

O mito do bom selvagem como elemento da identidade nacional brasileira/ *The noble savage myth as an element of the brazilian national identity*

*Pedro Gabriel Amaral Costa**

RESUMO

Este artigo busca retomar a trajetória da idealização positiva dos povos indígenas até a incorporação dessa narrativa pelos autores românticos no Brasil. Durante o descobrimento uma série de relatos afirma o território americano como parte de um Paraíso Terreal, esse imaginário também informa a imagem que muitos europeus fazem dos povos indígenas, até que Michel de Montaigne inaugura uma reflexão sobre a sociedade tendo como referência os povos canibais do continente americano. Parte dessa reflexão é incorporada por Jean-Jacques Rousseau, que embora não fale unicamente sobre os povos ameríndios, elabora uma ideia positiva de natureza humana que se assemelha aos relatos dos povos nativos da América. Quando o historiador Ferdinand Denis elabora uma proposta de literatura brasileira, essa incorpora a problemática de Rousseau e aponta os indígenas nacionais como figura autêntica nacional. Esse mesmo projeto será incorporado com algumas variações pelos românticos indianistas como Gonçalves de Magalhães e Gonçalves Dias.

PALAVRAS-CHAVE: Identidade nacional; bom selvagem; indígenas; romantismo brasileiro

ABSTRACT

This article seeks to resume the trajectory of the positive idealization of indigenous peoples until the incorporation of this narrative by romantic authors in Brazil. During the discovery a series of accounts asserts the American territory as part of an Earthly Paradise, this imagery also informs the image that many Europeans make of indigenous peoples, until Michel de Montaigne opens a reflection on society with reference to the cannibal peoples of the American continent. Part of this reflection is embodied by Jean-Jacques Rousseau, who, while not only talking about the Amerindian peoples, elaborates a positive idea of human nature that resembles the accounts of the native peoples of America. When historian Ferdinand Denis elaborates a proposal for Brazilian literature, it incorporates Rousseau's problematic and points out the national indigenous as an authentic national figure. This same project will be incorporated by romantic Indianists such as Gonçalves de Magalhães.

* Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo - USP, São Paulo, São Paulo, Brasil. pedro.gam.costa@gmail.com

KEYWORDS: National identity; Noble savage; Indigenous people; Brazilian romanticism

Introdução

Desde a chegada de Colombo na América os povos ameríndios povoaram o imaginário das populações europeias. Ao longo do século XVI, os relatos de viajantes e marinheiros que estiveram no continente americano constituíram as principais fontes de informação sobre os índios na Europa e muitos desses relatos foram publicados ao lado de ilustrações dos povos ameríndios em cenas descritas pelos viajantes. Esses relatos ilustrados alimentaram a curiosidade de um público cada vez mais atento às estranhezas e ao exotismo de uma população tão distante quanto diferente de si e de outros povos conhecidos no oriente.

Separados por um oceano nunca antes atravessado, os primeiros europeus a chegar ao continente americano enxergaram as terras e os povos indígenas do Novo Mundo com as lentes que herdaram da Idade Média. A partir da visão das terras de natureza exuberante esses europeus produziram relatos de um Paraíso mágico, um verdadeiro Jardim do Éden de belezas naturais e abundância. Esses relatos associam os indígenas ao Paraíso adâmico e posteriormente a uma ideia de homem natural, ideias que serão incorporadas ao pensamento de filósofos como Montaigne, Hobbes e Rousseau. A filosofia desse último foi particularmente influente no Brasil, e o que veremos a seguir, é que ela foi importada para o país num momento em que os intelectuais brasileiros tinham a França como modelo de civilização e modernidade. A partir da sugestão de Ferdinand Denis, o projeto indigenista irá recuperar uma ideia idílica dos povos indígenas para associá-los à identidade da nova nação brasileira, que se ergue sobre a monarquia de D. Pedro II.

1 O paraíso terreal

A mistura entre o real e o imaginário é um elemento definidor do modo como os europeus enxergaram o Novo Mundo. Terra de mistérios, tudo aquilo que não podia ser observado ou compreendido pelos viajantes que atravessavam o oceano era devidamente preenchido pelo imaginário que herdavam de uma Europa medieval. Não que o espírito dos navegadores quinhentistas fosse adepto a criações fantasiosas e quimeras, pelo contrário, os escritos de viajantes como Cristóvão Colombo, Pero Vaz de Caminha e Américo Vespúcio entre outros viajantes revelam uma preocupação em relatar aquilo que era visto, dado que tinham a intenção de serem lidos por reis e nobres com objetivos comerciais.

