

**LEIA ESTES  
LIVROS DE ESTUDOS BRASILEIROS**

- GENERAL MEIRA MATOS  
*Brasil — Geopolítica e destino*  
L. G. NASCIMENTO SILVA  
*Mundo em transformação*  
ROBERTO CAMPOS  
*O mundo que vejo e não desejo*  
LUÍS VIANA FILHO  
*O governo Castelo Branco*  
LUÍS DA CÂMARA CASCUDO  
*Civilização e Cultura (2 vols.)*  
JOSUÉ MONTELLO  
*Aluísio Azevedo e a polêmica d' "O mulato"*  
MARECHAL MASCARENHAS DE MORAES  
*Memórias (2 vols.)*  
(Prefácio do General Meira Matos)  
MARECHAL JUAREZ TÁVORA  
*Uma vida e muitas lutas (memórias, 3 vols.)*  
J. O. DE MEIRA PENA  
*Em berço esplêndido (Ensaio de psicologia coletiva brasileira)*  
THOMAS P. BIGG-WITHER  
*Novo caminho no Brasil meridional:  
A Província do Paraná (1872-1875)*  
SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA  
*Caminhos e fronteiras*  
BRITO BROCA  
*A vida literária no Brasil — 1900*  
OTÁVIO TARQUÍNIO DE SOUSA  
*História dos fundadores do Império do Brasil — 7 vols.*  
HERMES LIMA  
*Travessia (memórias)*  
AFONSO ARINOS DE MELO FRANCO  
*Rodrigues Alves — 2 vols.*  
MÁRIO HENRIQUE SIMONSEN e ROBERTO DE OLIVEIRA CAMPOS  
*A nova economia brasileira*  
MILTON CAMPOS  
*Testemunhos e ensinamentos*  
CLEMENTINO FRAGA  
*Vida e obra de Osvaldo Cruz*  
EDUARDO CANABRAVA BARREIROS  
*Itinerário da Independência*  
*D. Pedro — Jornada a Minas Gerais em 1822*  
*As vilas del-rei e a cidadania de Tiradentes*  
DUNSHEE DE ABRANCHES  
*Como se faziam presidentes (Homens e fatos do início da República)*  
BRUNO DE ALMEIDA MAGALHÃES  
*Arthur Bernardes — Estadista da República*  
CASSIANO RICARDO  
*Marcha para oeste*  
CÂNDIDO MOTTA FILHO  
*Contagem regressiva (memórias)*

**Cr\$ 25,00**

Este preço só se tornou possível devido à participação do Instituto Nacional do Livro, que, em regime de co-edição, permitiu o aumento da tiragem e consequente redução do custo industrial.

COLEÇÃO  
DOCUMENTOS  
BRASILEIROS

7

AFONSO ARINOS DE MELO FRANCO  
O ÍNDIO BRASILEIRO E A REVOLUÇÃO FRANCESA



2ª edição



**Afonso Arinos  
de Melo Franco**

**O ÍNDIO  
BRASILEIRO E A  
REVOLUÇÃO FRANCESA**

As origens brasileiras da teoria  
da bondade natural

2ª edição



COLEÇÃO  
DOCUMENTOS  
BRASILEIROS



LIVRARIA  
JOSÉ OLYMPIO  
EDITORA/MEC

## COLEÇÃO

### BRASIL EM QUESTÃO

Sob este título inicia a Editora José Olympio nova série de volumes consagrados a estudos brasileiros e criteriosamente elaborados por especialistas eminentes nos mais diversos ramos das ciências sociais. Nas palavras do Prof. Tarcísio Meirelles Padilha, coordenador da coleção, o objetivo desta é "apresentar uma visão objetiva dos problemas brasileiros com a indicação dos dados indispensáveis à formação de um juízo próprio do leitor sobre cada aspecto da problemática brasileira, evitando-se a retórica que encobre os fatos e o dogmatismo apriorístico que os subordina a fatores extracientíficos". A COLEÇÃO BRASIL EM QUESTÃO pretende, assim, fugir aos radicalismos por acreditar, como acentua o Prof. Padilha, que "não há criatividade sem reflexão crítica, como não há soluções racionais sem que a inteligência encontre terreno propício e aberto no clima de livre debate de idéias".

Volumes publicados:

**BRASIL EM QUESTÃO**

*Tarcísio Meirelles Padilha*

**A ECONOMIA DA TRANSFORMAÇÃO**

*Carlos Geraldo Langoni*

**SEGURANÇA E DEMOCRACIA**

*José Alfredo Amaral Gurgel*

**CRISE ENERGÉTICA**

*Eduardo Celestino Rodrigues*

**PROBLEMAS POLÍTICOS BRASILEIROS**

*Afonso Arinos de Melo Franco*

A sair:

**ALTERNATIVAS DA EDUCAÇÃO**

*Esther de Figueiredo Ferraz*

**MERCADO DE CAPITAIS**

*Teóphilo de Azeredo Santos*

**COMUNICAÇÃO SOCIAL**

*Hanns Ludwig Lippmann*

**TRANSPORTES**

*Eliseu Resende*



O ÍNDIO BRASILEIRO  
E A  
REVOLUÇÃO FRANCESA

O Brasil e a Revolução Francesa  
(1789-1808)



O casal Afonso Arinos de Melo Franco

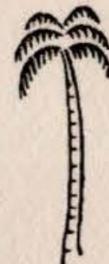
(foto evandro teixeira)

LIVRARIA JOSÉ OLYMPIO EDITORA

apresenta na

COLEÇÃO DOCUMENTOS BRASILEIROS  
(DIREÇÃO DE AFONSO ARINOS DE MELO FRANCO)

O VOLUME Nº 7



---

O ÍNDIO BRASILEIRO  
E A  
REVOLUÇÃO FRANCESA  
(As origens brasileiras da teoria da bondade natural)

de

AFONSO ARINOS  
DE MELO FRANCO

*Renato Nicolai*

2ª edição

RIO/1976



em convênio com o  
INSTITUTO NACIONAL DO LIVRO  
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA  
BRASÍLIA

Capa  
JOSÉ FERREIRA

Copyright © 1937 by Afonso Arinos de Melo Franco

Direitos desta edição reservados à  
LIVRARIA JOSÉ OLYMPIO EDITORA S. A.  
Rio de Janeiro — República Federativa do Brasil  
Printed in Brazil / Impresso no Brasil

#### FICHA CATALOGRÁFICA

F894i Franco, Afonso Arinos de Melo, 1905-  
O Índio brasileiro e a Revolução francesa: as origens brasileiras da teoria da bondade natural. 2.ed. Rio de Janeiro, J. Olympio; Brasília, INL, 1976.  
xviii, 210p. ilustr. 21cm (Documentos brasileiros, v.n. 7).

Dados biobibliográficos do autor.

1. Brasil — História — Franceses no Rio de Janeiro, 1555-1567.  
2. Índios na literatura, 3. Literatura comparada. 4. Literatura francesa — História e crítica. 5. Montaigne, Michel Eyquem de, 1533-1592 — Crítica e interpretação. 6. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778 — Crítica e interpretação. I. Instituto Nacional do Livro. II. Título. III. Série.

CDD — 981.03113  
840.9352  
801

CDU — 840.091:981"15" (=1-81)

CF/SNEL/RJ-76-0067

## SUMÁRIO

NOTA DA EDITORA: DADOS BIOBIBLIOGRÁFICOS DO AUTOR .....	ix
OBRAS DO AUTOR .....	xii
PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO .....	xiii
NOTA À SEGUNDA EDIÇÃO .....	xvii

### O ÍNDIO BRASILEIRO E A REVOLUÇÃO FRANCESA

CAPÍTULO PRIMEIRO: AS LENDAS DO BOM E DO MAU SELVAGEM .....	3
1. Os temas da maldade e da bondade do homem natural, 3; 2. Os depoimentos dos viajantes, 19 (Século dezesseis, 19; Século dezesseis, 27).	
CAPÍTULO SEGUNDO: VIAGENS DE ÍNDIOS BRASILEIROS À EUROPA .....	31
CAPÍTULO TERCEIRO: INFLUÊNCIA SOCIAL E POPULAR DO TIPO DO ÍNDIO BRASILEIRO NOS SÉCULOS DEZESSEIS E DEZESSETE .....	62
CAPÍTULO QUARTO: O ÍNDIO BRASILEIRO E AS IDÉIAS DO SÉCULO DEZESSEIS .....	74
1. O Renascimento e o Humanismo, 74; 2. <i>O Elogio da loucura</i> , de Erasmo, 77; 3. <i>A utopia</i> de Tomás Morus, 79; 4. Rabelais e a fantasia geográfica, 92; 5. As vozes de alguns poetas, 95; 6. Montaigne e o espírito revolucionário, 102.	
CAPÍTULO QUINTO: O ÍNDIO BRASILEIRO E AS IDÉIAS DO SÉCULO DEZESSETE .....	125
1. Período de transição, 125; 2. <i>A tempestade</i> de Shakespeare, 127; 3. O livro de Michel Baudier, 129; 4. As opiniões de Malherbe e Boileau, 130; 5. O homem natural de Grotius, 131; 6. O homem natural de Pufendorf, 134; 7. O homem natural de Locke, 136; 8. Síntese e conclusão, 139.	

CAPÍTULO SEXTO: O ÍNDIO BRASILEIRO E AS IDÉIAS DO SÉCULO DEZOITO ..... 142  
1. A teoria da bondade natural, 142; 2. Lafitau, 155; 3. Raynal, 158; 4. Montesquieu, 159; 5. Voltaire, 162; 6. Diderot e a Enciclopédia, 167; 7. Rousseau, 174.

#### SUMÁRIO DAS ILUSTRAÇÕES

EXTRATEXTO, em caderno entre as páginas xvi e xvii Rousseau em traje de armênio; folha de rosto da primeira edição do *Discurso sobre a desigualdade*; a entrada de Rousseau nos Campos Elísios; mapa da América; página de rosto da primeira edição do livro de Jean de Léry; gravuras francesas do século XVI; a festa brasileira de Ruão; baixo-relevo existente na Igreja de Saint-Jacques, em Dieppe; elementos decorativos da Casa Brasileira de Ruão; a entrada de Henrique II em Ruão; o pátio do castelo de Jean Ango em Varengeville; apoteose de J. J. Rousseau; retrato de Montaigne; retrato de Tomás Morus; Pierre de Ronsard.



#### NOTA DA EDITORA DADOS BIBLIOGRÁFICOS DO AUTOR

AFONSO ARINOS DE MELO FRANCO nasceu em Belo Horizonte, Minas Gerais, a 27 de novembro de 1905, filho de Afrânio de Melo Franco e Sylvia Alvim de Melo Franco. Pertence a ilustre linhagem, pelos lados paterno e materno. O pai, Afrânio de Melo Franco, foi um dos expoentes da Primeira e Segunda Repúblicas, como o irmão Virgílio contribuiu de modo decisivo para a vitória da Revolução de 1930 e do movimento chamado da redemocratização do país em 1945. E sobrinho de Afonso Arinos (primeiro deste nome), mestre do regionalismo brasileiro.

