

# Um ensaio sobre a alteridade – o índio brasileiro: da teoria da bondade natural à denegação

*An Essay on otherness - the Brazilian Indian: from the theory of natural goodness to denial*

**Libertad Borges Bittencourt\***

*Submetido em 25 de março de 2011 e aprovado em 3 de maio de 2011.*

---

## **Resumo:**

O propósito deste artigo é refletir sobre o ensaio de Afonso Arinos de Melo Franco: *O Índio brasileiro e a Revolução Francesa – As origens brasileiras da teoria da bondade natural*, problematizando, ainda, as perspectivas sobre o indígena que se amalgamaram no imaginário ocidental e que o autor arrola na longa duração, a partir de uma dupla matriz: a exaltação e a denegação.

---

## **Palavras-chave:**

Índio. Civilização. Bondade natural.

---

## **Abstract:**

The purpose of this article is to discuss the essay by Arinos de Melo Franco: *The Brazilian Indian and the French Revolution - The Brazilian origins of the theory of natural goodness*, questioning, to this date, the perspectives on Native Brazilians that coalesced in the Western imagination and that the author details over the long term, from a dual standpoint: exaltation and denial.

---

## **Keywords:**

Indian. Civilization. Natural goodness.

---

\* Professora Doutora da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás (UFG). Autora dos seguintes livros: *Indigenismo e participação política na América Latina*. Goiânia: Editora da UFG, 2007 e *A formação de um campo político na América Latina: organizações indígenas no Brasil*. Goiânia: Editora da UFG, 2007. Contato: [libertadborges@yahoo.com.br](mailto:libertadborges@yahoo.com.br).

## *Introdução*

Esse ensaio de Afonso Arinos foi publicado originalmente em 1937, tendo sido reeditado em 1976, com uma terceira edição em 2000, cuja temática perpassa a utopia do Novo Mundo e versa sobre a influência que a idealização do índio brasileiro teria exercido sobre a literatura revolucionária da França. O autor retoma os primórdios da colonização brasileira, apontando diversas viagens de índios à Europa, o que teria marcado a imaginação popular do período sobre os naturais da América, muito além do que as próprias narrativas de viagem ensejavam.

Este livro constitui-se numa novidade discursiva pouco divulgada no Brasil, o que converte sua escritura em recurso que desvela a genealogia ensaística como forma de valorizar a originalidade americana. A perspectiva do autor considera a forma de vida dos índios brasileiros, vista à época na Europa como idílica e descuidada, em meio a uma natureza acolhedora e feliz, como basilar para a formação de uma das teorias mais emblemáticas da cultura ocidental, a bondade natural, numa atualização da função utópica da história americana.

Para perscrutar a reflexão do autor nessa obra é importante posicionar o ensaio como gênero que se caracteriza por debater a questão da identidade na América Latina, pautando-se também pela defesa e valorização do autóctone, mesmo que muitos ensaístas tenham usado essa modalidade narrativa para denegar o outro americano. O ensaio no continente ocupa espaço privilegiado como mantenedor e reforçador dos símbolos culturais da sociedade, possibilitando novos olhares sobre a cultura local, permitindo uma permanente capacidade de renovação discursiva. Parte significativa dos ensaístas na América Latina se caracteriza por apontar alternativas sociais, numa leitura extremamente otimista da história do continente.

A função precípua do ensaio consiste num exercício da imaginação do eu reflexivo, já que se constitui como um gênero eminentemente subjetivo, como um discurso pessoal sujeito às paixões e às elucubrações, no qual a opinião pessoal é mais importante que a informação, a interpretação é mais valorizada que o próprio dado e as conjeturas podem tornar-se a referência definitiva sobre determinado fato histórico. O ensaio busca inquietar seus leitores e projetar outros mundos possíveis, sendo perpassado por um tom doutrinário, moralizante e enraizado na tradição da oratória, no qual se combinam traços de estilo panfletário e didático, objetivando descobrir e criar novas realidades. Esse processo constitui um modo particular de apreender a realidade e, simultaneamente, de

transformá-la, de fazê-la distinta daquela que se busca alterar no próprio ato da escrita.

Essas reflexões se impõem uma vez que características similares perpassam a obra aqui arrolada, na qual Afonso Arinos de Melo Franco defende a centralidade do índio brasileiro para a consolidação da teoria da bondade natural, problematizando os textos de vários viajantes, cronistas e escritores dos séculos XVI ao XVIII, para corroborar sua assertiva. Sua concepção valorativa da cultura ameríndia foi desconsiderada ao longo do tempo, particularmente no período formativo das nações no continente e, a partir das reflexões expostas nesse ensaio, arrolo uma síntese das ideias que perpassaram as visões sobre o autóctone brasileiro desde o período colonial, passando pela formação dos Estados-Nações americanos até a contemporaneidade.

O marco da reflexão sobre nação na América Latina foram os processos de independência e a constituição dos Estados nacionais nas primeiras décadas do século XIX. Como a nação é sempre pensada por uma elite intelectual, o autóctone foi então hierarquizado como valor simbólico, subordinado ao Estado Nação, a partir de uma percepção global de matriz europeia. No cerne de um projeto civilizacional, perpassado pela noção de progresso própria ao espaço europeu, ocorreu a apreensão do contrário, numa articulação política feita pelo alto; nesse processo, o índio foi mais uma vez incorporado em posição subalternizada quando a nação estava sendo forjada<sup>1</sup>.

Buscando superar a hierarquização dos padrões civilizacionais do projeto colonial, que impôs ao autóctone a condição de estrangeiro em sua própria terra, a tradição nacional alimentou a tese da comunhão entre índios e brancos. Contudo, a prática política conferiu poucos espaços aos nativos da América, que foram apenas incluídos nas imagens mobilizadoras do sentimento de nacionalidade. Essa perspectiva prevaleceu, pois há uma ordem cultural que se reporta não à presença do índio, mas à sua referência como algo ausente; há um desejo de identidade com o mundo americano sem definir-se o que fazer com a herança desse mesmo mundo. Nesse sentido, os projetos de nação desde o século XIX desvelam a ausência efetiva do índio.