Mas a magia e o mistério compunham uma parte importante do pensamento medieval, e mesmo autores preocupados em eliminar os traços de fantasia e misticismo de seus sistemas como Francis Bacon acabavam abrindo brechas para a penetração de princípios eivados de ocultismo (Holanda, 2010, p. 39). Apesar do pensamento pragmático, os navegantes não estavam imunes a esses costumes e o imaginário fantástico compunha o vocabulário mesmo de geógrafos e cartógrafos, que mesmo acostumados com o desconhecido não raramente afirmavam ter enxergado aquilo que posteriormente descobririam não estar ali.

Um dos aspectos mais evidentes desse imaginário é a crença no Paraíso Terrestre. Durante a Idade Média a crença no Paraíso Terrestre era ampla e firme entre os diversos povos europeus, e diversos escritos religiosos e leigos atestam isso, além dos relatos de viagem, reais e fictícios, que especulam amplamente sobre o local do Paraíso tal qual descrito na Bíblia (Holanda, 2010, p. 226). É assim que ao chegar a um novo continente Colombo anuncia sua descoberta como um território de uma geografia teológica cristã, ao afirmar que as terras encontradas são parte do Paraíso Terrestre (Cunha, 2006, p. 92; Holanda, 2010, p. 53). A afirmação por sua vez não é disparatada para seu tempo, pois o imaginário medieval não compreendia o Paraíso como um território exclusivo do reino celestial, pois se acreditava que o Paraíso, relacionado ao Jardim do Éden do qual foram expulsos Adão e Eva, situava-se em um lugar real, oculto, mas passível de ser descoberto a qualquer instante.

Sabe-se que para os teólogos da Idade Média não representava o Paraíso Terreal apenas um mundo intangível, incorpóreo, perdido no começo dos tempos, nem simplesmente alguma fantasia piedosa, e sim uma realidade ainda presente em sítio recôndito, mas porventura acessível. Debuxado por numerosos cartógrafos, afincadamente buscado pelos viajantes e peregrinos, pareceu descortinar-se, enfim, aos primeiros contatos dos brancos com o novo continente (Holanda, 2010, p. 12).

Descrito no livro do *Gênesis*, o Jardim do Éden é apresentado como um lugar sem males, criado por Deus para que Adão e Eva pudessem viver sem perigos. No centro do jardim, localizava-se a árvore da vida e a árvore do conhecimento, única proibição aos humanos, expulsos após a sua violação. Na Idade Média, o cristianismo também associa as descrições bíblicas aos textos clássicos de Ovídio, Virgílio e Plínio na criação de uma literatura cujo tema era a localização concreta do Paraíso Terrestre (Chauí, 2001, p. 61; Chicangana-Bayona, 2017, p. 26).

O Paraíso descrito pelos romanos mantém a mesma característica de perfeição do Paraíso católico, um jardim de natureza exuberante, de rica e frondosa vegetação, com feras dóceis e amigas e cuja temperatura é sempre amena, nem muito frio nem muito quente, um lugar no qual o ser humano pode viver em perfeita harmonia (Chauí, 2001, p. 62). Mas ao contrário dos textos do Velho Testamento, os poetas romanos compreendem o Paraíso como algo que poderá ser alcançado na terra, um princípio de utopia, a que os seres humanos poderão chegar. Durante a Idade Média, Virgílio será interpretado como um profeta, um novo Isaías, que promete o paraíso vindouro (Holanda, 2010, p. 230). Pois, ainda que figuras importantes como São Tomás de Aquino compreendessem as passagens bíblicas sobre o Paraíso terrestre como alegóricas, não haveria quem refutasse categoricamente a hipótese de que o Paraíso fosse um lugar real. Particularmente no século XVI, os textos bíblicos e romanos são amplamente recuperados tornando o tema do Paraíso em um elemento importante para o pensamento renascentista, por meio do qual se afirmou a natureza como norma de padrões estéticos e modelo da perfectibilidade humana como norma definidora da organização social e política no Europa (Holanda, 2010, p. 12).

Ao chegar ao continente americano a natureza abundante do continente recém-descoberto, sua riqueza tropical em flores e frutos inspira o Paraíso no olhar de viajantes acostumados com a escassez de um território em que a natureza apenas provê alimentos e cores em determinadas épocas do ano, além disso, a riqueza natural e o clima ameno contrastam com a pobreza material dos homens comuns de uma Europa medieval. E Colombo é apenas o primeiro a conceber o Novo Mundo como parte ou próximo do Paraíso Terreal, uma associação que será constantemente recuperada por outros navegantes em seus relatos e descrições do novo continente.