Afonso Arinos de Melo Franco fez a sua formação humanística no Colégio Anglo-Mineiro, em Belo Horizonte, e no Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, onde teve como professores João Ribeiro e Carlos de Laet, e como companheiros de classe: Prado Kelly, Pedro Nava e Prudente de Moraes, neto, entre outros. Em 1927, diplomou-se pela Faculdade de Direito do Rio de Janeiro, seguindo depois para a Europa, onde realizou estudos de especialização em Genebra. Em Montana, na Suíça, no ano de 1932, num período de tratamento de saúde, encontrou seu amigo Ribeiro Couto, internado em outro sanatório. O grande poeta dedicou-lhe o livro *Cancioneiro de Dom Afonso* (1939).

Sua carreira pública iniciou-se quando foi nomeado, pelo presidente Antônio Carlos, promotor de justiça da comarca de Belo Horizonte, cargo que exerceu nos anos de 1927 e 1928.

Contratado professor de História do Brasil na extinta Universidade do Distrito Federal, fundada por Anísio Teixeira, lecionou nos anos de 1936 e 1937. Em 1938, ministra cursos de história econômica e política do Brasil na Universidade de Montevideu. No ano seguinte, dá um curso na Universidade da Sorbonne, em Paris, sobre cultura brasileira, por indicação do conselho da Universidade do Brasil e sob os auspícios do Instituto Franco-Brasileiro de Cultura.

O título de professor catedrático de Direito Constitucional em duas universidades brasileiras — a do Rio de Janeiro, atual Universidade do Estado, e a do Brasil, hoje Universidade Federal do Rio de Janeiro — ele o obtém em concursos realizados nos anos de 1949 e 1950, quando já havia sido eleito deputado federal por Minas Gerais.

A atividade política torna-se assim expansão natural da sua atividade como jornalista, escritor, crítico literário e professor. Deputado federal em três legislaturas (de 1947 a 1958), pelo Estado de Minas Gerais, foi conduzido ao Senado, pelo antigo Distrito Federal, em 1958, num pleito memorável. Na Câmara dos Deputados, foi membro da Comissão de Constituição e Justiça, membro da Comissão Mista de Leis Complementares, relator da Comissão Especial de Inquérito sobre os contratos da Light, relator da Comissão Especial constituída para emitir parecer acerca da emenda parlamentarista à Constituição, membro da Comissão de Reforma Administrativa, líder da União Democrática Nacional até 1956, e depois líder do bloco da oposição, até 1958, relator da Comissão Especial para emitir parecer sobre a autonomia do Distrito Federal e autor da Lei contra a discriminação racial, que tomou o seu nome (Lei número 1.390, de 3 de julho de 1951).

Em 1961, Afonso Arinos ocupou no governo do Presidente Jânio Quadros a pasta das Relações Exteriores, iniciando a fase da chamada política externa independente, na qual procurou afirmar a personalidade nacional, sem prejuízo da solidariedade do Brasil e objetivos básicos supranacionais. Foi o primeiro chanceler brasileiro a visitar a África, sendo recebido no Senegal pelo Presidente Leopold Senghor (1961).

Deixando o Itamarati com a renúncia do Presidente Quadros, voltou ao Senado, onde teve papel de relevo na implantação do sistema parlamentarista de governo, sistema ao qual se havia convertido ainda como deputado federal, como deixa claro no prefácio do livro que publicou juntamente com Raul Pila (Presidencialismo ou Parlamentarismo?, 1958). Sob aquele regime, foi chefe da delegação do Brasil nas Nações Unidas, durante as XVI e XVII assembléias gerais (1961 e 1962). Chefiou em seguida a delegação brasileira na Conferência do Desarmamento, em Genebra (1963).

Pela segunda vez, voltou a exercer o posto de Ministro das Relações Exteriores, no governo parlamentarista que teve como primeiro-ministro Francisco Brochado da Rocha (1963).

Desde 1958, Afonso Arinos pertence à Academia Brasileira de Letras, ocupando a cadeira número 25, de que é patrono Junqueira Freire, e em sucessão a José Lins do Rego.

Em 1961, em substituição ao sempre lembrado Octávio Tarquínio de Souza, Afonso Arinos assumiu a direção da Coleção Documentos Brasileiros, fundada por Gilberto Freyre, e que esta Casa vem editando a partir de 1936, ano da primeira edição do livro, hoje clássico, Raízes do Brasil, de Sérgio Buarque de Hollanda.

Membro da Academia Brasileira de Letras, sócio efetivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, membro do Conselho Fe-

deral de Cultura (nomeado em 1967, quando da sua criação, e reinvestido em 1973), Afonso Arinos de Melo Franco é casado com a Sra. Anah Pereira de Melo Franco, neta do Conselheiro Rodrigues Alves. O casal tem dois filhos, Afonso Arinos (terceiro) e Francisco Manoel, e dez netos.

## OBRAS DO AUTOR

- O Índio brasileiro e a Revolução Francesa; as origens brasileiras da teoria da bondade natural. *Rio de Janeiro, 1937, Ed. José Olympio; 2.ª ed., Rio, Ed. José Olympio/Brasília, INL, 1976.*
- Síntese de história econômica do Brasil. *Rio de Janeiro, 1938; 2.ª ed., Salvador, 1958.*
- Terra do Brasil. *São Paulo, 1939.*
- Um soldado do Reino e do Império: vida do marechal Callado. *Rio de Janeiro, 1942. Prêmio da Biblioteca do Exército.*
- Homens e temas do Brasil. *Rio de Janeiro, 1944.*
- Desenvolvimento da civilização material do Brasil. *Rio de Janeiro, 1944; 2.ª ed., Rio de Janeiro, 1971.*
- Algumas cartas copiadas no arquivo de Ferdinand Denis. *Separata da revista Brotéria. Lisboa, 1944.*
- História do Banco do Brasil; primeira fase 1808-1835. *Rio de Janeiro, s.d. 1944. Prêmio da Academia Brasileira de Letras.*
- Um Estadista da República: Afrânio de Melo Franco e seu tempo. 3 vols. *Editora José Olympio, Rio de Janeiro, 1955.*
- Episódios de história contemporânea. *Rio de Janeiro, 1956.*
- História do povo brasileiro: fase nacional. *Em colaboração com Antônio Houaiss e Francisco de Assis Barbosa. São Paulo, 1968, 3v.*
- Rodrigues Alves: apogeu e declínio do presidencialismo. *Ed. José Olympio, Rio de Janeiro, 1973, 2v.*
- História das idéias políticas no Brasil. *Porto Alegre, 1972.*
- A alma do tempo: formação e mocidade. *Memórias, 1961. 2.º vol., A*
- escalada, 1965. 3.º vol., Planalto, 1968. Ed. José Olympio. Em preparo: Maralto.*
- Introdução à realidade brasileira. *Rio de Janeiro, s.d. [1933].*
- Preparação ao nacionalismo. *São Paulo, 1934.*
- Conceito de civilização brasileira. *São Paulo, 1936.*
- Parlamentarismo ou presidencialismo? *Debate com Raul Pila. Rio de Janeiro, Ed. José Olympio, 1958.*
- Evolução da crise brasileira. *São Paulo, 1965.*
- História e teoria do partido político no direito constitucional brasileiro. *Tese de concurso à cadeira de Direito Constitucional apresentada à Faculdade Nacional de Direito. Rio de Janeiro, 1948.*
- Estudos de Direito Constitucional. *Rio de Janeiro, 1957.*
- Curso de Direito Constitucional. I. Teoria geral. *Rio de Janeiro, 1958; nova edição, 1968.*
- Curso de Direito Constitucional. II. Formação constitucional do Brasil, 1960.
- Ato institucional. Considerações sobre o artigo 3.º. *Brasília, 1964.*
- A reforma constitucional de 1966. I. Considerações gerais; II. Poder militar e poder civil; III. a) Autoridade e legitimidade do executivo; b) Intervenção do Estado e liberdade econômica; IV. Direitos e garantias; V. A solução parlamentarista. *Brasília, 1966.*
- O Congresso e a Constituição. *Estudo apresentado no Senado. Brasília, 1970.*
- Problemas políticos brasileiros. *Rio de Janeiro, Ed. José Olympio, 1975.*

## PREFÁCIO À PRIMEIRA EDIÇÃO

ESTE LIVRO levou mais de cinco anos para ser composto e redigido. Comecei a coligir materiais para ele em princípios de 1932 e a sua redação, iniciada em 29 de junho de 1935, só terminou a 20 de junho de 1937, depois de decorridos, praticamente, dois anos completos.

É, assim, um trabalho literário realizado fora dos moldes da produção intelectual brasileira, geralmente apressada e sequiosa de publicação, por mais grave e complexo que seja o assunto com o qual esteja se ocupando.

Creio ser conveniente colocar o leitor ao corrente das razões que me levaram a empreender o presente estudo, o qual, se eu soubesse de início que seria tão árduo e longo como foi, nunca teria enfrentado, deixando-o a outros que surgissem armados de maiores forças que a minha simples boa vontade e a inalterável probidade com que procurei orientar minhas pesquisas.

Por volta dos vinte anos, já no fim dos meus estudos superiores, interrompi o curso no Brasil e residi cerca de dois anos em Genebra. Não me interessando seguir, ali, nenhum estudo profissional, procurei ampliar a base da minha formação literária, realizando, com um professor da Universidade local, estudos críticos de certos autores clássicos franceses, de acordo com o processo europeu de ensino dessas disciplinas culturais, não aplicadas diretamente à vida profissional. Método que felizmente, hoje, já se começa a reconhecer entre nós como indispensável à formação de uma elite intelectual apta a governar a Nação.

O meu professor (que era francês, embora tivesse a sua cátedra na Suíça) conduziu o nosso curso para os autores franceses do século dezesseis e dezessete, especialmente Montaigne e Pascal, sobre os quais se demorou todo um verão. Habituei-me, assim, à leitura de Montaigne, passando, aos poucos, a ser um familiar dos Ensaaios, que é um livro que a gente pode ler a propósito de tudo e sem nenhum propósito determinado.

Em 1930, voltando novamente à Suíça, eu, que já poderia me considerar um montaignista, passei a me interessar especialmente pela obra de Rousseau. Os longos ócios forçados da minha vida de sana-

tório alpino, permitiram-me enfrentar a leitura atenta da obra volumosa do genebrês e de parte da grande literatura existente sobre ele.

Ao ler com vagar o segundo Discurso de Rousseau encontrei certas afinidades entre esse texto e o Ensaio de Montaigne sobre os índios do Brasil.

A princípio ocorreu-me escrever sobre esse pequeno tema de literatura comparada um simples artigo que pensei em enviar para uma das publicações literárias do Rio em que, então, colaborava. Mas, procurando documentar-me um pouco melhor sobre o assunto, apurei que aquilo que eu supunha, ingenuamente, ser uma descoberta minha, era, ao contrário, um tema bastante conhecido dos críticos de Montaigne e de Rousseau.

Desisti do artigo, mas continuei a me interessar pelo problema, levando avante as investigações. E foi então que percebi que tinha diante de mim um mundo de pesquisas inéditas a fazer.

Comecei a notar que os escritores franceses, ao abordarem este problema, o faziam de relance, apenas como um traço a mais a se juntar à imagem que estavam esboçando, fosse de Montaigne, fosse de Rousseau. Mas não lhes interessando, evidentemente, nem o Brasil, nem os assuntos brasileiros, não prosseguiram na investigação.

