

## DOM, RELIGIÃO E EUROCENTRISMO NA AVENTURA COLONIAL

Paulo Henrique Martins<sup>1</sup>

**Resumo:** A aventura colonial é um acontecimento histórico importante que permite compreender, dentro do estabelecimento do processo civilizatório das sociedades do Sul, as relações existentes entre dom, religião e mercado. Na América Latina, por exemplo, o pacto colonial que se instaurou após a colonização ibérica oferece um certo número de particularidades e de paradoxos que se podem analisar sob a luz do movimento atual de modernização planetária, e sobre os quais gostaríamos de nos concentrar. Nós nos baseamos, para isso, em uma corrente teórica dos estudos pós-coloniais que se interessa à dimensão múltipla e paradoxal da colonização, desde o momento fundador, contra a hipótese de uma expansão unilateral da Europa em direção a outras partes do mundo. Suas marcas mais vívidas podem ser representadas por pesquisadores como o palestino E. Said [1979], que invoca uma orientalização do mundo em contrapartida à sua ocidentalização, ou o peruano Anibal Quijano [2005], para quem existe uma modernidade plural, não exclusivamente ocidental.

**Palavras-chave:** Colonialidade. Eurocentrismo. Dom. Pacto fundador. Religião.

**Abstract:** The colonial pact is an important historical event that allows us to understand the relationship between gift, market and religion during the settlement of colonials societies in the South. In Latin America, for example, the colonial pact which arose after the Iberian colonization offers a number of peculiarities and paradoxes that can be analyzed, today, by the light of globalization. In this direction, the postcolonial studies can help us to understand the multiple and paradoxical dimension of colonization, from the foundation to the present, showing the peculiarities of colonial expansion into this region of the world. The news post-colonials approach is well represented by researchers as the palestinian E. Said [1979], who purpose the thesis about the orientalization of the world in contrast to its Westernization, or the peruvian Anibal Quijano [2005], who suggest the ideia of several different modernities.

**Key-words:** Coloniality. Eurocentrism. Gift. Founding pact. Religion.

*Introdução: Zonas de contato e choques culturais: o tempo da colonização*

Se interessar pelo momento fundador da colonização é reconhecer a importância sociohistórica dos choques culturais que se produziram em diversas zonas de contato<sup>2</sup>, após as

---

<sup>1</sup> Professor Titular do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Pernambuco (Brasil), Pesquisador I do CNPQ (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) e Presidente da Associação Latino-Americana de Sociologia (ALAS). E-mail: pahem@terra.com.br

conquistas dos continentes asiático, africano e americano, e que tiveram consequências maiores sobre o desenvolvimento ulterior do fato colonial em termos de formação de identidades, de instauração de um poder burocrático, de constituição de hierarquias de reconhecimento ou ainda de distribuição e institucionalização de uma economia de mercado. O momento inicial do pacto colonial, em particular, revela a complexidade dos elementos religiosos, culturais, lingüísticos, políticos e econômicos em marcha na construção social da realidade, e explicam suas especificidades. Cada contato entre europeus e não-europeus suscitou tipos de trocas e de reconhecimento particulares que podem ser comparados em um certo grau de análise, mas não podem ser assimilados uns pelos outros. Em certos casos, como por exemplo na Argentina, no Chile ou ainda no Brasil, o impacto colonizador teve por consequência eliminar, através da violência física ou cultural, populações inteiras de indígenas. Em outras áreas, especialmente nos Andes peruanos, equatorianos ou bolivianos, as populações originais conseguiram – apesar da violência colonizadora – preservar uma parte das suas tradições e de sua memória, o que constitui, ainda hoje, um fator importante de mobilização política e cultural.

Nossa hipótese é que não se pode compreender o caráter sociohistórico determinante do contato cultural<sup>3</sup> fundador da experiência colonial sem ultrapassar as teses reducionistas, especialmente aquela que retrata o momento colonizador como aquele de um enfrentamento entre uma civilização economicamente avançada e um conjunto de sociedades « selvagens » inferiores. Este tipo de representação, que está na origem de todas as teses eurocentristas atuais, leva a uma conclusão problemática: ela descreve a modernidade como sendo sempre europeia e a formação das sociedades coloniais como sendo o resultado direto da força civilizadora dos conquistadores. Ora, uma tal análise não resiste nem por um instante a uma confrontação com a realidade empírica, quer se trate de Sahlins [2003], descrevendo o contato entre os ingleses (sob o comando do capitão Cook) e os havaianos, ou de Todorov [1988], analisando o confronto entre os espanhóis e as populações ameríndias. Os dois antropólogos demonstraram amplamente, ao contrário, que a colonização teve um impacto importante de cada lado, e isto desde o momento do primeiro contato. Na América Latina, a força militar