Enviado pelo rei de Portugal para averiguar as riquezas descobertas por Pedro Álvares Cabral nas terras de Vera Cruz, Américo Vespúcio dá continuidade ao motivo paradisíaco na carta dirigida a Francesco de Medici. De sua carta, surge uma cópia mais enfática, e provavelmente apócrifa, que ajuda a disseminar a correlação entre o novo continente e uma ideia de Paraíso Terrestre. A *Mundos Novus* ressalta a abundância da vegetação, o suave aroma das flores, a beleza dos pássaros e o doce sabor dos frutos - havendo pois um paraíso na terra, não haveria de estar longe dali (Vespúcio, 2013). Com essa carta a América ganha fama entre os nobres europeus e tem início um grande arcabouço de conhecimentos concretos e fantásticos sobre o continente que se abre aos europeus, fundamentado nos diversos relatos de marujos e viajantes e na imaginação de outros tantos geógrafos, cartógrafos e homens letrados que de suas casas não refugaram em explorar o novo continente através dos olhos de outros homens.

Por outro lado, a perene primavera do novo mundo também é tomada muitas vezes como a juventude terra, daí as muitas associações com o Jardim do Éden, como lugar de originário, primeiro e, portanto, privilegiado entre as criações de Deus para os homens.

Cartas e diários de bordo impressionam porque descrevem o mundo descoberto como novo e outro, mas o sentido desses termos é diverso do que esperaríamos. De fato, ele não é novo porque jamais visto nem é outro porque inteiramente diverso da Europa. Ele é novo porque é o retorno à perfeição da origem, à primavera do mundo, ou à “novação do mundo”, oposta à velhice outonal ou à decadência do velho mundo. E é outro porque é originário, anterior à queda do homem. Donde a descrição da

gente nova como inocente e simples, pronta para ser evangelizada (Chauí, 2001, p. 63).

Dessas associações e dessa multiplicidade de vozes, o continente americano e os seus povos nativos, chamados de índios enquanto acreditava-se haver chegado às Índias, foram registrados pelo olhar de homens europeus que buscaram registrar o que viam a partir de um imaginário medieval. Desses relatos, outros tantos apócrifos foram feitos e disseminados, e a partir destes foi criada uma verdadeira mitologia, cuja extensão influenciou profundamente a colonização do continente americano.

2 Do mito de Adão ao bom selvagem

A força do imaginário paradisíaco também contamina o encontro entre europeus e ameríndios. Aos olhos dos navegantes a nudez, a timidez e por vezes a inocência dos indígenas frente à malícia dos navegantes europeus são interpretadas como expressão de uma inocência originária – sua falta de vergonha não poderia ser maior do que a de Adão, afirma Pero Vaz de Caminha em sua carta do descobrimento (Pero Vaz de Caminha, [s.d.]). E como seres do Paraíso, os indígenas são também compreendidos como *seres naturais*, uma classificação que opõe, de início, a organização social e política europeia à organização indígena pelo signo da falta.

Em 1537, o Papa Paulo III promulga a bula papal *Sublimis Deus*, em que reconhece que os índios são verdadeiramente homens, isto é, que são iguais aos europeus aos olhos de Deus e que, portanto, não deveriam ser despossados de suas propriedades, nem escravizados. Com isso, os índios passam a ser observados pelos europeus como uma nova humanidade. Ainda que a bula papal tenha um efeito limitado, já que inúmeras escusas foram encontradas para justificar o assassinato e a escravidão dos indígenas, a emissão desse documento posiciona os povos indígenas em outro patamar no imaginário europeu, cristalizando as notícias de Colombo sobre a inocência, docilidade e sobre a facilidade de catequizar os indígenas que perduram durante décadas no imaginário europeu e as reflexões sobre os povos nativos das Américas ficarão

fortemente impregnadas pelo imaginário cristão até meados do século XVII (Cunha, 2006, p. 92). Essa postura da Igreja Católica reforça o discurso de que a ausência de uma instituição governamental e de uma hierarquia social estrita não constitui uma diferença, mas o índice de uma ancestralidade teológica, em que a nudez e a inocência se referem ao mito paradisíaco de Adão e Eva.

Por outro lado, outro elemento do pensamento tradicional europeu também é mobilizado para compreender os hábitos dos povos ameríndios. Trata-se do mito medieval de povos selvagens e sem comunidade que habitam as florestas e bosque (Chicangana-Bayona, 2017, p. 38). Um mito medieval cuja iconografia enfatiza os selvagens como seres agressivos e vis, que moram nas florestas, mas que são em tudo distintos dos indígenas.