Os autores que estudaram a influência americana na literatura européia, entre os quais se destaca Gilbert Chinard, nome que o leitor encontrará freqüentemente citado adiante, não tinham um conhecimento da bibliografia brasileira suficiente para lhes demonstrar a grande superioridade da influência brasileira sobre as de outras origens, no que concerne à formação de uma certa corrente, de uma certa tendência revolucionária do espírito francês.

Escritores franceses que se especializaram, no século passado, em assuntos brasileiros, como Ferdinand Denis e Paul Gaffarel, poderiam ter estudado bem o tema, pois que o conheciam e a ele aludem. Não o fizeram, porém.

Entre nós, igualmente, mais de um escritor aflorou a questão da influência do tipo idealizado do nosso índio sobre a literatura revolucionária da Europa. Yan de Almeida Prado em uma nota do seu livro Primeiros Povoadores do Brasil (1935); Pedro Calmon, em uma citação que faz, no Espírito da Sociedade Colonial, de uma opinião de Ernest Seillière sobre as origens da Revolução Francesa (1935); Afrânio Peixoto em uma comunicação lida perante a reunião do Pen-Club em Buenos Aires (1936); Manuel Bandeira, nas suas Crônicas da Província do Brasil, em que nos fala de um francês Waldemar George, que liga a vida dos nossos índios ao ideal do rousseauísmo (1937). Finalmente eu mesmo, em 1935, pronunciei uma conferência na Sociedade Filipe d'Oliveira, publicada depois, no número 3 da Lanterna Verde, na qual comuniquei alguns trechos do presente estudo e dei a idéia do seu plano geral.

Mas, evidentemente, todas essas contribuições de estrangeiros e brasileiros eram, ainda, muito pouco para que o assunto ficasse devidamente esclarecido. Entendi, pois, que deveria continuar até o fim o trabalho apesar de, mais de uma vez, ter tido necessidade de empregar grande esforço sobre mim mesmo, para não abandoná-lo pelo meio.

Que ele tem defeitos, sou o primeiro a proclamar. Em cinco anos não consegui expurgá-lo de todos. Mas, também, espero que tenha qualidades e que sirva aos dois propósitos com que o realizei: contribuir, com uma obra brasileira, para um certo gênero de pesquisas literárias muito seriamente consideradas na Europa e nos Estados Unidos e mostrar aos leitores brasileiros a importância que o nosso país possui no campo da história das idéias.

Devo, agora, agradecer o concurso precioso que me prestaram vários amigos, e sem o qual não teria sido possível levar a bom termo este estudo. Um livro do gênero deste não se pode fazer sozinho.

Rodolfo Garcia facilitou-me a visita à inestimável brasileira da Biblioteca Nacional e a certas edições raras de escritores europeus dos séculos dezesseis, dezessete e dezoito. Foi, também, solícito em orientar-me em várias emergências, com aquela sua inesgotável capacidade de cooperação que é dos mais estimáveis traços do seu espírito de verdadeiro sábio.

Afonso Pena Júnior assistiu-me mais de uma vez com suas opiniões sempre eruditas e finas e me abriu, também, a sua invejável livraria particular, a melhor, talvez, como seleção, que hoje exista no Brasil.

Forneceram-me livros, indicações e documentos diversos Luís Camilo, Antônio Camilo de Oliveira, Eugênio de Castro, Gilberto Freyre, Américo Gianetti, Jaime Coelho, Emílio Moura, Jaime Chermont, a senhora Heloísa Alberto Torres, a senhora M. S. Hull, a senhora Helena Antipoff (que obteve do professor Claparède, de Genebra, a remessa de um livro da sua biblioteca particular), Oscar Mendes e João Gomes Teixeira.

Desejo destacar o grande interesse tomado por Rodrigo M. F. de Andrade, que leu pacientemente os volumosos originais, com a inteligência, o escrúpulo e a imparcialidade de que só ele é capaz, e deu-me inúmeros conselhos sobre a forma de composição do livro, os quais foram, na sua grande maioria, observados.

A todos, os meus mais cordiais agradecimentos.

\*

Madame de Stael dizia que não gostava do jogo de xadrez, porque era difícil demais para ser um divertimento e frívolo demais para ser uma ocupação.

*O livro que agora apresento ao público está, talvez, na mesma situação, dentro da literatura brasileira.*

*O seu processo de composição obriga a um esforço de atenção na leitura, que poderá desagradar aos amigos dos romances, das poesias, das obras de ficção, que constituem um grupo de leitores.*

*O fundo, afinal puramente literário, da tese, poderá parecer excessivamente leve ao outro grupo de leitores, os que se inclinam pelas obras de preocupação política ou sociológica, hoje tão em voga, e que são os únicos leitores capazes de enfrentar os volumes de comércio mais ou menos penoso, pelo seu porte ou pela aridez técnica do assunto.*

*Mas anima-me a esperança de que os amigos da ficção encontrarão aqui algum recanto estético em que se abriguem, como, também, os partidários das teses graves não desdenharão talvez a sugestão política e social que destas páginas pode se desprender.*

*Afinal, o julgamento da bela Corina era justo e procedente, mas nem por isto se deixou de jogar xadrez por este mundo a fora...*

AFONSO ARINOS DE MELO FRANCO

Copacabana, outubro de 1937.



*Rousseau em traje de armênio. (Retrato do século XVIII.  
Reprodução de uma estampa da Biblioteca Nacional.)*

# DISCOURS

*SUR L'ORIGINE ET LES FONDEMENTS  
DE L'INEGALITE PARMY LES HOMMES.*

Par **JEAN JAQUES ROUSSEAU**

*CITOTEN DE GENÈVE.*

Non in depravatis, sed in his quæ bene secundum naturam se habent, considerandum est quid sit naturale. ARISTOT. Politic. L. 2.



A AMSTERDAM,

Chez **MARC MICHEL REY.**

M D C C L V.

*Folha de rosto da primeira edição do  
Discurso sobre a desigualdade.*



*A entrada de Rousseau nos Campos Elísios, vendo-se Montaigne.  
(Gravura de Moreau le Jeune, reproduzida por Pierre Villey.)*



Mapa da América que, segundo Villey, devia existir na Torre de Montaigne. O Brasil aí aparece como país dos canibais. Note-se a indicação de um festim de antropofagia.

HISTOIRE  
**D'VN VOYAGE**  
 FAIT EN LA TERRE  
 DV BRESIL, AVTRE-  
 ment dite Ame-  
 rique.

*Contenant la navigation, & choses remar-  
 quables, venues sur mer par l'aucteur: Le compor-  
 tement de Villegagnon, en ce pais là. Les meurs  
 & façons de vivre estranges des Sauvages A-  
 merisquains: avec un colloque de leur langage.  
 Ensemble la description de plusieurs Animaux,  
 Arbres, Herbes, & autres choses singulieres,  
 & du tout inconnues par deça, dont on verra les  
 sommaires des chapitres au commencement du  
 livre.*

Non encores mis en lumiere, pour les causes  
 contenues en la preface.

*Le tout recueilli sur les lieux par JEAN DE  
 LÉRY natif de la Margelle, terre  
 de saint Sene au Duché de  
 Bourgogne.*

Seigneur, ie te celebreray entre les peu-  
 ples, & te diray Pseaumes entre les na-  
 tions. PSEAV. CVIII.

*Pour Antoine Chuppin.*

M. D. LXXVIII.

Página de rosto da primeira edição do livro  
 de Jean de Léry.

pr. 5



Gravura francesa do século XVI.  
 (Fotografia fornecida pelo dr. Antônio Camilo de Oliveira.)



Gravura francesa do século XVI.  
 (Fotografia fornecida pelo dr. Antônio Camilo de Oliveira.)

