavio Paz, “[...] o

começo da pluralidade foi também o começo da história”. Porém, reparem como ele define história: “[...]impérios, guerras, e esses soberbos amontoados de escombros que as civilizações deixaram”. Segundo o escritor mexicano, a cidade de Babel (ou Babilônia) foi destruída por ser “[...] a primeira cidade cosmopolita da história”. Sua condenação é a condenação da “[...] sociedade plural e pluralista que admite a existência do outro e dos outros. [...]”. Em toda parte, continua Paz, a pluralidade aparece como maldição e uma condenação” (PAZ, 1991, p. 8). Esse aspecto é fundamental na invenção do eu e do outro, no imaginário que construímos do e para o diferente. Mesmo que se possam relativizar ao máximo as relações e facetas dos encontros (ou desencontros) culturais, aparentemente o aspecto prevalecente, no mais das vezes, é o da “condenação” e “maldição” do diferente, mesmo que com o tempo e a convivência isso venha, não é impossível, a se modificar e transformar. De muitas maneiras, a princípio, os processos de “maldição” se estabelecem, num primeiro momento, como tentativa de “anulação” das mais variadas diferenças. Veja-se:

Historicamente muitos povos, culturas e civilizações foram dizimados por apresentarem formas diferentes, estranhas e diversas de conhecimentos e saberes. Os epistemicídios talvez tenham sido mais graves do que os genocídios, pois neles sempre se constituíram formas de subordinação, dominação, marginalização e coerção. Seja no mundo capitalista ou socialista. Basta pensar nas culturas latino-americanas dizimadas, nas limpezas étnicas no final do século XX, nos fundamentalismos religiosos, na dizimação dos indígenas brasileiros. (RODRIGUES, 2003, p. 94).

Para não irmos tão longe e delimitarmos um campo mais familiar, podemos pensar nesses aspectos, por exemplo, na história do Brasil ou na história do Brasil-Colônia. Podemos mesmo pensar na literatura brasileira ou literatura colonial no Brasil, não é? Pensar em quando, por exemplo, um Pe. José de Anchieta, no séc. XVI, inicia, ou dá continuidade, ao processo de catequização dos índios. Ora, o processo de catequização era sem dúvida um processo, ou pelo menos

uma tentativa, de inclusão. O que se buscava? A inclusão dos índios na cultura e “civilização” dos brancos, europeus-portugueses, judaico-cristão-católicos, representantes e senhores do mundo e da única possibilidade de civilização conhecida e aceita, como civilização, até então. Este processo de “inclusão” implicava, implicou, para os índios, a exclusão de tudo o que se acreditava ser índio. De tudo que havia sido construído, pelos próprios índios, como algo a identificar-se: (nos nossos termos) índio, indígena, cultura, civilização, costumes, crenças, mitos. Tudo! A inclusão significava a anulação total para os índios. Mas não era tão simples assim, ou uma simples anulação. Incluir-se, ser incluído, neste caso, não era opção ou decisão ou escolha própria dos índios. Em que moldes, por exemplo, em Anchieta, o processo de inclusão e catequese vai se dar, ou melhor, como vai ser colocado, neste jogo entre inclusão-exclusão? Primeiro, os nativos do Brasil precisavam ser incluídos numa história do mundo, entenda-se aqui do Ocidente que, até então, séc. XVI, desconhecia-os. Para o europeu, que se considerava humano-único, a questão básica era: o que são eles? Os índios, por existirem, por passarem a existir a partir da chegada do português ou do espanhol, precisavam, de algum modo, ser incluídos na ideia de mundo e de história que se tinha no período.

Ora, sabemos que neste momento a percepção de mundo, por mais que o Ocidente já estivesse na Renascença, era ainda profundamente medieval, e medieval aqui envolve diretamente e em essência as formulações de dogmas e padrões rigorosos da igreja Católica. E para José de Anchieta isto é absolutamente verdadeiro. Toda a organização religiosa do Novo Mundo se dá a partir da perspectiva do pensamento católico de que os “[...] acontecimentos históricos e suas redes de causas” são a sucessão de uma “[...] crônica divina que se atualiza” (PÉCORA, 200, p. 11-12.). A ideia é a de que tudo já está de algum modo dito, escrito, nas Escrituras, no chamado Texto Sagrado. Isto significa dizer que “[...] os fatos históricos, enquanto atos, discursam sobre os planos de Deus para os homens” (PÉCORA, 2000, p. 11-12). Se tudo então faz parte de uma história sagrada, sagrada, mas Ocidental é bom que se diga, onde