---

<sup>2</sup>Segundo o sociólogo português B. S. Santos, a teoria pós-colonial não pode definir de forma restritiva a noção de zona de contato, limitando-a aos encontros entre totalidades culturais, como o fazem diversos autores. É preciso também, explica, levar em consideração as diferenças culturais particulares e compreender que estas, em um certo espaço-tempo, podem entrar em competição, o que orienta as ações em um determinado sentido. [Santos, 2008: 130].

<sup>3</sup>Não poderíamos nos esquecer de Roger Bastide na exploração dessas zonas de contato. Suas pesquisas consagradas às relações inter-étnicas e aos fenômenos religiosos afro-brasileiros foram decisivas para problematizar uma etnologia que praticava « a superstição do primitivo ». Ver a este propósito os textos do colóquio sobre Roger Bastide acontecido em Cerisy-la-Salle, em 1992 [Laburthe-Tolra, 1994].

dos conquistadores certamente contribuiu para fragmentar os sistemas sociais locais, inclusive aqueles de civilizações mais avançadas, como os astecas no México ou os incas no Peru. Não obstante, esta fragmentação não fez desaparecerem totalmente os sistemas sociais, culturais e religiosos pré-existentes: estes sobreviveram de diversas maneiras ao impacto exógeno, por exemplo, resistindo no plano político ou operando mudanças sincréticas encontradas principalmente nas artes, nas manifestações religiosas e nas festas. Por esta razão, certos sociólogos estimam, à partir do caso da América Latina, que é importante evidenciar a existência de várias modernidades engajadas e partilhando de um mesmo movimento criador [DUSSEL, 2005; QUIJANO, 2005; WALLERSTEIN, 2006].

Parece então essencial se libertar das interpretações reducionistas para melhor compreender a complexidade da relação, no empreendimento colonial, entre capitalismo e colonização, entre lógica mercantil e lógica simbólico-religiosa. Ao observar, à maneira de Sahlins e Todorov, mas também de teóricos do pós-colonialismo acima citados, os gestos mútuos de amizade nas primeiras zonas de contato, rapidamente seguidos de rejeições recíprocas, percebe-se que o modelo de dominação introduzido pelos conquistadores não se inseria *a priori* em uma lógica mercadológica, mas que evoluiu de acordo com as tensões entre dom, religião e mercado. A não-aceitação pelos europeus da organização holística dos ameríndios e da presença de um imaginário sacrificial suscitou entre as populações humilhadas reações e resistências políticas e culturais que ainda são perceptíveis em nossa época, como revelam recentes pesquisas em socioantropologia. Pensemos à imagem dos quilombos afro-brasileiros, instalados em florestas ou regiões de difícil acesso, ou ainda à sobrevivência de economias não-monetárias, baseadas na reciprocidade e na dívida, que existiam antes da chegada dos conquistadores e continuam a existir ainda hoje, como o mostra Emilia Ferraro à partir do caso equatoriano [2004].

Ora, a reação persistente desses grupos humilhados nos incita à provar mais compreensão a respeito da situação social das populações minoritárias e a rediscutir nossas grades de leitura. Também, o « dom » nos parece central nesta revisão teórica, a medida que permite recolocar a troca mercantil em um quadro de uma troca « total » mais ampla, baseada em uma pluralidade de motivos que ultrapassam largamente a lógica econômica.

#### *O paradigma do dom e a crítica teórica descolonizadora*

O paradigma (maussiano) do dom [GODBOUT e CAILLÉ, 1992; CAILLÉ, 2000, 2005 e 2009; GODBOUT, 2000 e 2007] é determinante, ao mesmo tempo, para uma