Os homens selvagens são uma invenção europeia, que obedece essencialmente a natureza interna da cultura ocidental. Dito de forma abrupta: o selvagem é um homem europeu, e a noção de selvageria foi aplicada a povos não europeus como uma transposição de um mito perfeitamente estruturado, cuja natureza só pode ser entendida como parte da evolução da cultura ocidental. O mito do homem selvagem é um ingrediente original e fundamental da cultura europeia (Claude, Kappler. Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p.229. In: Chicangana-Bayona, 2017, p. 39).

Desse modo, os indígenas são tomados como expressão de uma naturalidade supostamente esquecida ou ultrapassada pelos europeus civilizados, o início de uma identificação entre os indígenas e a natureza que opera até os dias de hoje. Na França, onde os mercadores normandos prosperam com o comércio de Pau-Brasil, os indígenas brasileiros são celebrados pelo rei Henrique II e pela rainha Catarina de Médicis, que em 1550 oferecem uma festa brasileira com mais de trezentos figurantes entre verdadeiros indígenas levados à França, marinheiros e prostitutas, dançando e cantando nus, à moda Tupinambá (Cunha, 2006, p. 97).

Ainda assim, os relatos de canibalismo entre os povos ameríndios fomentam o medo e ideias negativas entre os europeus. Desde sua primeira viagem, Colombo já relata que alguns povos indígenas comem carne humana (Columbus, 2006) e a narrativa do canibalismo torna-se tão forte quanto a

narrativa do Paraíso, ao ponto que alguns mapas europeus produzidos no século XVI ilustram a América como o continente em que as pessoas comem carne humana (Chicangana-Bayona, 2017, p. 63). A narrativa do canibalismo é muitas vezes utilizada como justificativa da escravização dos indígenas e da colonização do território.

Com isso, observa-se já no início do século XVI o nascimento de uma oposição que marcará a imagem dos indígenas por séculos, entre aqueles que idealizam os indígenas como seres paradisíacos, naturais, racionais e aqueles que enxergam neles povos bárbaros, violentos e inferiores. Esse binômio condicionou a imagem dos indígenas por muito tempo em um padrão bipolar positivo/negativo. Nos escritos do português Gabriel de Souza Soares que se mudou para o Brasil entre 1565 e 1569, esse padrão aparece com relação aos povos Tupis e os povos Tapuias (Monteiro, 2001, p. 18). No século XVI, os povos de tronco linguístico Tupi ocupavam a maior parte do litoral e frequentemente guerreavam com os povos do tronco linguístico macro-gê, conhecidos como Tapuias, esses povos ocupavam, sobretudo, o interior do país. Os Tapuias ou Botocudos (pela tradição de colocar o botoque, acessórios de osso ou madeira cilíndrico colocados no lábio inferior ou nas orelhas) foram descritos por Soares de modo negativo, transmitindo aos portugueses um preconceito dos povos Tupis da região (Amaral, 2004, p. 8). Por outro lado, os povos Tapuia eram seminômades e preferiam a guerra a migração, como forma de defesa à escravidão, o que fomentou a ideia de povos bárbaros, incivilizados ou incapazes.

Ainda no século XVI, dois relatos tornam-se as grandes referências europeias sobre os indígenas brasileiros. O primeiro, o relato de Hans Staden, alemão que participa do naufrágio de uma embarcação espanhola que se dirigia ao Rio da Prata. O sobrevivente, então, aceita a posição de artilheiro em um forte português na região de São Vicente (um cargo que poucos queriam ocupar). Após quase dois anos vivendo na região, Staden é capturado por índios Tupinambás e mantido prisioneiro por meses. Nesse período, é colocado nele um colar de contas e em cada dia é retirada uma conta desse colar, Staden logo percebe que ao fim das contas seria comido pelos indígenas. O relato astucioso

do artilheiro alemão retrata as motivações dos indígenas para a guerra, o sentido da antropofagia como incorporação da bravura do inimigo, a vingança de parentes vencidos e muitos outros costumes Tupinambás. A esperteza de Staden lhe salva quando ele percebe que os índios não lhe comeriam se o julgassem um covarde ou se pensassem que estava doente, o que lhe dá tempo até que consegue fugir e ser resgatado por um navio francês.

O segundo relato é de Jean de Léry, seminarista protestante francês que parte para a colônia francesa no Brasil, conhecida na época como 'França Antártica', junto à frota de Nicolas Durant de Villegagnon, almirante francês responsável pela colonização do território brasileiro. Léry tinha o objetivo de se estabelecer na região, mas após viver quase um ano no Forte Coligny na região da Baía de Guanabara, ele foi expulso por Villegagnon junto a outros protestantes, acusados de heresia. Durante os cinco meses em que viveu nas matas brasileiras, Léry entrou em contato com os povos Tupinambá. Ali o seminarista testemunhou os índios entrando em guerra e os rituais de antropofagia dos inimigos.