As reflexões nacionais foram permeadas por análises que privilegiavam a herança da cultura europeia e por isso a imigração desse contingente foi fomentada e para a concretização desse projeto era preciso confinar os índios na fronteira da sociedade e disciplinar

<sup>1</sup> Algumas das reflexões aqui assinaladas, sobretudo na segunda parte deste artigo, encontram-se no meu livro: BITTENCOURT, Libertad Borges. *A formação ... op. cit.*

o mestiço. No século XIX as elites americanas acompanharam as experiências nacionalistas europeias e incorporaram fórmulas e projetos que lhes interessavam para “regenerar” suas repúblicas mergulhadas na “barbárie”, expressões típicas das últimas décadas do século. Certamente, no Brasil, o modelo monárquico adotado pelas elites foi mais fácil de encaminhar à luz das doutrinas europeias do período, devido à maior unidade territorial e a inexistência de índios camponeses.

A unidade da nação foi um dos principais objetivos buscados pelas elites locais, pautadas pela cultura política oriunda da experiência colonial. O papel reservado aos índios foi intensamente debatido, mas estes eram então encarados como reserva de mão de obra, que precisava ser emancipada para ser lançada ao mercado de trabalho e esses debates não foram marcados pela inquietação com a cultura do autóctone.

Contrariando essa perspectiva que se consolidou em maior ou menor grau em toda América, algumas interpretações destacaram a contribuição do ameríndio para a cultura ocidental e, dentre estas, me reportarei à reflexão de Afonso Arinos. Não obstante essa concepção que valorizava o papel dos indígenas para a teoria da bondade natural do homem, essa perspectiva foi substituída gradativamente pela noção de inferioridade destes e a cultura do autóctone foi marginalizada nesse processo<sup>2</sup>.

### *A construção mitológica do índio brasileiro - séculos XVI ao XVIII*

Para pensar a questão do índio no Brasil é preciso situá-la num *continuum* que se estabeleceu no momento em que os europeus aportaram na América, mas que se fundamentava numa longa tradição. Juntamente

---

<sup>2</sup> Ao reportar-se a essa obra de Afonso Arinos é preciso atentar para a questão enfatizada por LaCapra, de que quando os historiadores, formados na crença da primazia do ideal documentário, se aventuram a expor interpretações ou juízos críticos, estes últimos podem ter pouco interesse porque não são produto de fundamentos discursivos ricos e variados. Esse artigo não envereda por esse caminho e se propõe tão somente a pontuar alguns aspectos dessa importante obra, pouco divulgada no Brasil e perpassada pela reflexão sobre o tema da utopia no Novo Mundo. Cf. LACAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y leer textos. In: PALTÍ, Elias José. “Giro lingüístico” e história intelectual. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, p. 237-293, 1988.

com a tese que denegava o selvagem<sup>3</sup>, estabeleceu-se também uma concepção que o valorizava e que transferiu o mito do bom selvagem para o continente americano. Segundo Sergio Paulo Rouanet<sup>4</sup>, no Prólogo à terceira edição, o mito do bom selvagem já existia na Antiguidade e nos primórdios da colonização da América foi transposto para o Brasil, assim como posteriormente foi transposto para outras regiões, como a América do Norte e a Polinésia. Entretanto, “foi através dos nossos índios que o tema penetrou no imaginário europeu moderno”, afirma o autor.

Para essa reflexão, é importante destacar as duas concepções que se estabeleceram sobre o ameríndio. A primeira delas, sobre a qual discorrerei brevemente, é a denegação e para essa contraposição fundamento-me no livro de Klass Woortmann: *O selvagem e o Novo Mundo*. Segundo Woortmann<sup>5</sup>, a descoberta da América aconteceu em meio a um medo escatológico/demonológico, “pois junto com o continente descobriu-se nada menos que o povo do Anticristo”. Para o autor, paradoxalmente, a descoberta do novo continente contribuiu para a ruptura renascentista com as verdades herdadas do período medieval

<sup>3</sup> De acordo com Woortmann, desde a Antiguidade grega, o nomadismo era sinal de selvageria e na tradição hebraica era sinal de maldição e “o encontro com o novo homem [na América] não implicou necessariamente o desenvolvimento de novas categorias. Em boa medida, o imaginário medieval sobre o selvagem foi projetado para o novo cenário como forma de tornar o novo, velho. Por outro lado, a projeção daquele imaginário sobre o ameríndio – nu, descabelado, com o corpo pintado, pagão e dotado de tecnologia rudimentar – foi também uma transferência de exotização que liberou o antigo irlandês e outros *wild men* europeus, ainda que tal liberação tivesse demorado mais de um século. Se o descobrimento da América terminou por mover a Irlanda para próximo da Europa, para dentro da civilização, isso ocorreu porque novos selvagens passavam a ocupar o novo mapa do mundo”. O autor retoma diversas leituras, dentre outros, sobre espanhóis, italianos e nórdicos, particularmente no período renascentista, cujos autores, por sua vez, se reportavam aos clássicos, e viam nesses povos raças monstruosas, “transpondo as supostas características dos povos do passado para povos do seu presente, incluindo europeus”. Cf. WOORTMANN, Klaas: *O selvagem e o Novo Mundo – Ameríndios, humanismo e escatologia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004, p. 211.