desconstrução teórica do pacto colonial e para fazer avançar a descolonização<sup>4</sup> em um plano prático. O estudo do dom chegou, de fato, a uma teoria anti-utilitarista da ação que convida à enxergar, na empreitada colonial, outra coisa além das consequências de um simples interesse mercadológico. Esta teoria, segundo afirma Alain Caillé, « sem negar a força dos interesses, deve mostrar que esta redução sistemática ao interesse é insustentável e deixa escapar definitivamente o essencial daquilo que importa aos humanos. [...] é porque eles aspiram mais a ser reconhecidos que a acumular que o homem não é redutível à figura utilitarista do *Homo œconomicus* » [CAILLÉ, 2009; 5]. Porque estabelece que a ação humana é regida por diversas determinações paradoxais – interesse/desinteressamento e obrigação/liberdade –, a teoria do dom traz nova luz à aventura colonial, que podemos desde então definir como um campo ampliado de construções discursivas onde se misturam fatores culturais e religiosos. Na América Latina, o dom foi o momento instituinte do contato cultural entre europeus e ameríndios. As trocas iniciais de presentes facilitaram de uma parte a instauração de um diálogo, e de outra parte, a tomada de interesse econômico ligada à empreitada colonial. Por outro lado, os rituais sacrificiais pagãos forneceram os motivos para a repressão militar e religiosa dos conquistadores sobre as populações locais.

Assim, inspirada no dom, reforçada pela compreensão da realidade como *topos* de onde partem e se emaranham múltiplas relações causais, a teoria anti-utilitarista da ação se encontra na fonte de um trabalho de modelização jamais alcançado [KALBERG, 2010]:

– 1. A primeira tarefa neste quadro consiste em restituir a complexidade das trocas de bens simbólicos e materiais entre conquistadores e populações locais e em mostrar como essas trocas evoluíram, em seguida, em duas direções, que definiram-se assim: de uma parte, a inibição do dom comunitário – o dom como « espírito » das sociedades pagãs dos ameríndios; de outra parte, a emancipação do dom patrimonial – que permitiu fundar o Estado colonial e pós-colonial. Ela consiste igualmente em retornar às premissas do pacto colonial nascido do reencontro frontal entre dois imaginários, o eurocentrista, do conquistador, e o cosmocêntrico, das populações autóctones, pacto que continua a determinar o imaginário pós-colonial atual.

– 2. O segundo objeto desta abordagem pelo dom, precisamente porque ajuda à trazer a luz a diversidade de motivos do comportamento humano, sua dimensão simbólica e a pluralidade

---

<sup>4</sup>O vocábulo *pós-colonial* é muito impreciso para descrever certos contextos particulares relativos às reações das nações subalternas face à colonização. Também, em um contexto específico de crítica anti-colonial e desconstrucionista, é mais pertinente empregar o termo *descolonial(ista)* para exprimir este esforço de crítica teórica e de desconstrução do capitalismo, visto como dispositivo de colonização à partir do dom.

das racionalidades presentes no imaginário colonialista, é sustentar a crítica pós-colonialista. Associada às teorias pós-coloniais atuais [MARTINS, 2010], ela se abre, de fato, à uma compreensão teórica mais ampla do processo colonizador, na medida em que se vêm desmascarados tanto o mito da superioridade cultural da Europa (alvo da crítica pós-colonial) quanto o da anterioridade absoluta das determinações econômicas na colonização (alvo da crítica anti-utilitarista), revelando a verdadeira complexidade geopolítica e cultural da cena mundial. Isto é, a nova interpretação dos fatores econômicos, com variáveis mais amplas que levam em consideração sua dimensão igualmente simbólica, moral, cultural e religiosa, nos ajuda à trazer um novo e diferente olhar sobre os sistemas de dominação coloniais e pós-coloniais.

Isto implica, evidentemente, em se operar uma nova leitura dos próprios acontecimentos e em se questionar, principalmente, como se passou do primeiro momento, simétrico, de boa-vontade entre as duas partes, à um segundo momento, assimétrico, marcado pela multiplicação das guerras, os extermínios e as políticas de submissão. Se a lógica mercadológica subentendia a ambição materialista dos europeus, ela não explica nem a intensidade da guerra nem a crueldade da dominação escravocrata que se materializou em um momento posterior. A mercantilização do « novo » mundo não traz, por exemplo, nenhum esclarecimento sobre as extremas desigualdades sociais atuais, cuja origem é apenas parcialmente econômica. A colonização só se deixa vislumbrar em toda sua complexidade se forem consideradas, além da lógica mercantil, as políticas étnicas e a valorização do « embranquecimento » das populações locais, as quais revelam ao mesmo tempo seu caráter homicida.