Jean de Léry consegue retornar para a França em uma viagem que demorou mais do que o esperado, os marinheiros ficaram sem comida e quase morreram de fome. Alguns anos depois Léry escreveu um relato de suas experiências junto aos índios brasileiros. Um dos aspectos mais destacados de seus escritos é a descrição de que os indígenas são seres sem propriedades e sem cobiça, que tinham objetos de posse, mas que não acumulavam e que compartilhavam tudo o que tinham, além de descritivo esse trecho formula uma crítica direta à busca pelo lucro que se disseminava pela cultura europeia (Cunha, 2006, p. 96). Destaca-se desse trecho o relato da conversa com um velho índio em que o nativo pergunta à Léry por que os franceses vão ao Brasil buscar madeira, não haveria lenha na Europa? Após responder que os franceses buscavam riquezas para si e para seus herdeiros o índio responde:

agora conheço que vós [...] franceses, sois grandes loucos; pois é preciso trabalhar tanto em passar o mar, onde sofreis tantos incômodos, como os dizeis, quando aqui chegais, para amontoar riquezas. Dar a vossos filhos ou para aqueles que, vos sobrevivem? A terra, que vos nutriu, não é também suficiente para nutri-los? Temos (acrescentou ele) pais, mães e filhos, aos

quais amamos e prezamos; mas como estamos certos de que, depois de nossa morte, a terra que nos nutriu, também os nutrirá, por isso descansamos e sem o mínimo cuidado (Léry, 2014, p. 36).

A publicação de Léry é considerada uma resposta aos escritos de André Thévet. Frade franciscano francês que também viajara para o Forte Coligny na baía de Guanabara por alguns meses. Ao longo de sua estada, contudo, Thévet adoecera e não entrou em contato direto com os indígenas, de modo que boa parte de sua narrativa deriva dos relatos dos marinheiros que tinham contato com os nativos. Para o frade, os indígenas não conheciam nenhum tipo de ritual, funeral ou casamento, eram libidinosos, selvagens e violentos (Cunha, 2006, p. 95). Nessa medida sua compreensão dos indígenas se aproxima daquela elaborada por Pero de Magalhães Gandavo, para quem os índios são seres selvagens cuja língua tem o F, L e o R, isto é, povos sem fé, sem lei e sem rei, que vivem sem justiça e desordenadamente. Aos poucos dividem-se as opiniões sobre os povos ameríndios, enquanto alguns acreditam que a sociedade indígena era uma representação da barbárie outros afirmavam ser o próprio paraíso, às vezes de modo religioso como em Colombo, e em outras, como oposição aos problemas da sociedade europeia.

A oposição entre os povos indígenas e a sociedade europeia seria, pela primeira vez, estabelecida de modo direto por Michel de Montaigne. O filósofo quinhentista que acumulava não apenas os relatos de viajantes como Jean de Léry e André Thévet, mas de outros como Bartolomé de Las Casas, grande defensor dos indígenas contra os crimes dos espanhóis. Além disso, entre os empregados do filósofo havia um senhor que havia vivido quase doze anos entre os índios Tupinambá durante a construção do Forte Coligny na Baía de Guanabara, com o testemunho desse homem simples o filósofo muito aprendeu sobre os indígenas brasileiros (Lestringant, 2006, p. 520).

Em seus ensaios publicados em 1580, Montaigne constrói uma perspectiva idealizada dos indígenas americanos que se opõem a um quadro negativo da Europa. Esse trecho também deriva do encontro do rei Carlos IX com três índios Tupinambás no porto de Rouen, em outubro de 1562 (Lestringant, 2006, p. 527). Para Montaigne, os povos ameríndios, seus

costumes e modo de vida são obras próprias da natureza (Montaigne, 2010, p. 156), de modo que a ausência das condições sociais, instituições e hábitos europeus é entendida como a expressão da humanidade em sua condição natural, em oposição ao europeu que representa uma condição artificial, distante do natural.

Trata-se de uma nação, diria eu a Platão, na qual não existe nenhuma espécie de comércio; nenhum conhecimento das letras; nenhuma ciência dos números; nenhum magistrado ou superioridade política; nenhuma vassalagem, riqueza ou pobreza; nenhum contrato, nenhuma sucessão, nenhuma partilha; nenhuma ocupação que não seja ociosa; nenhuma consideração do parentesco, a não ser o de todos; nenhuma roupa; nenhuma agricultura; nenhum metal; nenhum vinho ou pão. As próprias palavras que significam mentira, traição, dissimulação, avareza, inveja, maledicência ou perdão lhes são desconhecidas (Montaigne, I, Essais, ed. Pierre Villey, Paris, PUF, p. 206 In: Lestringant, 2006, p. 518).