<sup>4</sup> ROUANET, Sérgio Paulo. Prefácio: O Índio e a Revolução. In: FRANCO, Afonso Arinos de Melo: *O Índio brasileiro e a Revolução Francesa: As origens brasileiras da teoria da bondade natural*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

<sup>5</sup> WOORTMANN, Klass. *Op.cit.* p. 79-80.

e também para realimentar seculares medos apocalípticos<sup>6</sup>. O contexto era de profunda inquietação, exacerbada com as vitórias otomanas, o “flagelo de Deus”, e interpretadas como o castigo enviado por Deus para punir os pecadores. Os sarracenos ibéricos foram derrotados no mesmo ano em que Colombo chegou à América e acreditava-se que os otomanos se incumbiam da missão que lhes confiara satã. Nesse cenário foram agregados os indígenas:

Como se não bastassem os turcos, surgiam agora os ameríndios. Seria sua existência uma evidência dos desígnios punitivos de Deus? A pergunta não era ociosa, pois a espera escatológica associava-se à imagem de um Deus vingador, voltado para a punição da humanidade pecadora. [...] Ao mesmo tempo, intensificavam-se a caça às bruxas e a repressão da feitiçaria em geral. [...] Na mesma época, o *Malleus maleficarum*, escrito em 1484, difundia a imagem do Deus vingador e a idéia da presença do Demônio entre os homens, pois o tempo do Deus misericordioso estaria chegando ao fim.<sup>7</sup>

O autor enfatiza que, nessa perspectiva, Satã e os falsos paraísos não podiam estar ausentes. Se essa figura estava presente no Velho Mundo, por intermédio dos turcos, dos feiticeiros, do papa ou dos reformados, sua presença também se afirmava na América. Assim, os ameríndios “foram incluídos reflexivamente no contexto ideológico europeu no qual as guerras religiosas faziam renascer o canibalismo medieval [...] e se somavam ao medo escatológico que perturbava tantas mentes”. Nesse contexto, podiam tanto ser vistos como “seres satânicos” ou como um tipo de “bom selvagem<sup>8</sup>”. É sobre essa última concepção que refletirei, fundamentada na leitura de Afonso Arinos.

Sobre as expectativas dos navegadores quanto à novidade americana, aí incluídos os habitantes, a topografia, a flora e a fauna, o autor reitera o espanto dos marinheiros de Cabral com o fato de os

<sup>6</sup> GÓMEZ, Francisco Javier Pizarro; MIX, Miguel Rojas. Mitos y monstruos del imaginario americano como laberinto de la identidad. In: MARCONDES, Neide; BELLOTTO, Manoel (orgs). *Labirintos e nós: imagem ibérica em terras da América*. São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 1999, p. 21-38. Inúmeros autores trabalham essa questão: Gómez e Mix destacam que com o descobrimento da América e com a superação da fronteira, se superou também o isolamento insular no qual se havia instalado tantos mitos e monstros desde a antiguidade, significando também de alguma maneira a profanação do mito. Dessa forma, enquanto os viajantes se encarregaram de colocar em relevo, com mais ou menos fantasia, as maravilhas do Oriente, as terras do ignoto Ocidente excitavam a fantasia e a imaginação de cartógrafos e escritores e as primeiras imagens espanholas em relação à conquista e colonização do Novo Mundo eram também perpassadas pelas associações entre o indígena e o demoníaco para reprovar os costumes autóctones e justificar a ação da colonização e evangelização.

<sup>7</sup> WOORTMANN, Klass. *op. cit.* p. 79-80.

<sup>8</sup> *Idem*, p. 169.

habitantes da ilha de Vera Cruz serem homens, “iguais às das geografias conhecidas, seres criados à imagem de Deus”; entretanto, ainda habitava o mundo uma série de monstros pavorosos<sup>9</sup>. Como “era para as terras ignotas que convergiam os mitos que não podiam subsistir em locais policiados pela observação fácil”, ocorreu naturalmente essa transferência para o Novo Mundo e seus habitantes, incluindo o mito do bom selvagem, como destaca Franco:

Assim como o descobrimento da América veio fixar geograficamente uma série de figuras de monstros humanos, que andavam vagando, dispersos pela fantasia européia em várias terras ignotas, veio, também, este mesmo episódio histórico dar pátria, em determinada região do globo, aos famosos e felizes homens que viviam numa espécie de idade de ouro, conformes às leis da natureza, e cuja existência era entrevista e admirada desde os tempos mais remotos.<sup>10</sup>

As narrativas de viagem sobre o Novo Mundo também contribuíram para despertar o interesse e a curiosidade dos europeus ao longo o século XVI, estabelecendo uma visão idílica, que se acentua no início do XVII. O autor assinala:

A noção do selvagem cruel e monstruoso, graças aos depoimentos dos viajantes, tinha sido completamente suplantada pela idéia do bom selvagem. Esta velha concepção interpretativa do homem natural passara do plano especulativo em que se situava, desde a antiguidade, para um outro plano, que o público do tempo poderia considerar como sendo de verdadeira verificação experimental.<sup>11</sup>

Com a descoberta da América intensificou-se a “expedição dos naturais” para a Europa, como curiosidade ou na condição de servos, eram levados juntamente com outros produtos curiosos da terra. Um dos episódios mais conhecidos é o que se refere aos sete índios levados em 1509, por um capitão para Rouen, na França e a admiração que

<sup>9</sup> FRANCO, Afonso Arinos de Melo. *op. cit.* p. 29-30. Na sequência, o autor aponta, reportando-se a um autor alemão, essas “lendas que iniciaram esse gênero literário são devidas à astúcia mercantil dos fenícios. [...] Esse povo de comerciantes foi o primeiro que estabeleceu um tráfico regular internacional, com a troca de mercadorias da Ásia com as dos povos que habitavam a bacia do Mediterrâneo. [...] O ponto mais importante dessa política de intermediários seria evitar que os consumidores da Europa procurassem contato direto com os produtores do Oriente e vice-versa. [...] Na execução desse plano criaram os fenícios as figuras das sereias e dos ciclopes [...] antes, pois, que o gênio cósmico de Homero povoasse as águas e os montes do mundo helênico com as suas divindades amoráveis ou hostis”.