a Providência age e leva a agir, onde inserir e colocar, nesta história, estas novas figuras, os nativos ou índios? Faz-se necessário “[...] achar um espaço para os índios na cosmologia europeia e na genealogia dos povos” (CUNHA, 1994, *apud* GINZBURG, 1995, p. 82). E que espaço é este e que genealogia é esta? O espaço é o do exílio e a genealogia a da maldição. Os índios vão ser considerados *camitas*, vão ocupar o espaço dos descendentes de Cam, o filho amaldiçoado de Noé (CUNHA, 1994, *apud* GINZBURG, 1995, p. 82). Este episódio bíblico dispensa maiores comentários, creio que todos o conhecem. O que importa aqui é que, por oposição, esta inclusão dos índios nesta categoria implica a inclusão, já resolvida mesmo antes disto, dos europeus enquanto filhos abençoados. Desse modo, vale lembrar, que toda vez que elaboramos e emitimos uma opinião, ideia ou imagem sobre o outro, por oposição e mesmo no silenciamento, emitimos uma opinião, ideia ou imagem oposta que é a nossa. Daí a pergunta: tratava-se, ou tratou-se, de uma efetiva inclusão? Esta ideia na verdade vai subsidiar toda uma licenciosidade e liberalidade no tratamento e percepção do português em relação aos índios. E mais grave ainda, se tudo faz parte da história sagrada e divina, a relação entre amaldiçoados e demoníacos torna-se imediata. Então os índios nesta cosmogonia e genealogia são não só os amaldiçoados (geneticamente), mas os seres demoníacos desta cosmologia cristão-católica. E mais grave ainda é que esta percepção permite e autoriza todo tipo de massacre, escravidão ou violência sobre os índios.

Num poema dedicado à Mem de Sá, onde relata o massacre dos índios, Anchieta fala do braço com espada em punho do português como a mão do próprio Cristo em ação. E em vários trechos a figura de Mem de Sá é comparada ao Cristo (GINZBURG, 1995, p. 86). No Auto *Noite de Natal*, do mesmo Anchieta, (*apud* RONCARI, 1995, p.69-84), a aldeia é “salva”, por um anjo, de seus costumes de dançar, fumar, beber, praticar o canibalismo e poligamia. Esses costumes, na verdade, eram “impostos” pela “dominação” do demônio. Portanto, não eram “costumes”: eram “influência maligna”.

Devo ressaltar aqui, por outro lado, que é extremamente importante não nos esquecermos ou desconsiderarmos

a participação e ações do Pe. Anchieta e dos jesuítas, em geral, na proteção aos índios, o que torna tudo mais interessante, até porque ambigüaliza e complexifica o assunto. Desse modo, por exemplo, não podemos nos esquecer de que, em termos de construção da imagem do Brasil e da América espanhola, e os índios imbricados nela, eles eram, nos primeiros relatos, descritos obedecendo a “um padrão sempre igual: são seres belos, fortes, livres”. Essas imagens relacionam-se muito estreitamente com o convencimento dos navegadores de que “[...] aportaram no Paraíso Terrestre e descrevem as criaturas belas e inocentes que viveriam nas cercanias paradisíacas” (CHAUÍ, 2005, p.11). Mas “[...] contraposta à imagem boa e bela dos nativos, a ação da conquista ergueu outra, avesso e negação da primeira. Agora os ‘índios’ são traiçoeiros, bárbaros, indolentes, pagãos, imprestáveis e perigosos” (CHAUÍ, 2005, p. 12).