– 3. Enfim, a associação entre religião e dom é central, pois permite atualizar os dispositivos de reconhecimento mútuo inicialmente estabelecidos, em ambos os lados, através das trocas de presentes. Esta abordagem teórica pelo dom e pela religião mostra, igualmente, como a sociabilidade inicial deu origem a uma reação violenta da parte dos europeus. Por diversas razões, o Outro pagão, através da existência do dom sacrificial humano, em geral, e do canibalismo, em particular, tornou-se ao olhar dos europeus uma impossibilidade religiosa e política. A recusa radical do Outro pagão, do indígena e do negro, foi precisamente a condição para que surgisse aquilo que Anibal Quijano chamou a « colonialidade de poder », ou seja, a violência epistêmica necessária à instauração de uma dominação ao mesmo tempo econômica e religiosa. Por esta dominação, a modernidade instituiu uma diferença entre europeus, negros, índios e mestiços [QUIJANO, 2005: 228], distinguindo os eleitos dos

subalternos, os não-escravos dos escravos. Assim, longe de ser resultado unicamente da modernização europeia, como tendem à apresentar os modelos abstratos dos economistas e dos sociólogos da modernização, a aventura colonial aparece também – graças à uma análise apurada e uma compreensão da relação entre dom, mercado e religião – como tendo sido submetida à incerteza dos acontecimentos e marcada pelo selo da lógica criadora e fundadora do imaginário ameríndio.

*O retrato da conquista: da troca «espontânea» à negação do dom agonístico e sacrificial*

Aprofundemo-nos, então, sobre o momento da conquista e, mais particularmente, sobre as expectativas e os sentimentos dos protagonistas nas zonas de contato, quando do pacto fundador da colonização. Os relatos deixados pelos contemporâneos provam que a ambição mercadológica, se não mercantil, dos europeus era legitimada por crenças. Assim, o termo *Novas Índias*: a abertura de novas rotas marítimas através do Oeste parecia determinante para encurtar o caminho rumo à Índia e seu imaginário de especiarias associado. Nesta perspectiva, a palavra *Brasil* condensa uma forte expectativa mítica entre os grandes navegadores da época<sup>5</sup>, expectativa que os impulsionou à partir rumo à regiões desconhecidas.

Pode-se então sugerir que os contornos do pacto colonial se desenharam em dois tempos. Em um primeiro momento, os conquistadores e os autóctones fizeram circular presentes de forma recíproca. Em um segundo momento, os conquistadores reprimiram e rejeitaram a cultura e a sociedade locais.

---

<sup>5</sup>Por trás da palavra *Brasil* se esconde um mito, muito difundido à época da pré-colonização, evocando a existência de um mundo bem-aventurado. As tradições fenícias e irlandesas tinham consagrado a existência das Ilhas da Bem-Aventura, supostamente localizadas ao oeste do mundo conhecido. Os fenícios as chamavam *Braaz* e os monges irlandeses *Hy Brazil* [Chauí, 2000]. Entre 1325 e 1483, as cartas registravam a *Insulla de Brazil* à oeste dos Açores. A carta de Pero Vaz de Caminha ao Rei de Portugal, quando da chegada da frota comandada por Pedro Álvares Cabral em 1500, reflete este clima de admiração naturalista associada à ambição mercantilista dos conquistadores: « Vista do mar, esta terra nos parece muito grande e coberta de mata. Sobre esta terra não podemos saber ainda se há ouro, prata ou qualquer outra coisa de metal ou ferro. Mas a terra parece ter um clima agradável com ventos frios e temperados como aqueles de Entre-Douro e Minho » [Castro, 2009: 115].

### Primeiro momento do pacto

No primeiro momento, a metafísica distinta dos imaginários ameríndio e europeu foi minimizada pela fascinação da novidade e pela necessidade de estabelecer as bases de novas fronteiras. Porém, esta fascinação era, ela própria, o resultado de um primeiro choque cultural, que se seguiu de diversos outros. Os conquistadores acreditavam estar (re)descobrimo o paraíso cristão perdido, enquanto os indígenas se imaginavam vivendo um retorno ao mito original<sup>6</sup>. Os primeiros contatos entre os viajantes e os indígenas eram, sobretudo, tomados pela perplexidade. As narrativas relativas à chegada dos portugueses ao Brasil confirmam a admiração desses últimos pela atmosfera « paradisíaca » na qual viviam os autóctones: ao espírito militar e à ambição capitalista, se juntava um sentimento religioso<sup>7</sup>, escatológico. Assim, a guerra iniciada pelos estrangeiros contra os autóctones se fez pelas armas, mas também pela cruz, por estratégias de conversão à cristandade que eram baseadas em uma representação etnocêntrica e hierárquica do mundo assim como sobre a recusa do mundo « holístico » ameríndio<sup>8</sup>. A violência da ação militar, desde este momento inaugural, não é mais que o reflexo da negação da vida pagã pelos europeus cristãos, cuja ação visava de toda forma reintroduzir a narrativa mítica de um deus cristão na criação do mundo.