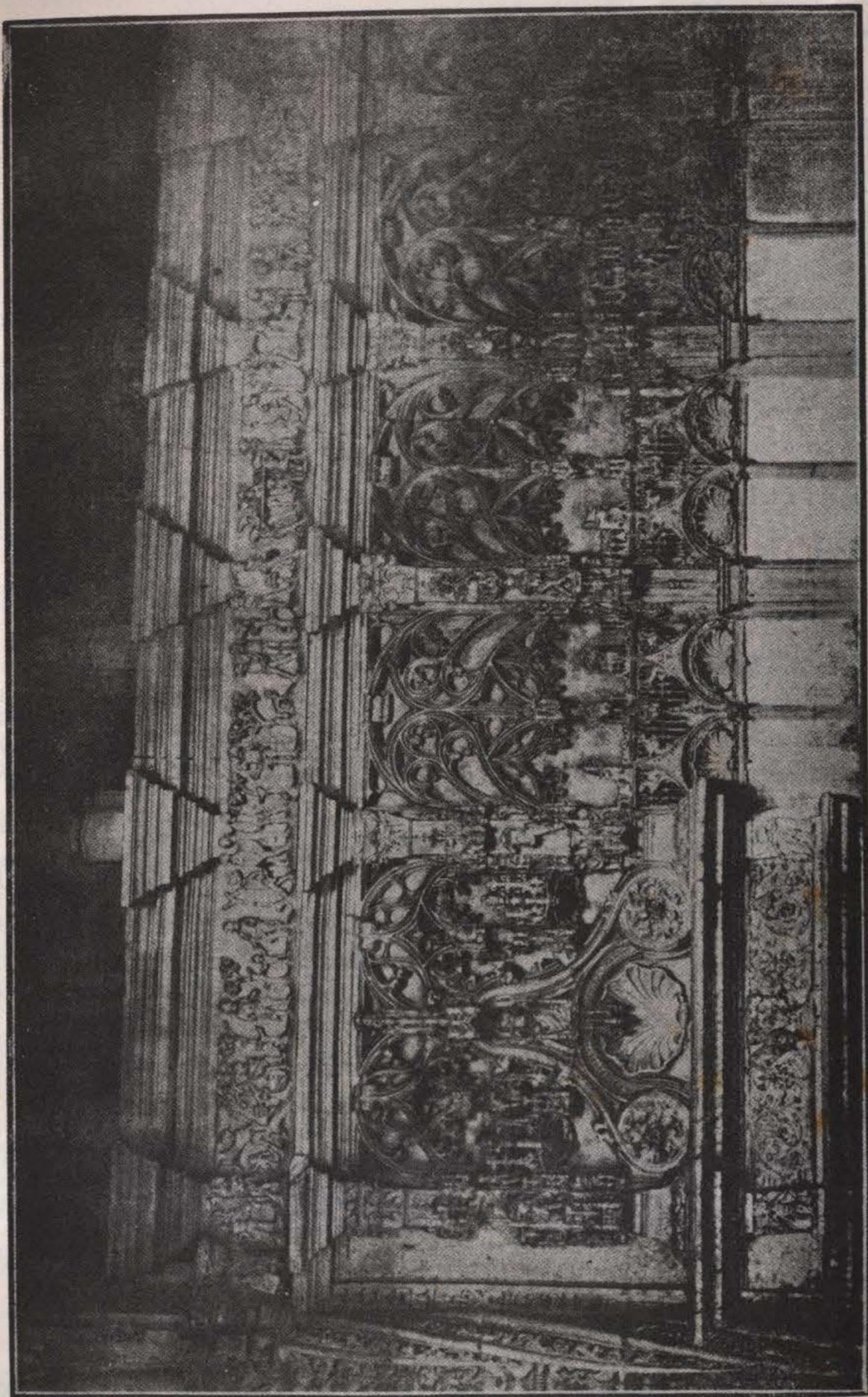
pr. 7

# Figure des Brisiliens.



*A festa brasileira de Ruão. (Gravura publicada*

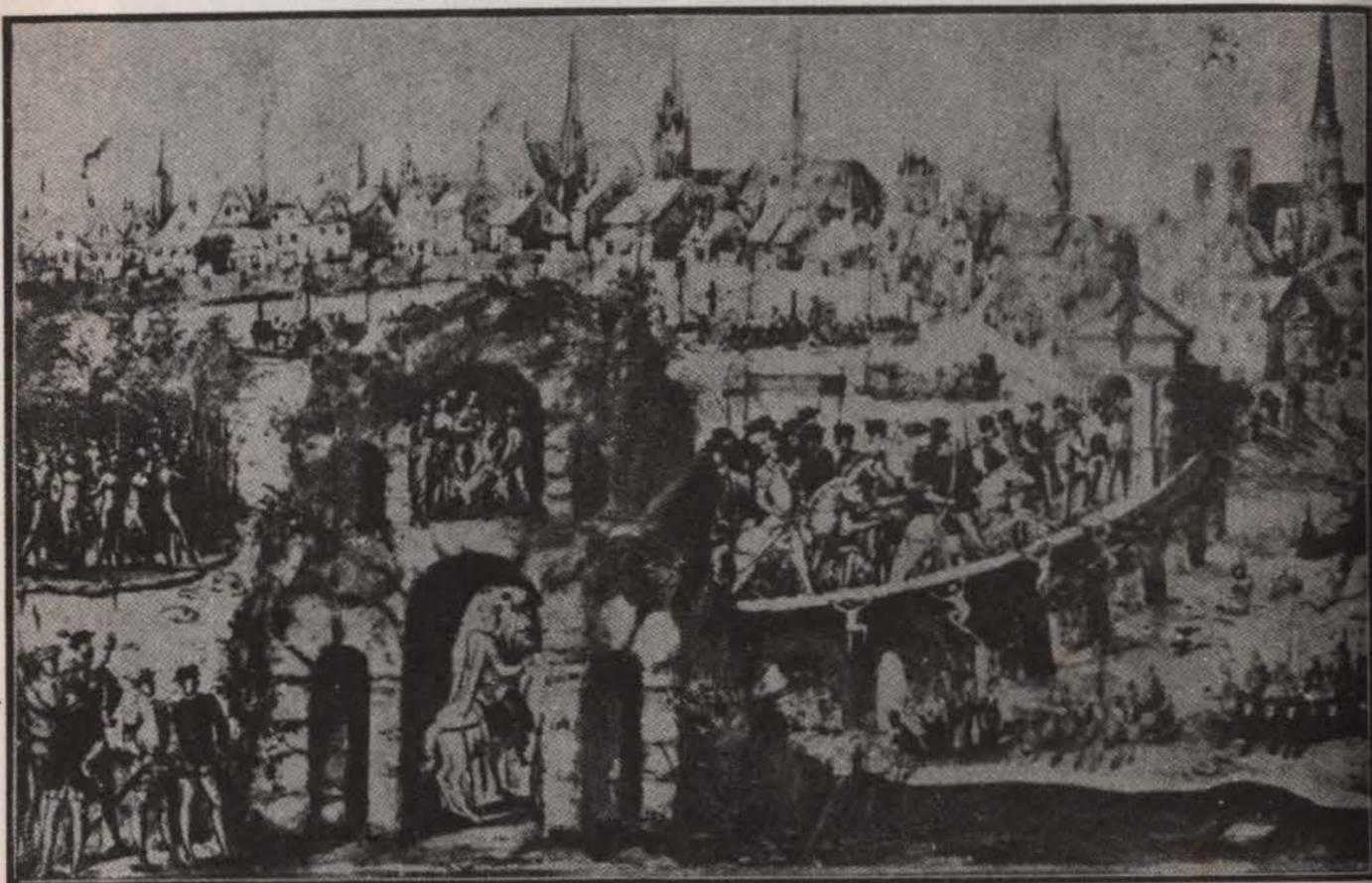
*em 1551 e reproduzida no livro de Ferdinand Denis.)*



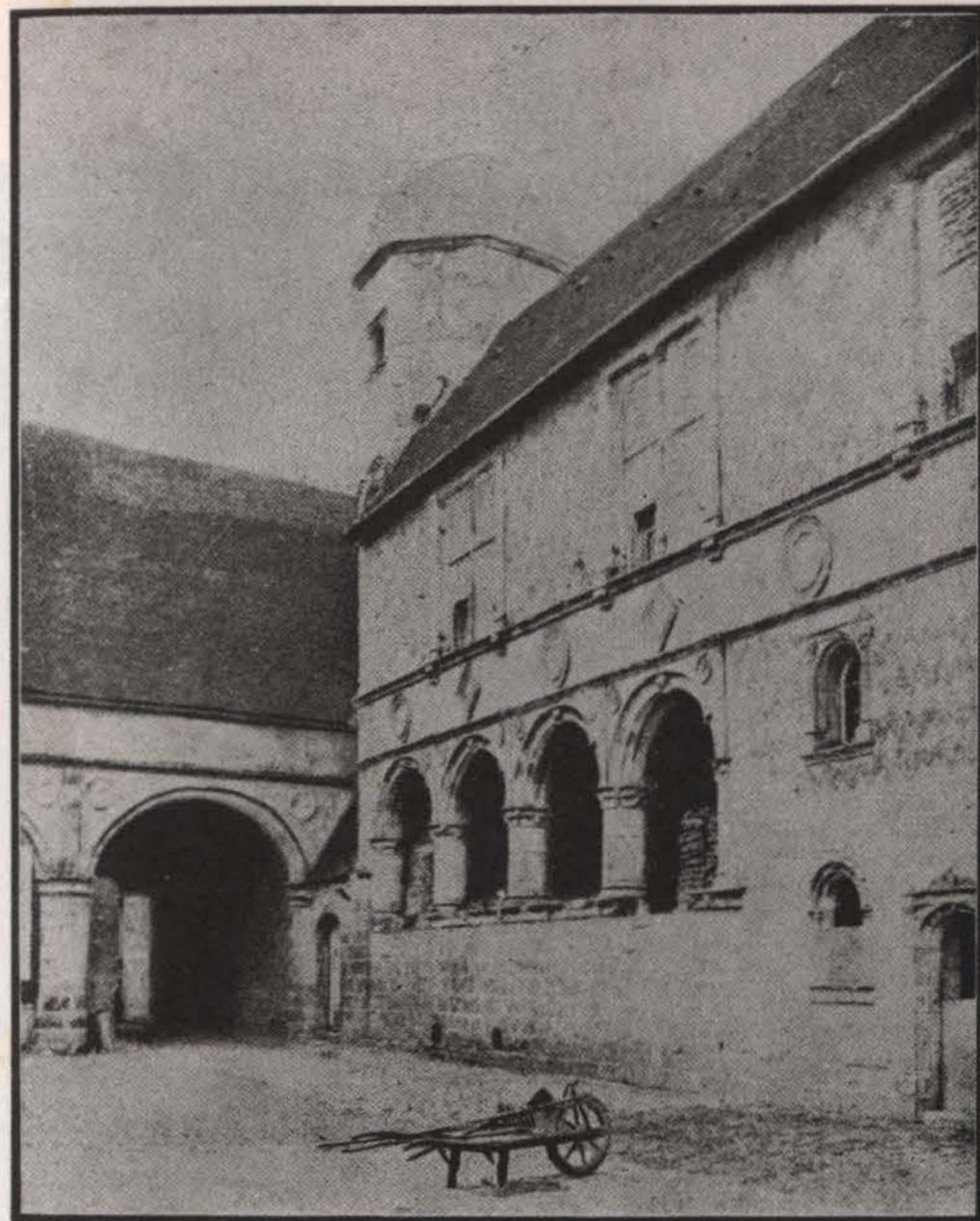
*Baixo-relevo existente na Igreja de Saint-Jacques em Dieppe.  
(Fotografia fornecida pelo dr. Antônio Camilo de Oliveira.)*



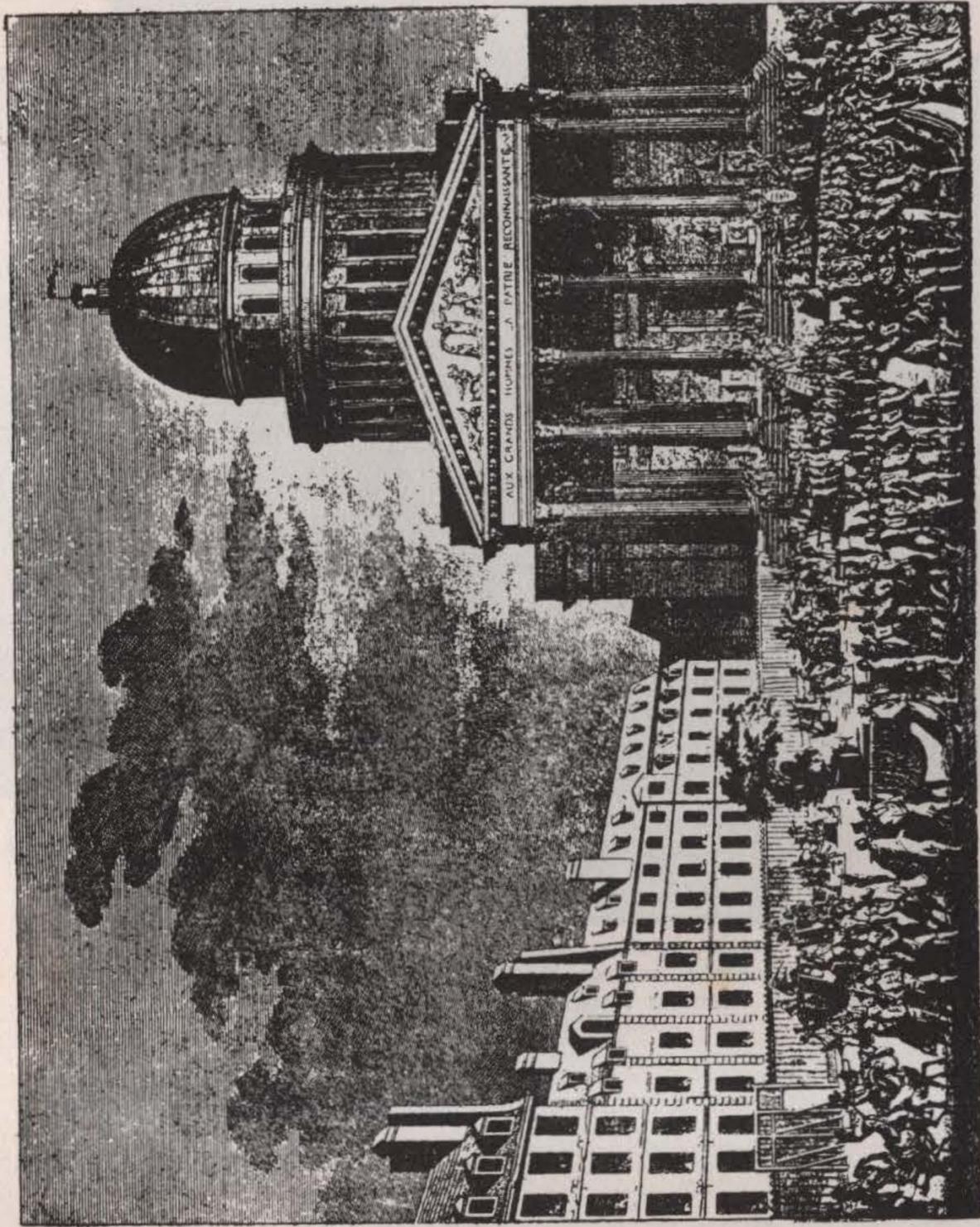
*Elementos decorativos que pertenceram à Casa Brasileira de Ruão.  
(Fotografia fornecida pelo dr. Antônio Camilo de Oliveira.)*



*A entrada de Henrique II em Ruão, vendo-se os índios brasileiros.  
(Miniatura do manuscrito de Ruão, publicada na "História da Marinha Francesa Ilustrada"  
Edição Larousse.)*



*O pátio do castelo de Jean Anjo em Varengeville, vendo-se os  
medalhões que contêm motivos brasileiros. (Fotografia publicada na  
"História da Marinha Francesa Ilustrada", Edição Larousse.)*



Apoteose de J. J. Rousseau.  
 Seus restos são transportados para o Panteão, a 20 de Vindemiário do ano III (11-10-1794).  
 (Gravura da época, reproduzida na "História Socialista", de J. Jaunès.)