Ao recuperar a postura de Platão, para quem as melhores coisas do mundo são derivadas da natureza, da fortuna e da arte, Montaigne conclui que os índios vivem perfeitamente por viverem de modo natural, algo que o mesmo Platão não considerou em sua República, seu modelo de sociedade perfeita. Contudo, Montaigne não compõe uma ideia dos indígenas como bom selvagem, ele sabe, por suas fontes que os indígenas têm agricultura, comércio, organização social, roupas e etc, e que não são seres livres ou puros de qualquer pecado ou desejo vil. Mas o filósofo recupera as ideias correntes como uma forma de questionar o lugar-comum primitivista. Montaigne assume a existência da violência, da vingança e da ferocidade entre os indígenas, porém relativiza a barbárie do canibalismo frente a outras crueldades que são vistas na Europa como crueldade de queimar um ser humano vivo que se via acontecer sob pretextos religiosos, “cada qual chama de barbárie o que não é de seu costume” afirma. O que ele valoriza, então, é a capacidade de viver junto, a capacidade de compartilhar, de viver sem avareza ou ambição, a coragem e a bravura, elementos que ele reconhece semelhantes nos indígenas e em Esparta, e os valoriza tal qual Platão (Lestringant, 2006, p. 522).

Os ensaios e as críticas de Montaigne à sociedade europeia em 1580 influenciaram o pensamento de Jean Jacques Rousseau (Lestringant, 2006, p.

527). O filósofo retoma as reflexões de Montaigne ao questionar em seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* as barbáries da civilização. Rousseau acusa a civilização e o iluminismo de corromper o curso espontâneo da natureza e, nesse sentido, o estado de natureza é um estado em que o homem vive apenas por seus instintos naturais, sua solidão o impede de fomentar qualquer desejo por poder, riqueza ou reputação, os motivos para as guerras levantadas por Hobbes (Leopoldi, 2002, p. 161). Por sua vez, ao pensar o homem em estado de natureza Rousseau estabelece uma clara distinção com os povos ameríndios, uma vez que esses já vivem em algum tipo de sociedade e o estado de natureza pressupõe a solidão, assim as sociedades indígenas comporiam um meio termo entre o estado de natureza e as sociedades modernas.

Os homens nesse estado [de natureza], não tendo entre si nenhuma espécie de relação moral, nem deveres conhecidos, não poderiam ser bons nem maus, e não tinham vícios nem virtudes (...). Não vamos, sobretudo, concluir com Hobbes que, por não ter a menor ideia da bondade, o homem seja naturalmente mau; (...) de sorte que se poderia dizer que os selvagens não são maus justamente por não saberem o que é serem bons, pois não é nem o desenvolvimento das luzes, nem o freio da lei, mas sim a calma das paixões e a ignorância dos vícios que os impedem de proceder mal (Rousseau, 1999, p. 187–188).

Ainda assim as reflexões e afirmações de Rousseau, tais como “tudo degenera entre as mãos dos homens” presente no Livro I do *Emílio* fomentam uma nostalgia do estado de natureza que se encontra com o imaginário idealizado dos indígenas como seres naturais. A noção de bondade natural desenvolvida pelo filósofo se aproxima dos relatos de viajantes e mesmo das reflexões de Montaigne, ainda que Rousseau tenha em mente um número muito maior de povos ditos não-civilizados para além dos povos ameríndios, uma vez que há na Europa do século XVIII uma gama muito maior de informações sobre os povos de outras regiões do mundo.

3 A retomada do bom selvagem no Brasil

Depois de viajar ao Brasil entre 1811 e 1812, o historiador francês Ferdinand Denis escreve uma breve história do país o *Résumé de l'histoire littéraire du Portugal suivi du résumé de l'histoire littéraire du Brésil* (1826) que posteriormente é adotada como um livro didático oficial do segundo reinado. Em seu livro, Denis caracteriza o Brasil por sua natureza, assim como a maioria dos estrangeiros faziam, mas inclui também o indígena como elemento característico da jovem nação. Denis propõe que o Brasil, como país jovem, deveria ter suas próprias ideias e sua própria literatura, que estivesse relacionada com a natureza de seu território e o índio seria a figura autêntica do país, a ser recuperada pelos poetas e escritores (Candido, 2002, p. 21). Para Ricotta, Ferdinand Denis transpõe a problemática de Rousseau, da relação entre natureza como origem e artificialidade como resultado da civilização, para o contexto da fundação do nacionalismo romântico brasileiro (2011, p. 114). Desse modo, Denis associa o índio nacional a uma ideia de origem própria do pensamento de Rousseau.