<sup>10</sup> *Idem*, p. 44.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 63.

suscitaram. O autor cita uma descrição desse desfile, feita por Henri Etienne, que afirmava: “parece que ainda se os considerava como entes à parte [...] mas ao mesmo tempo já despontavam as observações sobre a ausência da religião, a nudez, o desconhecimento do dinheiro, bases da futura noção da bondade natural”.<sup>12</sup>

Franco ressalta que o conceito de bondade natural do homem não surgiu do humanismo filosófico do Renascimento, pois se trata, efetivamente, “de uma teoria cujas origens se confundem com as origens do próprio pensamento filosófico sistematizado”. Todavia, essa perspectiva foi adquirindo gradativamente importância e no apogeu do “individualismo materialista a figura do índio americano, considerado como o homem natural, veio exercer a sua decisiva influência no progresso das idéias revolucionárias”<sup>13</sup>, ponto fulcral da tese do autor.

Muitos viajantes europeus de distintas nacionalidades levaram índios de volta das suas viagens americanas e Franco, após apontar numerosas dessas viagens, afirma que da “segunda metade do século dezessete em diante, o selvagem americano já começa a ser considerado menos como objeto de curiosidade do que modelo”. (p. 104) Decorreria dessa presença contínua dos autóctones nas cidades europeias e do intenso intercâmbio comercial de alguns portos europeus com os portos brasileiros, a “influência popular e social do índio” na França. A influência foi significativa, a ponto de terem sido retratados índios em “atitudes características”, inclusive nos coros de igrejas e nas pinturas, sobretudo de artistas holandeses<sup>14</sup>. Ademais, objetos de adorno, armas e utensílios indígenas eram encontrados com frequência decorando castelos e residências particulares na França; estavam presentes também na escritura, gravura e poesia dos séculos dezesseis e dezessete e até

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 79. Posteriormente, em 1550, foi realizada a famosa festa brasileira de Rouen e, segundo o autor: “Eram mais de trezentos os figurantes da cena brasileira, mas os selvagens verdadeiros não iam além de cinquenta, em número. [...] Os selvagens verdadeiros e os falsos (que eram marinheiros bretões e normandos, habituados com as viagens ao Brasil), apareciam completamente nus [...] A festa é, talvez, a mais interessante demonstração da frequência e importância das relações existentes no século dezesseis entre os povos primitivos do Brasil e a França”. O autor afirma ainda que o sucesso desta festa “encorajou outros poderes municipais a repetirem os cortejos em que aparecessem selvagens” (p. 94).

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>14</sup> O autor enfatiza que “O príncipe de Nassau, já em 1654, fizera presente de numerosos quadros brasileiros de autoria do pintor Eckhout ao rei da Dinamarca, Frederico III. Existem, ainda hoje, várias dessas telas no Museu Nacional e no Museu Etnográfico de Copenhague. [...] Os seis pintores da missão artística de Nassau, [...] espalharam à admiração da Europa as figuras nus dos índios e índias brasileiros, nas suas poses características, e localizados no meio daquela natureza bárbara, dando ao espectador civilizado uma interpretação artística do que era a vida primitiva do chamado homem natural”. *Ibidem*, p. 118-119.

mesmo a moda teria sido influenciada pelos indígenas. Franco dá conta de que um penteado teria sido copiado do toucado das índias do Brasil e “em 1745 Luís XV deu um baile em honra do casamento do delfim com a infanta de Espanha, no qual apareceram muitos convidados fantasiados de selvagens americanos, entre os quais haveria, certamente, brasileiros”.<sup>15</sup>

Diante da maioria da população, evidentemente incapaz de ler as narrativas de viagem, a tradição oral “transmitia ao povo inculto um novo conceito ou uma nova interpretação do mundo”.<sup>16</sup> Com o renascimento, ampliava-se o universo cognoscível e os dogmas teológicos que emperravam a ciência e o pensamento político começavam a ser questionados. Erasmo, Rabelais, Thomas Morus, Montaigne decantaram, cada um a seu modo, um novo estilo de vida. Até mesmo os costumes cotidianos teriam sido influenciados pela observação das práticas indígenas, exaltadas pelos filósofos, como o aleitamento materno, antes designado pelas damas da nobreza às amas de leite, e o banho cotidiano, há muito abandonado pelos europeus. Com a valorização das instituições ameríndias:

Acontecia, então o que era inevitável. Os filósofos quinhentistas, impossibilitados de criticar abertamente as injustiças do tempo, por causa da severa vigilância que a Igreja e o Estado exerciam sobre toda a produção intelectual, aplicada aos assuntos políticos, começaram a fazer insidiosas descrições de comunidades ideais, que viviam num verdadeiro reino de venturas, exatamente porque adotavam e praticavam instituições que eram opostas às vigentes nos países civilizados da Europa.<sup>17</sup>

Montaigne, que vira aos 29 anos, pela primeira vez os “homens naturais” e cuja vida paradisíaca o encantava desde os primeiros estudos, ao redigir os ensaios (1580) retomou as referências aos bons selvagens. Afirmava que os civilizados deveriam ser chamados bárbaros, “porque as suas verdadeiras qualidades naturais foram abastardadas pelas incomodações exigidas pelo nosso gosto corrupto”<sup>18</sup>. Franco reitera como essas reflexões não eram inocentes:

A observação de que os índios não faziam guerra de conquista, porque as terras e riquezas lhes sobravam, é copiada de Léry. Mas já aqui Montaigne colabora na narrativa, introduzindo uma pitada de louvor ao “bom selvagem”, que bem mostra o processo malicioso da escola humanista, quando altera os

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 175.

dados reais em proveito do mito filósofo [sic]. Foram estas e outras manobras que prepararam a teoria da bondade natural, do século dezoito.<sup>19</sup>

O autor estabelece uma cronologia entre os “humanistas” do século dezesseis e os “filósofos” do século dezoito, pontuando as concepções sobre a bondade natural e assinala que “entre as idéias dos Ensaio e as do grupo da *Enciclopédia* é necessário colocarmos certos textos do século dezessete, a fim de que possamos restabelecer, sem ruptura, a corrente teórica que procuramos restaurar”.<sup>20</sup> Nesse período, pródigo em utopias, as ideias mais caras a Montaigne eram reproduzidas em inúmeras obras, de distintos matizes. Franco enfatiza a herança do oitocentos em relação à grande credulidade popular no que se referia às narrativas dos viajantes que vinham da América, ampliada pela repercussão das obras dos padres missionários, que não se limitava aos fiéis e essa anuência contribuiu para a difusão da ideia de que os índios eram bons por natureza.