À partir de testemunhos da época, pode-se concluir que a situação deste primeiro momento do processo de reconhecimento mútuo, materializado por gestos de simpatia e de presentes que dissimulavam apreensões, mas também obrigações (religiosas) e interesses (mercantis), não estava despida de ambiguidade. As trocas mútuas de presentes não eram totalmente desinteressadas, obedecendo também a imperativos religiosos face ao surgimento do desconhecido em zonas de contato incertas. É por isso que as duas partes desejaram encontrar traduções culturais daquilo que viam a fim de canalizar o choque, estabelecer um diálogo e travar conhecimento. Tratava-se de preparar alianças possíveis – ainda que precárias – entre universos culturais profundamente diferentes.

---

<sup>6</sup>Por diversas vezes o imperador asteca Montezuma enviou seus representantes aos espanhóis de Cortéz para lhes oferecer presentes e também para questionar se os estrangeiros eram a encarnação de Quetzalcóatl, cujo retorno era esperado desde tempos míticos [MAHN-LOT, 1990: 34].

<sup>7</sup>Pero Vaz de Caminha conta que aquelas pessoas eram « tão inocentes e desprovidas de crenças » que poderiam ser rapidamente convertidas ao cristianismo se aprendêssemos sua língua [CASTRO, 2009: 111].

<sup>8</sup>Acerca da hierarquia moral surgida nesse instante fundador, Marilena Chauí explica que esta se justifica segundo uma teoria do direito natural que considera o mundo como sendo criação de um deus legislador e supremo, conforme ao estabelecimento de uma hierarquia dos seres de acordo com seu grau de perfeição e poder. Consequentemente, a escravidão dos negros e dos índios foi o resultado « natural » da separação entre Deus e os diabos na ordem colonial do mundo [CHAUI, 2000: 63-66].

### Segundo momento do pacto

O segundo momento da instituição do pacto colonizador é aquele da intransigência dos cristãos face ao paganismo. Para estes, o sacrifício humano, onipresente entre os autóctones, representava o limite intransponível da humanidade. A constatação dessas práticas provocou entre eles reações emocionais e punitivas que os levaram a remover os ameríndios de sua posição como seres humanos. Seu horror ao sacrifício pagão se explica certamente por motivos arcaicos, mas é incontestável que os europeus cristãos, moralmente perturbados pela descoberta do ritual sacrificial – que fazia parte, entretanto, de uma lógica agonística do dom –, consideraram a partir desse momento que os seres com os quais estavam negociando não possuíam alma. Os conquistadores estavam horrorizados pelo fato que um ser humano pudesse ser sacrificado ao curso de uma competição agonística onde o que se levantava como troféu era a canibalização do inimigo.

No entanto, o ato do canibalismo só é um problema se não for compreendido o sentido do sacrifício que, segundo Alain Caillé, é a possibilidade de apresentar « uma causalidade propriamente simbólica que afirma seu primaz sobre a causalidade física » [CAILLÉ, 2000: 138]. Se aceita esta primazia do ato simbólico sobre o ato físico, fica evidente que, por trás do ritual sacrificial, existe uma celebração do poder do vencedor, dos guerreiros mais valentes. Mas o que a lógica colonizadora fez foi mudar o sentido e, logo, a significação profunda do dom agonístico. Oposta ao ritual limitado e sazonal do sacrifício humano ameríndio, substituiu-o por um ritual de terror e de vingança ilimitado. Também, a recusa da diferença e do dom agonístico sacrificial foi o que abriu o caminho à instauração de uma cultura autoritária – que persiste ainda hoje [CHAUI, 2000] – reduzindo o Outro a um ser inferior e subalterno, cuja própria existência serviu como justificativa principal para a destruição das culturas autóctones. Assim, a história da colonização é, por toda parte, uma história de massacres, de torturas e de humilhações perpetradas em nome do Deus cristão e de um « Deus » capitalista.