Voicy du grand Montaigne) ne entiere figure  
 Le Peinctre a peinct le corps, et luy son bel esprit:  
 Le premier par son art égale la Nature  
 Mais l'aulire la surpasse en tout ce qu'il escrit.  
 Thomas de Leu fecit

Retrato de Montaigne, por Thomas de Leu.  
 (Reproduzido por Pierre Villey.)

por. 15



Pierre de Ronsard  
(Gravura do século XVI)



Retrato de Tomás Morus, por Holbein.  
(Coleção do Castelo de Windsor.  
Reproduzido na edição Albin Michel da Utopia.)

## NOTA À SEGUNDA EDIÇÃO

ESTE LIVRO é obra de mocidade. Cogitado aos vinte e seis anos, quando me encontrava em convalescença em um sanatório alpino, redigido no Brasil entre os vinte e nove e trinta e um, foi publicado pelo meu então jovem e hoje velho amigo José Olympio em dezembro de 1937, quando eu vinha de entrar nos trinta e dois. Esgotado há muito tempo tornou-se, parece, texto requestado por estudantes e estudiosos de literatura. Honrado, agora, com sua escolha, pelo Ministério da Educação e Cultura, para integrar uma coleção de estudos sobre o Brasil, cheguei a pensar em rever-lhe o texto, a fim de escoimá-lo pelo menos de algumas das numerosas imperfeições de que padece, além de atualizá-lo, com referências a outros trabalhos mais recentes, relacionados com o mesmo assunto. Entretanto, refletindo melhor, decidi não tocar no meu saudoso escrito de juventude e entregá-lo aos meus editores, tal como apareceu.

Melhor do que quaisquer palavras minhas, essa decisão fica explicada com o seguinte trecho da carta dirigida a Georges Sand, com que Eugène Fromentin abre o seu admirável romance:

*Voici ce petit livre que vous avez lu. A mon grand regret je le publie sans y rien changer, c'est à dire, avec toutes les inexpériences qui peuvent trahir une oeuvre d'essai. De pareils défauts m'ont paru sans remède: désespérant de les corriger, je les constate.*

Botafogo, 29 de dezembro de 1975.

O ÍNDIO BRASILEIRO  
E A  
REVOLUÇÃO FRANCESA

(As origens brasileiras da teoria da bondade natural)

AS LENDAS DO BOM E DO MAU SELVAGEM

1

OS TEMAS DA MALDADE E DA BONDADÉ  
DO HOMEM NATURAL

QUANDO AS CARAVELAS afortunadas de Cabral se acercaram das praias de Vera Cruz, o espanto maior dos nautas não foi causado pela estranheza ou formosura da terra, mas pelo fato de os seus habitantes serem homens, como outros quaisquer, criaturas normais, iguais às das geografias conhecidas, seres criados à imagem de Deus.

Porque ao lado do homem universal, humano sobre todas as latitudes, embora com hábitos, crenças, línguas e culturas diferentes, ao lado do homem chamado ecumênico, pela Igreja, por habitar dispersamente todas as partes conhecidas do planeta, havia, ainda, no mundo, criada pela imaginação dos viajantes e narradores, uma série de monstros horrendos e pavorosos, participantes do satanismo e da sublimidade, e que enchiam certas regiões do nosso globo com as suas ações gloriosas ou terríveis.

A origem do mito dos monstros mais ou menos humanos, ou dos homens mais ou menos monstruosos, perde-se nas brumas da antiguidade ocidental. Segundo o alemão Schmidt, que escreveu a *História do Comércio Mundial*,\* as lendas que iniciaram esse gênero literário são devidas à astúcia mercantil dos fenícios. Este povo ativo e esperto de comerciantes foi o primeiro que estabeleceu um tráfico regular internacional com a troca das mercadorias da Ásia com as dos povos que habitavam a bacia do Mediterrâneo. O centro desse tráfico era, porém, localizado nas cidades fenícias, para onde se canalizava, naturalmente, o lucro comercial das transações. Habitando a costa árida da Síria, era indispensável aos fenícios preservarem a hegemonia mercantil que só tinham obtido à custa de qualidades pessoais de arrojo e habilidade. O ponto mais importante dessa política de intermediários seria evitar que os consumidores da Europa procurassem con-

\* Max Georg Schmidt — *Historia del Comercio Mundial*. Tr. esp. — Barcelona, 1927.

tato direto com os produtores do Oriente, e vice-versa. Para isso não tardaram os fenícios em compreender que a solução do problema estava em encarecer os riscos e as dificuldades das viagens. Convinha que as terras mágicas e distantes da Ásia, de onde vinham as mercadorias tão requestadas, fossem transformadas em países lendários, terríveis, habitados por entes prodigiosos. Na execução desse plano criaram os fenícios as figuras das sereias e dos ciclopes. As primeiras, tentadoras e pérfidas, armavam ciladas fatais aos nautas ingênuos e confiantes. Os segundos, os terríveis gigantes com um só olho no meio da testa, liquidariam, inevitavelmente, nas terras que possuíam e governavam, os navegantes inexperientes que tivessem escapado à crueldade fria e enganosa das musas do mar.

Antes, pois, que o gênio cósmico de Homero povoasse as águas e os montes do mundo helênico com as suas divindades amoráveis ou hostis, já o instinto matreiro dos mercadores fenícios tinha criado a mitologia de que necessitavam.

Não é necessário insistir na enumeração dos indivíduos extra-humanos criados pela imaginação poética da era clássica. O sonho dos poetas superou e ampliou as visadas espertas dos homens de negócio. As figuras divinas e demoníacas passaram, de entidades administrativas, que eram para os fenícios, espécie de guarda alfandegária que cobrava aos navios os direitos impostos pelo terror, a papéis mais dignos e mais nobres, participando dos amores e dos ódios, das ambições e dos sacrifícios, das conquistas e derrotas, das grandezas, enfim, e das misérias dos homens. Toda a antiguidade clássica está cheia desses entes masculinos e femininos, repulsivos ou admiráveis. Quem desejar identificá-los e acompanhar-lhes as vidas, não tem senão que abrir um manual qualquer, de mitologia.

O interessante, porém, é que a era cristã não extinguiu essa reminiscência do paganismo. Ao contrário, as formas mais ou menos fabulosas dos homens e dos animais povoam os textos da Idade Média, com os seus mistérios e os seus encantos. Apenas, como é natural, procurou-se repelir essas figuras ignotas para as terras igualmente não sabidas. O habitat dos seres fabulosos se encontrava, naturalmente, nas terras de ficção.

Assim, antes da descoberta da América, ao lado do homem universal, ou ecumênico, habitante cristão ou gentílico dos países conhecidos, sabia-se da existência de outros homens, que mal mereciam este nome, porque eram mais animais do que humanos, uma vez que não eram criados à imagem de Deus, os quais habitavam terras prodigiosas de extensão e de riqueza, cuja existência era, também, entrevista em sonhos de conquista e de glória.

As ilhas mágicas, os continentes milagrosos, boiavam na luz de estranhas revelações, guardados pelos seus misteriosos defensores.

Eram as terras desde sempre anunciadas e descritas por Homero, Aristóteles e Platão.

Os romanos, principalmente com os livros de Plínio, Estrabão e Plutarco, recolheram as tradições gregas e as transmitiram aos seus sucessores da Idade Média e da Renascença.

Nos séculos sexto e sétimo Santo Isidoro de Sevilha, no século treze, o grande monge inglês Rogério Bacon e o viajante veneziano Marco Pólo, no século quatorze, o belga Mandeville, para somente citar os mais célebres, escreveram cosmografias e narrativas de viagens, ainda hoje relidas, que habituaram o espírito medieval à existência de terras extraordinárias e de homens monstruosos. O mais interessante, porém, de todos esses escritores, sob esse ponto de vista, é, talvez, o francês Pedro d'Ailly, Cardeal de Cambrai e reitor da Universidade de Paris. Posterior aos outros, pois que a sua vida vai até a primeira metade do século quinze, ele se nutriu não só de toda a literatura clássica antiga, como dos conhecimentos e das ficções dos seus antecessores medievais. Assim o grande livro de d'Ailly, espécie de *Cosmografia Universal*, intitulada *Imago Mundi*, reúne nas suas páginas o conjunto de ilusões e esperanças da Idade Média, com relação aos novos mundos que o Renascimento ia arrancar da treva.\*

Sobre os homens monstruosos ele reúne, igualmente, as informações dos seus precursores, especialmente as de Plínio, Plutarco e Isidoro de Sevilha. A pátria de tais seres fantásticos era, como sempre, a Índia, país bastante vago e bastante vasto para nele caberem todas as afirmações sujeitas à crítica e à dúvida em outras regiões mais conhecidas.

É muito interessante observar como as lendas, primitivamente fixadas na Índia, vão sendo gradativamente transportadas para o Brasil pelos cronistas.

Na Índia, para d'Ailly, apoiado no testemunho dos antigos, estavam os pigmeus, povos de anões que morrem aos oito anos e cujas mulheres têm três anos de gestação. Esta lenda dos pigmeus tem, mais tarde, a sua aplicação no Brasil, onde, segundo relata Simão de Vasconcelos na sua *Crônica da Companhia de Jesus*, havia uma nação "de anões de estatura tão pequena, que parecem afronta dos homens, chamados Goyazis.\*\*

Na Índia, além dos pigmeus, informa d'Ailly que se encontravam os macróbios, povos de gigantes, que viviam em guerra contra os grifos e os leões alados. Note-se, entre parênteses, que a lenda dos

\* Pierre D'Ailly — *Imago Mundi*. Tr. fr. e notas de Edmond Buron. Ed. Maisonneuve, 3 vols. Paris, 1930.