Além da grande influência de Denis, os precursores do indianismo nacional também residiram na França por alguns anos. Nesse momento, a França se consolidava como centro comercial e cultural da Europa e, portanto, do mundo, isso a tornava como principal destino dos filhos de nobres e grandes proprietários do país, além disso, esses jovens nascidos próximos ao processo de independência nacional assumiam uma postura anticolonial, isto é, contra a metrópole portuguesa, e enxergavam na França um novo modelo de nacionalidade e modernidade a ser seguido no país.

Em Paris, os jovens José Gonçalves de Magalhães, Francisco de Sales Torres Homem e Manuel Araújo Porto Alegre publicaram a revista Niterói (1836) que versava sobre os temas brasileiros e lançava as primeiras sementes do indianismo (Candido, 2002, p. 26). Como sabemos, a proposta indianista é incorporada pelos românticos nacionais em seu projeto de formulação de uma identidade nacional para o Brasil. A partir de então, os índios passam a ser incluídos como um elemento distintivo da identidade brasileira.

Descritos como nobres guerreiros na infância da humanidade, o indianismo gira em torno da narrativa do nascimento do Brasil a partir do contato do nobre indígena com os colonizadores portugueses. Com algumas variações,

o índio é alçado à categoria de herói da nação e para isso é idealizado segundo as narrativas históricas que os tomam como povos honrados e virtuosos. A originalidade do discurso indianista está em incorporar a morte e a eliminação das populações indígenas como sacrifício desses povos para a construção da futura nação. Assim, justificava-se a colonização e estabeleciam o país como uma nação original e miscigenada, diferente justamente por ser capaz de unir a natureza e a civilização como manda o corolário do romantismo derivado das posições de Rousseau.

Essa narrativa é particularmente interessante aos anseios de D. Pedro II. A coroação do jovem imperador é marcada pelo risco de fragmentação política do território nacional e uma das saídas para esse problema é a formulação e disseminação de uma identidade nacional (Schwarcz, 2004, p. 178). Quando os jovens poetas e historiadores começam a elevar o índio ao status de símbolo nacional, o imperador aceita a ideia, em oposição à postura de historiadores como Francisco Adolfo Varnhagen, para quem os indígenas eram seres inferiores, descendentes de uma antiga civilização em ruínas (Schwarcz, 2004, p. 851). Quando essa narrativa se cristaliza, o próprio imperador assume para si a imagem de imperador dos trópicos e passa adotar uma simbologia que insere a imagem do índio como representante nacional.

Porém, a ascensão do indígena como representante da nação revela-se como um jogo puramente simbólico, e o segundo reinado, patrocinador da imagem do índio como herói da nação pouco modifica a situação concreta dos povos indígenas frente aos avanços violentos das fronteiras agropecuárias. Ao contrário do que se poderia esperar, há durante o segundo reinado uma paralisação dos debates a respeito das políticas indigenistas que haviam sido amplamente consideradas antes da promulgação da primeira Constituição (Cunha, 1998, p. 139). Essa postura nos revela uma discrepância ainda pouco considerada entre a representação e a política com respeito aos indígenas no século XIX.

Conclusão

Os relatos de exploradores e marujos que chegam à Europa no início do século XVI dão conta da existência de um novo continente. A imensidão dessa descoberta, de natureza exuberante, povos exóticos e lugares desconhecidos exige dos navegantes um esforço de imaginação que levará quase um século para dar lugar a um conhecimento mais objetivo. Nesse primeiro momento, ainda é forte o imaginário religioso herdado de uma Idade Média em declínio, é desse imaginário que se compõem as lentes pelas quais os primeiros europeus descrevem as descobertas, maravilhas e perigos desse território desconhecido.

Os povos que aqui residem também são observados por essa ótica, que destina a eles uma idealização que oscila entre o paradisíaco e o bárbaro. Os relatos mais próximos como de Jean de Léry e Hans Staden acrescentam, por sua vez, detalhes e reflexões que dão a ver aspectos mais complexos da vida e dos costumes dos povos ameríndios. Esses relatos serão utilizados por Michel de Montaigne em suas reflexões sobre os povos canibais. Porém, além de considerar os povos indígenas, o filósofo inaugura uma reflexão sobre os próprios problemas europeus a partir dele. Montaigne elabora o que Michel de Certeau define como “heterologia” ao estabelecer um discurso sobre o outro ao mesmo tempo em que fornece ao outro um discurso sobre o si (Lestringant, 2006, p. 527). Essa habilidade de jogar com dois lugares será recuperada em parte por Jean-Jacques quando esse elabora uma ideia de bondade natural do homem. Ainda que tal ideia seja puramente hipotética, ela se assemelha aos relatos idealizados de exploradores que passaram pela América.