Tudo isto advoga em favor do interesse que há em se compreender estes dois momentos, aquele da reciprocidade positiva, alimentado por presentes, e o segundo, que é aquele da transformação em uma situação de destruição, de redução à escravidão dos autóctones e de repressão de seus sistemas simbólicos e culturais. O sentimento de benevolência inicial se transforma em rejeição – de seres pagãos, porém angelicais, os

autóctones se transformam em seguida, aos olhos dos conquistadores, em seres diabólicos –, a lógica militar e mercantilista vem redefinir o papel da cristandade na aventura colonial e a Igreja, para preservar seu espaço de poder, teve de se adaptar durante séculos à lógica da colonização.

Por sua vez, os indígenas reagiram face aos conquistadores, dentro dos limites de sua potência tecnológica e militar. Passou-se de paz à guerra e a empresa colonial entrou em uma fase de repressão da cultura das sociedades locais. Ora, a rejeição europeia ao sistema cosmogônico e ao dom agonístico ameríndio, que eram o cimento da vida comunitária local, foi vivenciado como uma traição<sup>9</sup> e uma perda da confiança mútua<sup>10</sup> que se instalou num primeiro tempo. Permanece incompreendida a insistência dos conquistadores à submeter as populações ameríndias ao deus cristão (obrigando-os a adorá-lo) e a destroçar no mesmo movimento seus ritos e suas crenças. Este segundo momento foi então marcado por um choque cultural de grande amplitude que, ao longo dos séculos, fragilizou o próprio processo da colonização.

#### *A confiança traída ou o jogo da submissão do dom à lógica colonial*

Historicamente, esta vontade de submissão do dom à forma mercadológica ocidental pode ser ilustrada por três exemplos, três episódios que se encerraram com uma traição: o do soberano asteca Montezuma (México) traído pelo espanhol Cortéz; a do soberano inca Atahualpa (Peru), traído pelo espanhol Pizarro; ou ainda, o das comunidades tupinambá e tupiniquim (Brasil) traídas pelos portugueses e pelos franceses.

---

<sup>9</sup>Entre as populações ameríndias encontradas, a circulação de bens, o comércio, não poderia ser derivada da significação mágica da troca. Lhes era impossível, então, conceber que os europeus jogavam um jogo duplo: por um lado, aceitavam participar à troca de presentes; por outro lado, instrumentalizavam essas trocas para fazer comércio e manipular os autóctones. Vem daí o termo aqui utilizado, de traição. O europeu se colocava na posição de donatário para adquirir o valor-confiança do outro (transmitido pelo dom) para, em seguida, partindo desta confiança inicial e dada, se apropriar do corpo do doador e do conjunto do sistema de circulação de dons.

<sup>10</sup>O sujeito da traição, em meio ao dom, nos permite compreender o fenômeno da exploração e da dominação em fontes mais profundas que aquelas sugeridas pela leitura econômica marxista da colonização e da modernização ocidental. Isso significa dizer que a fonte da exploração colonial é, primeiramente, a violência militar, que cassou o ciclo de circulação do dom comunitário não-cristão pela lógica mercadológica, associando-se à instituições cristãs para alcançar um novo sistema de dominação simbólico-político. Esta violência tem duas razões de ser: de um lado, o interesse mercantilista; de outro lado, o conflito simbólico entre a abordagem cristã do sacrifício, que identifica o corpo como um objeto impuro, e a não-cristã, indígena, que representa o corpo e a natureza como símbolos sagrados e puros.

Em Tenóchtitlan (atual México), os espanhóis foram hóspedes do imperador: porém, em seguida, Cortéz fez de Montezuma seu prisioneiro, obrigando-o a jurar fidelidade ao rei Charles V e a lhe entregar todos os tesouros imperiais. Em Cajamarca, Pizarro convidou Atahualpa para um encontro, mas logo após sua chegada o fez prisioneiro, obrigando-o ao mesmo tempo a enviar emissários a todo o império para recolher ouro e prata. Tanto num caso como no outro a covardia do conquistador era mascarada por sua própria indignação moral: o aprisionamento de Montezuma foi justificado pela indignação de Cortéz diante da presença de « instrumentos do Diabo » no templo sagrado. Atahualpa, coagido pelo dominicano Valverde a adotar a fé cristã no exato momento de seu encontro com Pizarro, foi acusado de sacrilégio por ter atirado no chão a Bíblia, o que fez com que os soldados de Pizarro matassem toda a sua guarda e o fizessem prisioneiro [MAHN-LOT, 1990: 40 e 53]. Por fim, no Brasil, os portugueses e os franceses jogaram a lógica do canibalismo, encorajando os indígenas a sacrificar os prisioneiros do campo adversário. Brincava-se de traição afim de se apropriar mais facilmente das riquezas naturais e explorar a mão-de-obra indígena [HANS STADEN, 2007].