Todavia, essa concepção teve caráter limitado. O autor ressalta que se a característica do século dezesseis foi a ideia do índio brasileiro para a construção de obras de caráter abstrato e menos científico, com preocupação mais “ética ou psicológica do que jurídica”<sup>21</sup>, como a *Utopia* de Morus e os *Ensaio*s de Montaigne, no século dezessete começa a se afirmar a preocupação com o rigor científico. No princípio do século alguns homens de letras ainda mantinham “a noção literária e filosófica do selvagem, herdado da centúria anterior. Mas, da segunda metade para o fim, defrontamos já com os juristas, os sábios, os criadores de sistemas”.<sup>22</sup>

Nessa perspectiva, afiança que já o século dezoito “está entre os períodos históricos nos quais se observará mais indubitavelmente a força criadora e, sobretudo, destruidora da imaginação fanática, erigida m sistema filosófico e político”.<sup>23</sup> Critica as três ideias nascidas no interior do humanismo da Renascença, oriundas do racionalismo e “consubstanciadas no século da Grande Revolução, no âmbito das três palavras mágicas “liberdade”, “igualdade” e “fraternidade”, três sonhos, três mentiras cuja existência nunca pôde ser provada e cuja aplicação nunca poderá ser conseguida”; para então consignar: “a trilogia básica das idéias da Revolução Francesa tem íntima ligação com a teoria da bondade natural do homem, sobre cuja elaboração, por sua vez, influiu de forma

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 195.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 217-218.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 217-218.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 222.

decisiva a figura mitológica do índio brasileiro. E a teoria da bondade natural foi, no seu tempo, um dos mitos vitoriosos”, como aponta:

O objetivo deste estudo é, mesmo, o de mostrar como o processo de elaboração desta idéia foi longo e data, pelo menos, do século dezesseis.<sup>24</sup> Mas, ao acentuarmos que tal idéia foi típica do século dezoito, queremos significar que, dentro dele, a bondade natural passa do motivo literário, ou, no máximo, do conceito filosófico e jurídico que era nos séculos anteriores, a constituir um verdadeiro princípio político, gerador das mais graves conseqüências doutrinárias.<sup>25</sup>

Franco reforça sua tese que aponta “os selvagens das zonas tropicais (entre os quais sobressaíam os do Brasil) sobre os das zonas temperadas, do Sul e do Norte, como modelos dos escritores franceses do século dezoito”<sup>26</sup>, o que poderia ser explicado “facilmente” já que o clima tropical propiciava que essas tribos vivessem de forma muito próxima daquela que “os filósofos achavam própria do estado de natureza”. O autor elenca os elementos que impulsionavam essas ideias: florestas que ofereciam abrigo e alimentos o ano inteiro, distintas dos climas temperados que “atravessam os ciclos inevitáveis dos quatro períodos anuais. Na selva tropical era a “eterna primavera” de que tanto falaram os primeiros cronistas.” Aponta distinções nos mundos “zoológicos” e “fitológicos” e nas “ignotas constelações”, concluindo:

Neste clima sempre cálido, cercado de uma selva sempre verde, o homem aparecia aos olhos do europeu como um ente despreocupado, ocioso, livre e, o que tinha importância capital, completamente nu. Não precisava, como os bárbaros de outras latitudes, fazer reservas para o inverno, nem cobrir o corpo com peles de animais, coisas que já faziam pressupor providência, organização e uma polícia rudimentar. Aqui não era, de fato, o filho primitivo da natureza que surgia. Os homens e as mulheres exibiam candidamente, como Adão e Eva antes do pecado, os corpos bem constituídos e proporcionados.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Em nota, o autor afirma que “Dissemos “pelo menos” porque é inegável que, muito antes da descoberta da América, já os escritores usavam comparar o homem civilizado com o habitante de terras exóticas, tirando da comparação conclusões desfavoráveis para o primeiro. Muito antes dos autores dos séculos quinze e quatorze [...] escritores da antiguidade greco-latina se tinham servido do mesmo processo literário, falando dos “bárbaros” do Oriente e do Ocidente. Mas inegavelmente, o problema assume um outro aspecto, completamente diverso, a partir da Renascença e descoberta da América. Só então, conjugados os dois elementos (a nova filosofia e a figura do “selvagem” diferente da do “bárbaro”), a corrente de idéias foi tomando a forma política que aqui vimos fixando”. *Ibidem*, p. 223.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 226.

Nessa reconfiguração, as impressões não sustentáveis dos cronistas do primeiro século de colonização chegavam aos “homens da Enciclopédia transformadas em verdades experimentais”. As narrativas que apontavam a crueldade e as guerras eram olvidadas, os usos e costumes severos que limitavam a liberdade do autóctone também eram desconsiderados “e só se mantinham de pé as provas de sua candura”.<sup>28</sup> Nesse ambiente intelectual, principalmente Rousseau “procurava definir a desordem do mundo e a injustiça social como reflexo e consequência das imperfeições e taras contidas na alma dos homens” (p. 233). Por essa concepção, seria necessária uma reforma, idéia herdada da preocupação com os assuntos pedagógicos de Montaigne, Rousseau e Diderot. Reformar o homem e educar os jovens constituía palavra de ordem para um novo ordenamento social e o índio constituiu-se em exemplo:

Mas, para que o Homem romântico, puro e feliz pudesse ser mostrado como modelo aos homens impuros e desgraçados era necessário que ele existisse em carne e osso. [...] partindo da natureza concebida como uma ordem abstrata, criou o homem abstrato e o divinizou. Voltar à natureza, reintegrar-se no seu convívio purificador, haurir nas suas leis ensinamentos que conduzissem à reforma do civilizado, eis a tese romântica. Mas, na aplicação, ela teria que ser, forçosamente, modificada num sentido revolucionário. Para isso o século dezoito ia contar com uma surpreendente novidade, desconhecida por completo nos tempos anteriores: o reinado da inteligência, ou, em melhores termos, a tirania dos intelectuais.<sup>29</sup>

Destacando que o século dezoito “foi mais próprio à fantasia que ao espírito. Mais próprio à germinação da mentira do que à do ideal”,<sup>30</sup> Franco aponta as idéias de Lafitau, Raynal, Montequieu, Voltaire, Diderot, Rousseau como catalisadoras das idéias que circulavam há pelo menos dois séculos. Lembra que as obras de Rousseau representam um “repositório eloqüente dos mais caros lugares comuns da sua época” e que em seus livros se encontraria o ponto culminante das influências que aponta: “A obra de Rousseau foi o cascalho e a ganga, de onde a Revolução, no seu processo genialmente engenhoso de expressão e síntese, viria retirar o metal e a pedra”.<sup>31</sup>

A partir do *Emílio*, o “bom selvagem” foi se distanciando da reflexão de Rousseau e apesar da denegação da sua obra e da sua pessoa por parte de intelectuais do porte de Voltaire, “o incêndio romântico lavrou nas almas. Ninguém escapou”.<sup>32</sup> Segundo Franco, o que agia “é

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 234-235.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 277.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 303.

o espírito geral da sua obra, ou melhor, é o rousseanismo. O conjunto orgânico de sentimentos e de ideias, uma certa “maneira” de considerar o mundo e a vida, que os intelectuais da Revolução retiravam dos seus livros muitas vezes contra o próprio espírito deles e contra a vontade manifesta do autor”.<sup>33</sup>

Para reforçar seu argumento, Franco afirma que na Assembleia Constituinte de 1789 “os representantes da esquerda, ou Terceiro Estado (deputados do povo), eram, em grande número, intelectuais da pequena burguesia, nutridos de Montesquieu, Voltaire e Rousseau<sup>34</sup>”. Também nesse período as contradições de Rousseau sobre o pretendido estado de natureza, mesmo tendo repercutido, foram refugadas, aproveitando-se apenas o que interessava para atender aos “desígnios e interesses” dos reformadores sociais do período.<sup>35</sup> Os textos de Rousseau reverberavam “como um nune tutelar, por sobre a França convulsionada”.<sup>36</sup> Essa projeção ainda alcançaria as primeiras décadas do século dezenove, quando alguns autores ainda se ocuparam “com os índios ou as regiões primitivas, onde os sentimentos são puros e inocentes”.

Franco considera a Revolução de 1848 como o “epílogo e o coroamento da influência direta de Jean-Jacques Rousseau. Os teóricos desse episódio histórico (a revolução francesa) [...] são, sob certo aspecto, verdadeiros continuadores do rousseanismo, na medida em que participavam da crença na bondade natural do homem”.<sup>37</sup> Pontua que Rousseau foi, também, responsável pela criação de utopias e afirma que “os revolucionários de 48 criam na bondade natural ideada por Jean-Jacques, embora colocassem a Idade de Ouro não no passado, mas no futuro, como queria Saint-Simon”. Afirma que Cabet, um dos grandes nomes da revolução, embarcou com um grupo para a América, tentando fundar uma espécie de comunidade política e filosófica, onde vigorasse: “o socialismo das utopias, na propriedade comum da terra e dos seus frutos, na simplicidade dos costumes, no amor recíproco de verdadeiros filhos da natureza”.<sup>38</sup> A bondade natural era o impulso dessa recorrente utopia.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 303.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 304

<sup>35</sup> Essa influência foi tão significativa que os jacobinos procederam ao traslado dos restos mortais de Rousseau, em 1794 para o “Panthéon Nacional, que a pátria reservou aos grandes homens”, num desfile triunfal pelas ruas de Paris. Foi a consagração do “pobre genebrês cuja velhice, meio aluada e precoce, tantas vezes se arrastava intimidada e fugitiva, por aquelas mesmas ruas”. *Ibidem*, p. 306.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 307.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 308.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 310.

Franco encerra suas reflexões sinalizando também as influências do “bom selvagem” ideada por Rousseau sobre os próprios escritores brasileiros do período pré-romântico. Reflete que as “matérias-primas, com que fabricavam as doutrinas futuras, daqui saíam para a Europa e de lá regressavam transformadas, para o nosso gasto, sob a forma de artigos importados”. “Voltava, assim, de torna-corrente a Portugal e ao Brasil a idéia que em grande parte do Brasil tinha saído”.<sup>39</sup>

Em todo o livro, Franco enfatiza a importância do índio brasileiro nesse processo e nenhum outro no continente, mesmo nas regiões tropicais, onde o autóctone também era nômade e vivia nu, integrado à natureza. Fez uso de diversos livros e documentos, arrolados ao longo dos capítulos, para defender o argumento de que a idealização do nativo do Brasil perpassou a reflexão literária e filosófica naquele período e que essas ideias impulsionaram o ideário revolucionário em seus primórdios, daí o título do seu livro, que sintetiza de forma magistral o conteúdo da sua obra. Ao final, reflete sobre os desdobramentos revolucionários que mudaram os rumos igualitários idealizados e como se tornou secundário e, posteriormente esquecido o exemplo do modo de vida indígena como alternativa para a considerada corrompida sociedade europeia e ocidental. Essa constatação final se coaduna com as reflexões posteriores sobre o índio no Brasil e que serão aqui apontadas brevemente.