\*\* Simão de Vasconcelos — *Crônica da Companhia de Jesus*. Ed. Fernandes Lopes — Lisboa, 1865. Livro I, cap. 31.

povos gigantescos era uma das mais caras à imaginação dos séculos da Idade Média e do Renascimento. Entre outros a eles se referem Fernão Mendes Pinto, localizando-os na Índia, e João de Léry, que os coloca na Patagônia. Até o século dezoito se discutia a sério sobre o gigantismo dos patagões. No Brasil, também, as crônicas antigas afirmam a existência dos gigantes. Manuel da Nóbrega, tão metuculoso e tão exato, fala, nas suas cartas, dos Gaimarés que

são como gigantes, trazem um arco mui forte na mão e na outra um pau mui grosso, com que pelejam com os contrários e facilmente os espedaçam... e são mui temidos entre todos os outros.\*

O padre Cristoval de Acuña, na sua narrativa *Nuevo descubrimiento del gran rio de la Amazonas*, republicado por Cândido Mendes, fala nos índios gigantes, que habitavam a zona banhada pelo Purus. Mediam dezesseis palmos, andavam nus, eram muito combativos e usavam grandes bolas de ouro, nas orelhas e no nariz.

Simão de Vasconcelos se refere, também, a uma nação brasileira que

he de gigantes, de dezeseis palmos de alto, valentísimos... aos quaes todos os outros pagam respeito: tem por nome Curinqueans.\*\*

O alemão Ambrósio Richshoffer, que fez parte das tropas da ocupação holandesa, conta no seu *Diário de um soldado da Companhia das Índias Ocidentais* (tradução de Alfredo de Carvalho), que viu morto, num campo de batalha, um selvagem gigante,

de extraordinária corpulência e força, tendo uma fortíssima dentadura, com duas ordens de dentes em cima e embaixo. Dele cortaram diversas tiras de pele e o carrasco derreteu bastante sebo.\*\*\*

Na Índia, no dizer de d'Ailly, viviam os agratos e os brâmanos, que se atiravam nas fogueiras quando padeciam do mal de amor. Lá se achavam os bárbaros que comiam os próprios pais, quando velhos, e que consideravam ímpios os que não se conformavam com este rito piedoso. Lá se encontravam os povos marinhos, que se alimentavam de peixe cru e bebiam a água do mar. Lá existiam mulheres que davam à luz, uma só vez na vida, a filhos que eram brancos quando nasciam e pretos quando morriam e cuja existência durava apenas um verão, e também as mulheres que eram mães cinco vezes

\* Manuel da Nóbrega — *Cartas do Brasil*. Ed. da Academia Brasileira — Rio, 1931, pág. 98.

\*\* Op. e loc. cit.

\*\*\* Laemmert — Recife, 1897, pág. 80.

de uma só vez, e cujos bebês não iam além do oitavo ano. Isto sem falar nos carismaspi, homens que só tinham um olho, como os ciclopes, ou nos cenofevros que só tinham um pé mas que corriam mais que a brisa, e que, quando se assentavam ao sol, faziam sombra sobre si, levantando no ar a planta enorme do único pé.

Tudo cabia na Índia, inclusive os homens que nasciam providos de rabo, e que Colombo diz existirem nas terras que descobriu.\* Da Índia passaram, assim, pelo testemunho do descobridor, os homens de rabo para a América Central. E daí, como era inevitável, para o nosso país. Com efeito, o padre José de Santa Teresa Ribeiro se refere aos índios da nação legina, que tinham pegada ao fim da espinha dorsal uma cauda de três a quatro palmos. Tão singular anomalia provinha do fato de tal nação se ter originado de conúbios malditos, havidos entre mulheres e macacos.\*\*

Também viviam na Índia os homens acéfalos, que tinham os olhos nos ombros, e dois buracos no peito em lugar das bocas e narizes inexistentes. Estes homens acéfalos a que se referem Montaigne e Shakespeare\*\*\* foram identificados como constituindo uma tribo brasileira, por um cartógrafo do início do século dezessete.\*\*\*\*

A Índia contava também com aqueles requintados habitantes do Ganges, que se nutriam exclusivamente do odor de frutos ou flores, e que quando sentiam qualquer mau cheiro não podiam resistir e faleciam. A eles se refere o próprio Luís de Camões, na sua descrição da Índia, no ponto em que diz:

*E junto donde nasce o largo braço  
Gangético, o rumor antigo conta  
Que os vizinhos da terra moradores  
Do cheiro se mantêm das finas flores.\*\*\*\*\**

Este monstro capaz de viver tão economicamente é trazido, como de hábito, para o Brasil. O bom André Thevet, mordido pelo demônio da imaginação criadora, faz dele minuciosa descrição. É verdade que não se trata mais de homem completo, mas sim de bicho quadrúpede, que de humano só tinha a cara, a qual se assemelhava à de uma criança. Chamava-se Haut ou Hauthi, e Thevet afirma ter possuído um exemplar durante cerca de um mês, sem nunca tê-lo visto comer

\* Navarrete — *Colección de los viajes*, vol. I, pág. 337.

\*\* Apud Gonçalves Dias — "O Brasil e a Oceania", in *Obras Póstumas*, pág. 58.

\*\*\* Montaigne — *Essais*, Liv. I. Shakespeare — "Othelo", I-III, págs. 144-45.

\*\*\*\* Apud Afonso Taunay — *Zoologia Fantástica do Brasil*. Melhoramentos, São Paulo, pág. 64.

\*\*\*\*\* *Lusíadas*, VII — 21.

nem beber coisa alguma, conservando-se sempre no mesmo estado, sem demonstrar alteração de saúde.

Alimentava-se de vento e tinha o pêlo sempre seco, mesmo quando exposto à chuva. Para documentar a narrativa, um dos livros do frade traz uma gravura em que se vêem três Hauts, em poses amenas. No fundo, tratava-se, apenas, da nossa "preguiça", com alguma fantasia.\*

A Índia aceitava, também, sem protesto, os homens cujo corpo era completamente coberto de pêlos densos, como o dos ursos.

Estes hirsutos cavalheiros tiveram, logo depois, residência designada no Brasil. Vemos isto pelos textos de dois escritores do século dezesseis, os cronistas João de Léry e André Thevet, o primeiro na sua *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* e o segundo na crônica, já citada, intitulada *Singularitez de la France Antarctique*. Ambos, contrariando testemunhos anteriores, sustentam gravemente que os selvagens não são peludos como os ursos ou os leões, nem têm pêlos da cabeça aos pés.

Além de todos esses entes extraordinários, a Índia exhibia aos viajantes os célebres monstros que tinham os pés com oito dedos, e voltados de trás para diante. Esta anomalia não os impediu, no entanto, de caminharem até o Brasil, onde a sua presença foi constatada, nestes termos, por Simão de Vasconcelos:

Outra (nação) é de casta de gente que nasce com os pés às avessas, de maneira que quem houver de seguir o seu caminho há de andar ao revés do que vão mostrando as pisadas: chamam-se estes Matuiús.\*\*

Filipe Cavalcanti, dono de engenho de açúcar em Pernambuco, já muito antes do jesuíta tinha chamado a atenção de um seu amigo italiano, para quem escrevia, sobre certo animal complexo e surpreendente que fora morto no Brasil. Parecia o monstro de Sila; cabeça e pescoço de cachorro, mãos e braços humanos, barriga de peixe e pés de pássaro.

Tal prodígio não figura nas coleções de Thevet. O nosso abundante frade, mais modesto, apresenta, apenas, em matéria de animais, além daquele já descrito acima, o chamado Houroup, quadrúpede estranho por apresentar uma pedra do tamanho de um ovo, incrustada na fronte, entre os olhos. Seria, possivelmente, algum exemplar degenerado do fabuloso e heráldico licorne.

\* André Thevet — *Singularitez de la France Antarctique*. Ed. Maisonneuve, Paris, 1878, págs. 261-264. *Cosmographie Universelle*, 1.<sup>a</sup> ed., vol. II, págs. 940 e 941.

\*\* Op. e loc. cit.

Mas, no meio de todos esses bichos desprezíveis ou repugnantes, apareciam como compensação luminosa as figuras admiráveis das amazonas.

As formosas mulheres guerreiras passaram, no tropel da sua galopada, dos textos gregos e romanos, para os livros crédulos da Idade Média e para as páginas aventurosas dos viajantes posteriores aos descobrimentos.

Na Idade Antiga e na Idade Média o reino das amazonas foi colocado em diversos pontos e ia sendo mudado, sucessivamente, à proporção que ficavam mais desvendadas as terras onde se dizia que elas estavam. A partir da descoberta da América, contudo, o Brasil teve a honrosa preferência de hospedar as belas filhas e sacerdotisas da Lua.

A princípio, antes do conhecimento do grande rio que traz o seu nome, elas tiveram o reino metido em plena selva brasileira. O bom Ulrich Schmidel, alemão que viajou o Brasil na primeira metade do século dezesseis, conta no seu livro\* que tomou parte numa expedição que se embrenhou nas nossas florestas à procura das amazonas. Entretanto confessa que ele e os seus companheiros retrocederam, sem que pudessem chegar a vê-las, porque a estação chuvosa era desfavorável e a distância a percorrer ainda muito longa.

O padre Thevet, com grande alarde de erudição, nos ensina a forma provável por que se processou a emigração das amazonas para as nossas selvas. Estuda longamente os hábitos desse povo de mulheres e aceita a sua presença no Brasil equatorial com a tranqüilidade com que se aceitam os fatos históricos indubitáveis. É verdade que em obra posterior declara se ter certificado pessoalmente da inexistência delas no Brasil.\*\*

Jean Mocquet, em princípio do século dezessete, não afirma com menos segurança a presença das amazonas no Brasil. As amazonas de Mocquet eram, em tudo, semelhantes às antigas. Apenas se diferenciavam em que tinham as partes pudendas do corpo providas de pêlos longos como os cabelos da cabeça, sendo que elas usavam pentear e compor a zona pilosa do baixo ventre tal e qual uma dama vaidosa procede com os seus cabelos.\*\*\*

Depois da primeira viagem de Orellana pelo grande rio, as amazonas foram localizadas, definitivamente, na região que ele atravessa. O padre Cristoval de Acuña, no seu relato do descobrimento do rio Amazonas, citado mais acima, fala nas terríveis mulheres guerreiras que dos homens só querem saber alguns dias por ano, na época do

\* *Voyage curieux dans l'Amérique ou le Nouveau Monde* — (trad. fr.) — Paris, 1837.

\*\* *Singularitez*, págs. 329-336. *Cosmographie*, Livros XXI e XXII.

\*\*\* Jean Mocquet — *Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales* — Ed. 1616, pág. 137.

amor. Reproduz a lenda antiga, fixando-a no Brasil. Também o irlandês Bernardo O'Brien, que em 1621 subiu o maior rio brasileiro, viu nas suas margens as amazonas. Segundo o aventureiro viajante elas tinham "las tetas derechas chicas como los hombres, de modo que no cresen para tirar los arcos y las isquierdas largas como las otras mujeres". Era, portanto, a figura clássica da amazona grega que o honrado irlandês dividiu entre as nossas árvores. Estas informações de O'Brien (colhidas em Capistrano de Abreu) tiveram confirmação, mais tarde, no livro de La Condamine que viajou o Amazonas no século dezoito. Depois de aturadas investigações este ilustre homem de ciência concluiu que as amazonas tinham incontestavelmente existido, mas que, fugindo à vizinhança do europeu, tinham emigrado para o Norte, nas regiões desertas da bacia do rio Negro.\*

Mas, de todos esses povos fantásticos, aquele que, durante os primeiros tempos, esteve mais ligado, pela imaginação dos europeus, à Terra do Brasil foi, incontestavelmente, o dos canibais.