Ora, esta forma de traição, que marca a recusa do dom tradicional, tornou possível uma outra forma de dom, cristã e aristocrática, hierárquica e exclusiva. A confiança traída era apenas o começo. À ela se seguiu a instauração de mecanismos de humilhação e de destruição de monumentos, de tradições e de crenças coletivas. O pacto colonial e a expansão territorial da dominação mercantil foram assim instalados, após a realização de uma espécie de dom desigual ou perverso pelo qual os traidores se tornaram os verdadeiros doadores e os traídos os donatários. Traíndo a confiança e destruindo o dom comunitário, os europeus se apropriaram de terras e trataram os que as possuíam como escravos, muito antes que eles pudessem se tornar trabalhadores livres.

Seguindo uma lógica de submissão das populações das colônias<sup>11</sup>, os colonizadores se tornaram progressivamente colonialistas. Na América Latina, foi desta forma que se deu a constituição das elites crioulas e mestiças, responsáveis pela instalação de sistemas de dominação autoritários. Também, atualizar a confiança traída é o que permite compreender, de uma parte a natureza das ações repressivas dos colonizadores ao longo dos séculos e, de outra parte, a intensidade das forças sociais que buscam incansavelmente se liberar deste momento de destruição cultural, simbólica e política.

---

<sup>11</sup>Sobre a transformação do colonizador em colonialista que reproduz de maneira ambígua a dominação colonial, ver A. Memmi [1985].

## Referências bibliográficas

- CAILLÉ, A. *Anthropologie du don: le tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000
- \_\_\_\_\_. *Dé-penser l'économique: Contre le fatalisme*, Paris, La Découverte/MAUSS, 2005
- \_\_\_\_\_. *Théorie anti-utilitariste de l'action: fragments d'une sociologie générale*, Paris, La Découverte, 2009.
- CASTRO, S., *A carta de Pero Vaz de Caminha*, Porto Alegre, L & PM, 2009.
- CHAUÍ, M. *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2000
- DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo, in E. Lander (dir.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2005.
- FERRARO, E. *Reciprocidad, Don y deuda. Formas y relaciones de intercâmbios em los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*, Quito, Flacso Ecuador, 2004.
- GODBOUT, J. e Caillé A. *L'esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Le don, la dette et l'identité*, Paris, La Découverte, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Ce qui circule entre nous: donner, recevoir, rendre*, Paris, Seuil, 2006.
- HANS STADEN. *Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil*, Porto Alegre, L & PM, 2007.
- LABURTHE-TOLRA, P. *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, Paris, L'Harmatan, 1994.
- MAHN-LOT M. *A conquista da América Espanhola*, Campinas, São Paulo, 1990. (Edição francesa original: *La conquête de l'Amérique Espagnole*. Paris, PUF, 1974).
- MARTINS, P. H. (2010) Poscolonialidad y Anti-utilitarismo: Desafíos de la Teoría Sociológica más allá de las Fronteras Sur-Norte In *Revista Colombiana de Sociología*, v. 33, p.15-43.
- MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*, 8<sup>e</sup> édition, Paris, PUF, 1999.

MEMMI A. *Portrait du colonisé, précédé de portrait du colonisateur, et d'une préface de Jean-Paul Sartre*, Paris, Gallimard, 1985.

QUIJANO A. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, in E. Lander (dir.); *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso, 2005.

SAHLINS, M. *Ilhas de História*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2003.

SAID, E. *Orientalism*, Columbia University, 1979.

SANTOS, B.S. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*, 2ª. Edição, São Paulo, Cortez Editora, 2008.

TODOROV, T., *A conquista da América. À questão do outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.

WALLERSTEIN, I. *European Universalism: The Rhetoric of Power*, New York, New Press, 2006.

**Recebido em: 22/12/2010. Aceito em: 30/06/2011.**