### *As reflexões sobre os índios brasileiros nos séculos XIX e XX*

Não obstante a concepção de Afonso Arinos sobre o papel do índio brasileiro na formulação da teoria da bondade natural, a partir do final do século XVIII o cenário muda completamente. Na América Ibérica como um todo, sobretudo pós-independência, a nação, como na Europa, também foi pensada por uma elite intelectual, operando-se aí uma hierarquização: o índio foi hierarquizado como valor simbólico no pensamento e no espaço, tornando-se uma vez mais objeto e não sujeito: estrangeiro na sociedade inclusiva. Como a pretensa superioridade da elite nacional é baseada nos padrões europeus que marcaram os debates sobre a nação e afirmada a partir da diferença em relação aos índios, idéias como as elencadas por Franco não encontraram guarida ou ampla difusão. A filiação às concepções eurocêntricas levou à transformação política, numa relativização hierárquica que impôs ao índio uma condição de inferioridade em relação ao branco, marcando a diferença entre nós e eles, entre os elementos de descendência européia e os autóctones.

No cerne de um projeto de América, pensada como desdobramento de uma noção de progresso própria ao mundo europeu, é que se deu o englobamento do contrário, numa articulação política pelo alto. Nesse contexto, não surpreende o índio aparecer numa incorporação submissa quando a nação estava sendo forjada. Nesse cenário, intelectuais de diferentes vertentes refletiram sobre a questão indígena, propondo projetos que quase sempre apontavam para a assimilação do índio ao destino comum da nação. Há uma ordem espacial e cultural que se reporta não à presença do índio, mas ao seu lugar como referência de algo ausente, ou seja, de um desejo de identidade com o mundo americano, sem definir-se o que fazer com a herança desse mesmo mundo. Nesse sentido, as representações do indigenismo no século XIX anunciam a ausência concreta do índio nos projetos de nação.

Na primeira metade do século, intelectuais como Esteban Echeverría, da Argentina, e José María Luis Mora, do México, difundiram ideias sobre democracia que justificavam a exclusão de setores subalternos do cenário político. A limitação dos direitos políticos é fruto de uma perspectiva ilustrada e elitista cara aos liberais do período, não apenas na América Latina, mas também na Europa. As descrições das mazelas latino-americanas eram permeadas por reflexões que privilegiavam a herança da cultura europeia sobre a ameríndia e a teoria da bondade natural foi desconsiderada. Nesse cenário, alcançou ampla repercussão a tese do argentino Sarmiento, publicada em 1845, sintetizada na fórmula “civilização ou barbárie”.<sup>40</sup>

O século XIX marcou uma definitiva mudança de rumos no trato da questão indígena. Os primeiros 25 anos do século XIX significaram um tempo de ruptura em toda a América Latina devido aos processos de independência e, apesar da especificidade da independência brasileira, o país viveu os mesmos dilemas e desafios.

Desde a chegada da família real ao Brasil, em 1808, intensificara-se a violência oficializada em relação aos denominados índios bravios, a chamada “guerra justa”. Esse cenário de enfrentamento permaneceu com maior ou menor intensidade até a independência do Brasil e, em 1823, José Bonifácio de Andrada e Silva apresentou um projeto à Assembleia Constituinte, “Apontamentos para a civilização dos índios bravos do

<sup>40</sup> No século XIX as elites latino-americanas acompanharam com atenção as experiências nacionalistas européias e incorporaram fórmulas e projetos que lhes interessavam para “regenerar” suas repúblicas mergulhadas na “barbárie” (expressões típicas das últimas décadas do século). A barbárie não era o índio em especial; o verdadeiro problema a resolver era a infundável guerra civil que grassava em muitos países da América Hispânica, legitimada pelo ideário republicano federalista.

império do Brasil”.<sup>41</sup> Seu projeto estava calcado no reconhecimento das mazelas causadas aos índios pelos colonizadores.

José Bonifácio conclamava a busca de maior conhecimento sobre os povos indígenas para sua melhor incorporação à comunhão nacional, numa tentativa de erradicar as características indígenas para que suas terras pudessem ser negociadas. Comparava a dificuldade de conversão dos índios com a dos gregos e os romanos que também demandaram séculos para sua conversão ao cristianismo e repelia a força pela força, requerendo novas providências e estabelecimentos fundados em “justiça e sã política” para a catequização e a civilização dos “selvagens”. Sugeriu à Assembleia Constituinte um conjunto de meios para tratar a questão que “a experiência e a razão” lhe haviam ensinado. Para tanto, era necessário eliminar a língua da terra, para romper o isolamento, através do ensino do português e também sugeria a miscigenação de brancos e índios, para eliminar as características nefastas dos autóctones. O projeto de Bonifácio foi desconsiderado e a questão indígena não foi contemplada na primeira constituição imperial do Brasil, outorgada em 1824, já que o índio, como o escravo, fazia parte das relações privadas. Nesse sentido, não deveria estar presente no texto constitucional e a ausência é o dado.

O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), fundado em 1838 para constituir o corpo da memória nacional, abrigava intelectuais para os quais os conhecimentos arqueológicos, linguísticos e etnográficos propiciariam também o acesso à cultura indígena. O instituto capacitaria, assim, o investigador da história brasileira a recuperar a especificidade do processo civilizador no Brasil, viabilizado, precipuamente, pela presença branca e o índio foi uma vez mais excluído das reflexões sobre a nação que se desejava.

Capistrano de Abreu foi uma voz dissonante e não concordava com a divisão entre raças superiores e inferiores. Refletiu também sobre a profunda separação que a colonização e as missões impuseram aos índios, afirmando que “o índio catequizado, reduzido e vestido, e o índio selvagem ainda livre e nu, mesmo quando pertencentes à mesma tribo, deviam sentir-se profundamente separados”.<sup>42</sup> Destacava também que “os alicerces da colonização assentaram sobre sangue, com sangue se foi amassando e ligando o edifício e as pedras se desfazem, separam e arruinam”<sup>43</sup>, afirmando que em meados do XVIII, as leis retirando aos

<sup>41</sup> DOLHNIKOFF, Miriam (org). *José Bonifácio de Andrada e Silva: Projetos para o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 91.