Quando o historiador francês Ferdinand Denis propõe que a literatura brasileira deveria buscar sua autenticidade e originalidade na imagem dos povos indígenas nacionais, o autor recupera a problemática de Rousseau que opõe natureza e civilização e associa os indígenas a essa natureza. Alguns anos depois, os românticos brasileiros assumem essa proposta como pressuposto básico da literatura e das artes nacionais, fundamento sobre o qual será construído o indianismo brasileiro (Candido, 2002, p. 22). Nesse sentido, o bom selvagem, que não remete apenas a Rousseau, mas a trajetória de uma narrativa idealizada, serve aos românticos e, sobretudo, ao Império brasileiro sob o governo de D. Pedro II. A necessidade de constituição de uma identidade

nacional encontra no imaginário internacional a idealização positiva de um elemento que marca o próprio território brasileiro, a presença indígena. Sem buscar qualquer contato com esses povos, o Império por meio dos literatos e artistas do país alça o indígena como figura representativa da nação, transformando a figura hipotética elaborada por Rousseau, em construção mítica de um passado idealizado da nação. Um movimento que termina por reiterar o lugar dos indígenas como figuras do passado, sem que haja qualquer reconhecimento da presença desses povos como brasileiros dotados de direitos políticos no século XIX.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Sharyse. Entre Tupis e Botocudos: o indianismo no Segundo Reinado. In: *II Encontro Estadual de História (ANPUH-BA): dilemas e perspectivas na construção do conhecimento histórico*, 2004, Feira de Santana. *Anais do II Encontro Estadual de História (ANPUH-BA): dilemas e perspectivas na construção do conhecimento histórico*. Disponível em: [http://www.uesb.br/anpuhba/artigos/anpuh_II/sharyse_amaral.pdf]. Acesso em: 4/07/2017.

CANDIDO, A. *O romantismo no Brasil*. São Paulo: Humanitas / FFLCH, 2002.

CHAUÍ, M. *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

CHICANGANA-BAYONA, Y. A. *Imagens de canibais e selvagens do novo mundo: do maravilhoso medieval ao exótico colonial (século XV-XVII)*. Tradução por Marcia Aguiar Coelho. Campinas: Editora da Unicamp, 2017.

COLUMBUS, C. Letter of Christopher Columbus to Luis de St. Angel on his first voyage to America, 1492. National Humanities Center Resource Toolbox, 2006. Disponível em: [<https://nationalhumanitiescenter.org/pds/amerbegin/contact/text1/columbusletter.pdf>]. Acesso em: 20/12/2019.

CUNHA, M. C. DA. Política indigenista no século XIX. In: *História dos Índios no Brasil*. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras. Secretaria Municipal de Cultura : Fapesp, 1998. p. 133–153.

_____. Imagens de Índios do Brasil: o século XVI. *Estudos Avançados*, v. 4, n. 10, p. 91–110, 2006.

HOLANDA, S. B. DE. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LEOPOLDI, J. S. Rousseau - estado de natureza, o “bom selvagem” e as sociedades indígenas. *Alceu: revista de comunicação, cultura e política*, v. 2, n. 4, p. 158–172, 2002.

LÉRY, J. DE. História de uma viagem feita à terra do Brasil. In: SCHWARCZ, L.; PEDROSA, A. (Eds.). *Histórias Mestiças*: antologias de textos. Rio de Janeiro: Cobogó ; São Paulo, 2014. p. 35–46.

LESTRINGANT, F. O Brasil de Montaigne. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 2, p. 516–556, 2006.

MONTAIGNE, M. DE. *Os Ensaios*: uma seleção. Tradução por Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de historia indigena e do indigenismo*. 2001. 233f. (Tese livre-docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: [<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281350>]. Acesso em: 20/12/ 2019.

DE CAMINHA, PERO VAZ. Carta de Pero Vaz de Caminha. Brasília: Fundação Biblioteca Nacional, [s.d.]. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf]. Acesso em: 20/12/2019.

RICOTTA, L. A constelação espacial das cenas de origem em *Scenes De La Nature*, de Ferdinand Denis. *Revista USP*, n. 91, p. 112–124, 2011.

ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução por Maria Emantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SCHWARCZ, L. M. *As Barbas Do Imperador: D. Pedro II*, um monarca nos trópicos. 2º Edição ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

VESPÚCIO, A. *Novo mundo*: as cartas que batizaram a América. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.