Esta segunda perspectiva vai aplicar-se aos negros trazidos para o Brasil. Na pena de um padre Antonio Vieira, um século depois de Anchieta, no XVII, os negros, em termos de genealogia, também se associam aos amaldiçoados bíblicos, e a ação dos portugueses de tirá-los da África é colocada nos moldes da ação e providência divinas. Num belo, mas complicadíssimo Sermão, Pe. Antonio Vieira (VIEIRA, 2001, pp. 635-658) falando aos negros da Irmandade do Rosário, em 1633, compara-os aos etíopes-gentios citados por Davi na Bíblia e diz que “[...] os Etíopes de que fala o texto de Davi, não são todos os pretos universalmente, porque muitos deles são gentios nas suas terras; mas [o texto de Davi] fala somente daqueles [...] que são os que por mercê de Deus, [...] por meio da fé e conhecimento de Cristo e por virtude do batismo são cristãos” (VIEIRA, 2001 p.644). Lembrando que neste imaginário e formatação de mundo nada pode ser pensado fora de uma conjunção, onde a sucessão de dias, a história da humanidade, realiza apenas uma crônica da Providência que se atualiza a cada momento (PÉCORA, 2001, p. 13.) a ideia aqui é dizer para os negros que, embora previstos nas escrituras, eles só se salvariam, ou salvaram, pela ação portuguesa de extraí-los da África. Foi esta ação portuguesa e, portanto, a própria escravidão, que permitiu aos negros serem salvos, serem, de certo modo, incluídos

na fé católica e nos moldes da civilização branco-ocidental. Porque, para Vieira, os negros que permaneceram na África, permaneciam gentios, incivilizados, selvagens aquém da civilização.

Também para os negros – não sem lutas, não sem revoltas e resistências –, ser incluídos significava, numa situação talvez mais cruel que para os índios, ser “coisa”. A escravidão “coisifica” o negro.

Segundo Marilena Chauí, “[...] cegos e surdos para a diferença cultural (no sentido amplo do termo), os pós-colombinos e pós-cabralinos realizaram a obra de dominação, mesmo quando julgaram que faziam o contrário, desejosos de aumentar o rebanho de Deus ou os cidadãos da sociedade moderna.” (CHAUÍ, 2005, p. 12).

As formas de inclusão, em todas as suas variáveis, devem, ao contrário do que vimos acima, com exemplos de Anchieta e Vieira, garantir essencialmente o direito de ser, e construir-se, na diferença e na integridade desta diferença. E desse modo, “[...] acolher o outro e o estrangeiro como estrangeiro; acolher o outrem, pois, em sua irreduzível diferença, em sua estrangeirice infinita, uma estrangeirice tal que apenas uma descontinuidade essencial pode conservar a afirmação que lhe é própria” (BLANCHOT, 1969, *apud* SILVA, 2000, p.101). Assim, respeitar “[...] a diferença não pode significar ‘deixar que o outro seja como eu sou’/.../ mas deixar que o outro seja como eu não sou.” (PARDO, 1996, *apud* SILVA, 2000, p.101).

Muito Obrigado!

## Referências

CHAUÍ, M.de S. 500 Anos – Caminhos da Memória, Trilhas do Futuro. Em: DONISETE, L. / GRUPIONI, B. (Orgs.). **Índios no Brasil**. 4ed./1ª. Reimpressão. São Paulo: Global; Brasília: MEC, 2005.

GINZBURG, J. A Origem como Inferno (a representação da guerra na poesia de José de Anchieta). Em: BERND, Z. / CAMPOS, M. do C. (Orgs.). **Literatura e Americanidade**. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1995.

HATOUM, M. **A Cidade Ilhada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PAZ, O. **Convergências: ensaios sobre arte e literatura**. Trad. Moacir Werneck de Castro. Rio de Janeiro : Rocco, 1991.

PÉCORA, A. (Org/Intr.). **Sermões: Padre Antônio Vieira (Tomol)**. São Paulo: Hedra, 2001.

RODRIGUES, Z. A. L. Exclusão/Inclusão Sociocultural e Educacional: um escopo analítico sobre seus fundamentos. Em: SIDEKUM, A. (Org.). **Alteridade e Multiculturalismo**. Ijuí-RS: Ed. Unijuí, 2003.

RONCARI, L. **Literatura Brasileira: dos primeiros cronistas aos últimos românticos**. 2<sup>a</sup>. ed. São Paulo : Edusp: Fundação para o Desenvolvimento da Educação, 1995.

SILVA, T. T. da. A produção social da identidade e da diferença. Em: SILVA, T. T. da. (Org.). **Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ : Vozes, 2000.

VIEIRA. Antonio. **Sermões: Padre Antônio Vieira (Tomol)**. São Paulo: Hedra, 2001.