<sup>42</sup> ABREU, Capistrano de. *Capítulos de História Colonial (1500-1800)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Publifolha, 2000, p. 144.

<sup>43</sup> *Idem*, p. 144.

missionários a administração das aldeias e libertando os índios, fazem com que a questão indígena perca importância: “Nas cidades costeiras o pobre índio sumia-se ante o europeu e o negro com seus descendentes puros ou mesclados<sup>44</sup>”.

Um marco nas reflexões sobre a nação foi Gilberto Freyre, que considerava a contribuição do índio ao desenvolvimento social do Brasil como “formidável: mas só na obra de devastamento e de conquista dos sertões, de que ele foi guia, o canoeiro, o guerreiro, o caçador e o pescador”.<sup>45</sup> Ressaltou a quase insignificância do trabalho do índio na agricultura, devido ao seu nomadismo, sem superar perspectivas anteriores sobre os povos autóctones. Entretanto, criticou a segregação dos indígenas em grandes aldeias pelos jesuítas, que terminou por alterar definitivamente o ritmo de vida social desses povos, apesar de enaltecer a lealdade dos padres aos seus ideais. Traçou também um quadro do que denominou de “influências deletéreas”, buscando proceder a um ajuste de contas com as “responsabilidades européias na degradação da raça e da cultura indígena no Brasil, ao sistema civilizador dos jesuítas”.<sup>46</sup> Casa Grande & Senzala foi publicado na mesma década da obra de Afonso Arinos e sua enorme receptividade provavelmente ofuscou o ensaio que aqui problematizo, pouco divulgado e menos ainda comentado no meio intelectual brasileiro.

A década de 1930 foi fértil em análises que buscavam redescobrir e pensar a nação. Em 1936, a primeira edição de *Raízes do Brasil*, do historiador Sérgio Buarque de Holanda, constituiu-se em referência e também fez poucas menções aos indígenas, centrando-se no que o autor considerava o acerto da colonização portuguesa nesse aspecto. Enfatizava que a coroa buscava distanciar o índio do estigma social ligado à escravidão e que muitas das características atribuídas aos “gentios da terra”, como “ociosidade” e “imprevidência”, dentre outras, eram as mesmas que se atribuíam aos padrões de vida das classes nobres, não se constituindo em negatividade<sup>47</sup>.

Como desde os primórdios da conquista da América, as reflexões sobre o autóctone seguiram transitando entre dois extremos: uma visão que denegava e outra perspectiva que valorizava a contribuição do ameríndio para a formação cultural do continente e mesmo do ocidente, segundo a concepção de Franco. Todavia as possíveis contribuições

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>45</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: Editora Record, 1998, p. 94.

<sup>46</sup> *Idem*, p. 110.

<sup>47</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 56.

para formulações teóricas de grande impacto não são consideradas ou enfatizadas nas reflexões, mesmo as mais recentes.

### *Considerações finais*

A questão indígena tem uma longa trajetória e só contemporaneamente, a partir das últimas décadas do século XX, os índios vêm se tornando protagonistas da sua própria história, sobretudo a partir do movimento organizado. Entretanto, ainda não foi rompido o dualismo que permeia as reflexões sobre esse contingente étnico desde a chegada dos conquistadores europeus.

Nesse sentido, Franco reitera como as teses negadoras e valorizadoras do “selvagem” conviveram no mesmo espaço e ao mesmo tempo, sem que uma suplantasse inteiramente a outra. O imaginário pré e pós-conquista estava permeado por figuras mitológicas e a América e os autóctones encarnaram esses mitos, que “vagavam” há muito no continente europeu. Decorre dessa perspectiva a questão muito debatida da “invenção da América”, processo que teve início com Colombo, que descreveu a novidade americana como algo que ele já conhecia e buscava: a região das especiarias, uma parte da Índia. Esses paradoxos jamais deixaram de fomentar as narrativas sobre os habitantes e o continente americanos e os desencontros entre as perspectivas se desdobram ainda hoje. Esse englobamento problemático da alteridade é capaz de sinalizar tanto a valorização quanto a denegação, sem que efetivamente o índio tenha espaço e voz.

Nosso propósito foi perscrutar uma obra pouco referenciada no Brasil, mas que sinaliza uma perspectiva inovadora sobre o índio brasileiro, no sentido de este ter sido inspiração, ao longo de dois séculos, na consolidação da teoria da bondade natural, alimentando o ideário que levou à Revolução Francesa. Nesse sentido, a terceira edição do livro, que veio a lume no ano 2000, quando se comemorava os quinhentos anos da “descoberta” do Brasil é emblemática, por ter ampliado a divulgação da utopia da bondade natural elaborada por diversos escritores, tendo como referência os “naturais da terra” brasileira.

Contudo, a pouca divulgação dessa obra, que pouco circulou no país e não suscitou debates importantes, desvela como esse ensaio, que se primou por valorizar a alteridade brasileira não foi capaz de suplantar as concepções negadoras, que também se estabeleceram desde a conquista e se amalgamaram no pós-independência, como arrolado na segunda parte desse artigo. Recuperar uma leitura que se fundamenta

numa consistente pesquisa documental e bibliográfica, em escritos de cronistas, literatos e filósofos importantes do período arrolado e que decanta o índio para além do romantismo literário, me pareceu importante para pensar essa questão, particularmente num período em que as nações latino-americanas comemoraram o bicentenário das suas independências, reforçando o propósito recorrente no âmbito discursivo de uma sociedade mais inclusiva. O esgotamento da teoria da bondade natural, já nos oitocentos, sinaliza também a dificuldade que as jovens nações do continente tiveram para romper com os padrões eurocêntricos e para mudar os rumos da sua própria história e, por conseguinte, da história do autóctone.