A princípio os canibais eram tidos como nação situada na África ou na Índia, constituída por homens com cabeça de cachorro e que, privados da palavra, exprimiam-se ladrando como os cães. Mais tarde, porém, já depois do descobrimento da América, o termo canibal ficou habitualmente destinado a designar os índios da Terra do Brasil. E isto só se poderia ter dado em virtude do fato de se supor que aquela nação de monstros estava localizada no nosso território. Coisa que, aliás, é atestada pelos mapas do século dezesseis.

Em cartas marítimas dessa época, o nosso país aparece com o nome de "Brésil Cannibale" e em outros textos era ele chamado "País do Brasil e dos Canibais", designação esta que procurava aludir conjuntamente ao nosso principal produto, e aos nossos naturais, tão injustamente qualificados. É verdade que Thevet os coloca, também, nas Antilhas, localização adotada por Didérot, séculos mais tarde, ao escrever o artigo "Canibal" para a Enciclopédia. Mas o erro de Didérot é manifesto, pois ele se apóia em Montaigne, sem perceber que o ensaio deste é escrito não sobre as Antilhas, mas sobre o Brasil.

Os canibais impressionaram bastante aos dois maiores escritores franceses do século dezesseis. Isto é, a Rabelais e a Montaigne.

O criador genial do Pantagruel considera o canibal na sua apresentação corrente de homem diferente do normal. E à assombrosa nação se refere em vários trechos da sua obra. Ora se serve do termo como injúria, chamando canibais a alguns supostos caluniadores, ora se refere aos canibais entre vários "autres monstres difformes e

\* Capistrano de Abreu — "Prolegômenos" in *História do Brasil*, de Frei Vicente do Salvador, 3.<sup>a</sup> ed., págs. 445-446. La Condamine — *Voyage dans L'Amérique Méridionale* — Paris, 1778, págs. 99 e segs.

contrefaits en despit de Nature", ora alude aos navios que regressavam das ilhas dos canibais carregados de ouro, sedas, pérolas e pedrarias.

Montaigne encara o povo disforme com mais realismo. Considera-o, simplesmente, como o habitante do Brasil sem lhe emprestar nenhum característico extraordinário. Mais adiante veremos as relações do sábio gascão com os nossos índios, por ele denominados com tal apelido.

Muito piores do que os canibais eram certos habitantes das águas marítimas e fluviais brasileiras, os célebres upupiaras. Também, neste mito, se observa a fixação, no Brasil, de uma antiga lenda européia. Paracelso, o estranho e aventureiro charlatão suíço, já veiculara esta terrível história do homem que era meio peixe. Segundo ele, o esperma dos naufragos mortos no mar, e devorados pelos peixes, fecundava as fêmeas destes, dando origem aos produtos híbridos que povoavam e assolavam o oceano com a sua ferocidade.

Como tantas outras fábulas, a do homem marinho se domiciliou no Brasil, personalizada na figura temível do upupiara. Traçoeiro e cruel ele atraía o banhista, ou o pescador imprudente, apertava-o, dentro d'água, numa espécie de abraço convulsivo, que sufocava a vítima e, depois de dar um uivo triste e lamentoso, arrastava a presa para o fundo. Os corpos assim desaparecidos, surgiam, depois, flutuando, invariavelmente privados dos olhos e da genitália, únicos bocados que apeteçiam ao paladar exigente do upupiara.

Muitos dos nossos cronistas coloniais acreditam piamente no homem marinho ou fluvial. Entre outros poderemos citar, no século dezesseis, a Léry, Cardim, Simão de Vasconcelos e Gabriel Soares de Souza. O exato e honrado autor do *Tratado Descrito do Brasil* embarca, também, em semelhante balela. Em todo caso confessa não ter testemunhado pessoalmente nenhum dos episódios que relata e em que figura o prodígio apavorante.

Uma outra modalidade de homem aquático, parente próximo do upupiara, é aquela a que se refere Alonso de Santa Cruz, piloto da expedição de Cabot, na narrativa que faz, da sua viagem.

Conta ele que no rio muito apropriadamente chamado "dos monstros" (mais tarde rio Iguaçu, em Pernambuco) foram encontrados dez ou doze homens de horrenda catadura. Tinham

os braços caídos, mãos da forma de pés de pato, corpo coberto de pêlos, cabelos longos, aspecto delgado de corpo.

Saltavam à água como rãs e mostravam os traseiros iguais ao dos macacos, providos de rabos peludos.\*

\* Apud Eugênio de Castro — *Diário da Navegação de Pero Lopes de Souza* — Rio, 1927, pág. 118.

Como acabamos de ver, por essa resumida exposição, os seres fantásticos com que a imaginação européia povoava as terras ignotas foram localizados no Brasil, depois do descobrimento deste. Assim foram naturalizados brasileiros os bichos que se alimentavam de ar; outros que se assemelhavam aos licornes; os pigmeus ou goiazis, os gigantes ou curinqueans; os homens acéfalos ou ivanpanomas; os homens cobertos de pêlos; os homens de pés às avessas ou matuiús; as amazonas; os homens de cabeça de cachorro ou canibais e, finalmente, os homens marinhos ou upuiaras.

Os livros e mapas daquele tempo porfiavam em reunir na nossa terra aquela assembléia de pavores, aquela guarda avançada da teratologia, que, saindo das páginas de Plínio e outros, tinha atravessado os textos da Idade Média, numa sarabanda sinistra, para vir fazer incursões inesperadas sob a pena dos mais sutis e mais avisados humanistas da Renascença, como o imenso Rabelais ou o ilustre Montaigne.

A causa dessa concentração indesejável não é difícil de ser encontrada. Procuremos esclarecê-la.

Ao chegar à América, Colombo supôs que tivesse aportado à Índia. Índia ficou se chamando o nosso continente, índios os seus habitantes. É verdade que a terra teve outras denominações usuais, no século dezesseis, como as de América ou Novo Mundo, sendo que uma e outra se aplicavam, por vezes, a designar expressamente a parte meridional do continente. É também verdade que o homem americano nem sempre era chamado de índio, sendo tratado, de vez em quando, por canibal, selvagem, negro, bárbaro e outras denominações. Mas as idéias de Índia e de índio foram as que mais rapidamente se difundiram no século dezesseis e as que devem ter marcado, por conseguinte, mais fundamente, a imaginação popular. A princípio Índia, apenas, depois Índia Ocidental, era a América um continente completamente desconhecido, ao contrário da Índia Oriental, que com a Europa mantinha relações comerciais, desde o tempo dos fenícios. Ora, já vimos que para as terras ignotas convergiam os mitos, que não podiam subsistir em locais policiados pela observação fácil. Era, assim, natural, que nesta parte mais desconhecida da Índia tivessem livre campo as imaginações. A preferência pelo Brasil se explica pelo fato de ser maior, no princípio do século dezesseis, a freqüência da navegação para o nosso país do que para os outros, fazendo com que a imagem desta terra fosse mais presente ao espírito e à literatura européia do que a de qualquer outra. Também deve ter influído muito o próprio nome que o comércio do pau-de-tinta impôs, em substituição ao do lenho sagrado. Porque, como é sabido, o nome de Terra do Brasil já era famoso muito antes da descoberta da América. Designava uma daquelas ilhas fantásticas, no gênero das Hespé-

rides ou de S. Brandão, e flutuou, durante séculos, nas lendas e nas cartas geográficas, emergindo dos mares misteriosos, ao sabor da imaginação dos cartógrafos.

Sejam, porém, quais forem as causas determinantes do fenômeno, o que é inegável é que para o Brasil convergiram os mitos dos homens monstruosos.

A mitologia, tão ao sabor do espírito imaginativo, ingênuo e misterioso da Idade Média, encontrava, enfim, nos nossos desertos selváticos, a sua pátria de eleição. O baixo nível de cultura das massas populares européias daquele tempo era campo excelente para a propagação dessas imagens, fenômeno que se observa ainda hoje, no Brasil, onde o folclore é tão rico, exatamente pela mesma razão. E não eram só os povos exóticos que iam sendo naturalizados brasileiros. Tivemos, também, uma grande importação ideal de animais fabulosos. Nossos mares e rios, nossos ares, florestas e campinas se povoaram de cardumes, bandos e rebanhos desses peixes, aves e mamíferos infernais. Tais estafermos pegajosos saíam das páginas dos numerosos e célebres "bestiários" da Idade Média, como os de Filipe de Thaur, Guilherme de Normandia e Ricardo de Fournival, e vinham compor a zoologia fantástica do Brasil. Não nos detemos sobre eles porque escapam ao nosso tema. Aliás, estes animais horrendos foram convenientemente estudados em trabalho já aqui citado, do erudito Afonso Taunay.

O período das primeiras explorações na costa brasileira põe logo, frente a frente, as duas tendências dos viajantes. Alguns, submissos ao gosto europeu e às crenças arraigadas fortemente na ingenuidade popular dos velhos países, não se animavam a desmentir a esperança curiosa com que a opinião pública observava os chamados Novos Mundos. Estes observadores são os que concordam em ver, no Brasil, os homens terríveis, os povos monstruosos acima referidos. Não se lhes deve querer mal por isto, nem seria elegante que, a tantos séculos de distância, procurássemos ajustar contas com eles pelo fato de terem contrariado tão abundantemente e tão aplicadamente a verdade.

Coloquemo-nos nos seus lugares. Os nautas ousados que rumavam as proas, cortando mares tenebrosos, para mundos inteiramente ignotos, vinham decididos a toda sorte de surpresas. O ilustre D. Francisco Manuel de Melo dá bem a medida desse estado de espírito dos navegantes lusos, quando relata nas suas *Epanaphoras de Vária História* o descobrimento da ilha da Madeira, realizado por João Gonçalves na primeira metade do século quinze. Conta D. Francisco Manuel que os portugueses estavam tão preparados para se defron-

tarem com duendes e fantasmas que, tendo vista de terra, divisaram logo, por entre a bruma,

gigantes armados, de temerosíssima grandeza. Entendeo-se depois [conclui o poeta], que as brenhas de que é guarnecida a terra pellas prayas, fazia sembrante destas imagens...\*

Vê-se, portanto, que antes da viagem do preclaro Gama já tinha ocorrido, na realidade, o episódio da confusão de promontórios com gigantes. Confusão que, transformada em imagem poética, no episódio do Adamastor, haveria de surgir como um dos sons mais altos da tuba clangorosa de Luís de Camões. Tomar os penhascos por gigantes, eis o primeiro impulso dos marujos que continuariam, no Brasil, mais tarde, a tomar a nuvem por Juno.

E não era só por ilusão que isto acontecia, mas também por vaidade.

Já muito antes o prefaciador de Hans Staden, o honrado alemão que tantos anos viveu entre os nossos índios, dizia no seu prefácio da *Viagem ao Brasil*:

Viajantes houve que, com mentiras e narrativas de coisas falsas, fizeram com que homens honestos e verídicos, de volta de terras estranhas, não sejam acreditados, e então se diz geralmente: quem quiser mentir que minta de longe e de terras longínquas.\*\*

A mentira, pois, como reconhece o prefaciador Eychman, era, naquela época, uma coisa inevitável, nas narrativas das viagens feitas aos países como o Brasil.

Cada viajante que chegava era um almocreve de petas, um pantomineiro deslavado, e guardava nos seus surrões, ao lado dos espaços destinados aos produtos da terra, que ia negociar, lugar bastante para as invencionices, as patranhas e caraminholas, que procuraria também impingir à clientela ávida de novidades, por intermédio dos livros de narrativas ou de pretendida ciência. Até a linguagem familiar dos europeus mostra o ponto a que chegou a abusão dos monstros americanos, graças às narrativas fantasiosas dos seus viajantes. Já no século dezessete, querendo dar idéia de um bicho de forma muito esquisita, La Fontaine declara que a figura dele era:

*Comme d'un animal venu de l'Amérique.\*\*\**

\* Francisco Manuel — *Epanophoras*. Lisboa, 1676. Pág. 324.

\*\* Hans Staden — *Viagens ao Brasil*. Tr. port. Ed. da Academia Brasileira. Rio, 1930. Págs. 18-19.

\*\*\* La Fontaine — *Fábulas*, Livro 6, fáb. 5.

Não era, porém, somente no sentido pejorativo e desprimoroso que corriam na Europa histórias sobre os nossos naturais.

Havia outra forma de se descrever o homem brasileiro. Aos cronistas desta última tendência o índio aparecia, não mais como um monstro, mas, ao contrário, como um homem bem constituído física e moralmente, que desfrutava uma existência idílica e descuidosa, sem deveres nem obrigações, no meio de uma natureza acolhedora, próspera e feliz.

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 uma determinada região do globo, aos famosos e felizes homens que viviam numa espécie de idade de ouro, conformes à lei da natureza, e cuja existência era entrevista e admirada desde os tempos mais remotos.

Efetivamente, o conceito da bondade natural do homem não data, apenas, do humanismo filosófico do Renascimento, e, muito menos, portanto, do individualismo enciclopédico do século dezoito. Trata-se de uma teoria muito mais antiga, e pode-se mesmo dizer que as suas origens se confundem com as origens do próprio pensamento filosófico sistematizado.

Desde os tempos primeiros do raciocínio especulativo, o homem procurou ter uma idéia interpretativa de si mesmo. Esta introspecção levava-o a considerar o seu semelhante ora como um ente naturalmente virtuoso e bom, ora como um ser pérfido e mau por natureza. A primeira hipótese culminava, no plano do pensamento político, nas tendências liberais e democráticas, as quais consideravam que nenhum mal adviria ao homem se ele seguisse livremente as suas inclinações individuais. A segunda hipótese, do homem naturalmente mau, tendia para a formação dos ideais políticos ditatoriais, no qual o Estado, representado por classes ou indivíduos, exerce severa vigilância e estreita repressão sobre os impulsos anti-sociais da personalidade humana. Afinal de contas, se refletirmos um pouco, veremos que essas duas concepções filosóficas milenares são as que ainda hoje persistem, alicerçando as atuais teorias contraditórias do Estado.

Entretanto o nosso campo de investigação se deve limitar somente à consideração breve da teoria da bondade natural.

Já cinco séculos antes de Cristo ela aparecia na moral de Confúcio, e, em seguida, encontramos-na, sempre enfrentando a sua adversária, nas obras dos estóicos e dos epicuristas gregos, cada escola, naturalmente, adaptando-a às peculiaridades do seu pensamento.

No tempo de Roma, Sêneca dá mais nitidez à teoria, estabelecendo um estado natural, anterior à era de organização política, no qual o

homem era inocente e feliz. Como se vê, uma verdadeira introdução ao pensamento dos teóricos futuros, do Contrato Social.

Na era cristã, Pelágio e São Jerônimo, entre outros, trilharam a mesma senda.\*

Assim, no campo da indagação especulativa, era velhíssima a idéia da bondade natural do homem. Mas a especulação filosófica não é acessível às massas. Estas seriam, contudo, atingidas, na Idade Média e no Renascimento, pela convicção de que o homem é naturalmente bom, através das leituras das narrativas de viagens, fantásticas ou verídicas.

Esses viajantes, autores responsáveis da lenda do bom selvagem, são aqueles a que nos referimos, como contrários aos outros, que divulgavam os carapetões sobre selvagens cruéis e monstruosos. Nem se pode, mesmo, com exatidão, antepor os primeiros aos segundos, porquanto, principalmente nos primeiros anos seguintes ao descobrimento da América, é freqüente encontrarmos, num mesmo livro, alusões aos maus e aos bons selvagens. Digamos, assim, que havia duas tendências contraditórias, mas que corriam paralelamente, sendo que, não raro, se encontravam.

A visão do bom selvagem foi, no entanto, adquirindo uma importância muito maior do que a outra para, afinal, se impor, quase que completamente, ao interesse e à curiosidade das massas européias.

Não foi, propriamente, uma reação, porque, como vimos, as duas concepções sobre a natureza do homem coexistiam desde a antiguidade. A concepção do homem mau, quando desceu dos princípios filosóficos ao nível mais baixo da imaginação popular, se corrompeu, tornando-se excessivamente caricatural, e, portanto, muito fácil de ser desmentida. Não era tarefa agradável nem amena demonstrar-se a existência palpável dos temerosos gigantes, homens acéfalos e outras semelhantes avantesmas.

Enquanto isto o homem natural existia à vista de toda a gente, nas terras recém-descobertas. Não tinha este homem, pelo menos aparentemente, ambições nem necessidades, como o civilizado. Restava, apenas, concluir que ele fosse virtuoso e feliz. E isso era tarefa fácil, para quem já vinha disposto a realizá-la.

A questão, para os viajantes, não era tanto de descrever com exatidão os hábitos e costumes dos selvagens, como, principalmente, de observar o quanto esses hábitos e costumes eram diferentes dos europeus e o quanto eles eram mais sábios e mais aventureiros. E essas conclusões, que eram livremente oferecidas a qualquer um, foram abundantemente usadas e repetidas.

\* Ver Raymond Gettel — *Historia de las ideas politicas*. Tr. esp. Ed. Salon. Barcelona, 1930, vol. I.

Não é possível reproduzir aqui todos os textos que comprovem esta afirmativa, tão numerosos são eles. Citaremos, apenas, ao acaso, alguns, mais característicos.

Muito antes da descoberta da América, o belga Mandeville, a que já nos referimos, assegura que os selvagens eram *bons gentz, loialx, pleins de toutes vertues, denués de tout vice e toutz péchez*, opinião que concorda com a de Marco Polo. Bruneto Latino, que foi mestre do poeta da Divina Comédia, informava que os habitantes da África eram castos e inocentes, andavam nus, ignoravam o ouro e os seus funestos enganões.

Temos, pelo que dizem esses autores, uma representação do que seria o mito do bom selvagem, durante a Idade Média, contrário ao mito do homem-monstro. E poderemos considerar os dois mitos como a representação, por assim dizer popular, vinda através das narrativas de viagens reais ou imaginosas, das duas teorias antagônicas da bondade natural e da maldade natural do homem.

A teoria do bom selvagem, dentro do campo das idéias políticas, vinha dar um curso definido, ou melhor, vinha dar um sentido teórico mais consciente aos confusos sentimentos do individualismo revolucionário, que presidem e norteiam toda a elaboração do Renascimento.

E foi essa razão, evidentemente, que predominou no processo da sua grande aceitação, com sacrifício da teoria do mau selvagem. O Renascimento foi, antes de tudo, uma revolução ou, pelo menos, o período inicial de um grande ciclo revolucionário da civilização ocidental, que teve o seu coroamento e o seu desfecho na grande convulsão do século dezoito.

Foi a luta secular pela afirmação do homem, pela emancipação do indivíduo da tutela temporal do Estado e espiritual da Igreja.

A Idade Média, para usarmos da expressão de um notável jurista francês, tinha sido a "idade de ouro das comunidades". A filosofia, a moral, a economia, o direito se organizavam seguindo tendências coletivistas. O Renascimento seria a reação contra esta concepção gregária da vida, com a afirmação audaciosa do homem, em face do universo. Aliás, esses dois conceitos fundamentais da função social do homem — individualismo e coletivismo — se substituem, também ciclicamente, na sucessão dos tempos. O individualismo da Renascença foi uma volta às bases filosóficas e políticas da antiguidade greco-romana. O coletivismo avassalador dos nossos tempos atuais é, conforme a conhecida interpretação de um notável pensador católico, "uma nova Idade Média".

Mas o fato é que a aurora dos descobrimentos geográficos veio dar grande impulso ao humanismo individualista, que renascia.

A volta ao sistema jurídico dos romanos, iniciada na Faculdade de Bolonha pela famosa condessa Matilde de Toscana, amiga de

Gregório VII, que instituiu o estudo do *Corpus Juris*,\* marca o princípio da transformação do direito, com o abandono progressivo dos códigos medievais, inspirados todos nos usos e costumes coletivistas dos invasores bárbaros.

Na religião a Reforma era a indisciplina da razão individual, a sua rebeldia diante do mistério, a afirmação espetaculosa da sua personalidade, ávida de todos os direitos, principalmente o da livre crítica.

Na arte vemos, com os grandes primitivos italianos, os passos iniciais daquela marcha gloriosa que, revolucionando o trabalho coletivo e humilde da Meia Idade, ia culminar, em breve, com a apresentação orgulhosa de alguns homens de gênio, flores supremas do Humanismo: Leonardo, Rabelais, Tomás Morus, Erasmo.

Finalmente, no pensamento político, assistimos a uma transformação que não é menos radical. A Idade Média foi muito pouco política, no sentido que hoje damos a esta palavra. E isto porque o problema do Estado não se colocava com clareza naqueles tempos em que o grande esforço se concentrava na demarcação das fronteiras sempre vagas e confusas, que deveriam separar o poder espiritual do temporal. Até os primeiros albores do Renascimento a teoria política assentada, com referência à constituição do Estado, era a da sujeição do governo secular ao poder eclesiástico. Este era a fonte legítima, porque divina, de toda a autoridade terrena, e, como caracterização expressiva desse pensamento, temos a cena célebre em que o papa entrega a espada, símbolo do poder temporal, ao imperador. Essas concepções coletivistas se refletiam na ausência dos governos e, por consequência, dos Estados nacionais, e na concentração do poder temporal em uma só organização internacional, o Império, subordinado, por sua vez, ao poder espiritual de um organismo universal: o Papado.

O individualismo político, cuja afirmação brutal aparece com clareza na obra de Maquiavel, veio pôr cobro aos ideais coletivistas de um império continental constituído debaixo da tutela da Igreja. O Estado passa a ser uma organização humana, cujo poder temporal tende a se afastar dia a dia do espiritual. E o papa, que outrora entregava a espada ao imperador, agora, numa demonstração pública do novo espírito humanista, se curva, para apanhar o pincel que caíra das mãos feiticeiras de Ticiano.

Foi em pleno apogeu desse individualismo materialista que a figura do índio americano, considerado como o homem natural, veio exercer a sua decisiva influência no progresso das idéias revolucionárias.

\* Barthélemy — *Droit Administratif*, Livro I, cap. I.

Estas idéias se orientavam principalmente contra o constrangimento social, imposto pela autoridade política do soberano, e contra o constrangimento psicológico imposto pela autoridade moral da Igreja. O rei, que era o Estado, forçava o pagamento dos impostos, exigia a prestação do serviço militar, limitava, pela lei e pela força, a liberdade civil. O padre, que era a Igreja, impunha restrições a todos os apetites sensuais, pregava a necessidade cristã do sacrifício, da caridade e da renúncia.

Não é, portanto, de se admirar, que a imaginação dos homens daquele tempo, sujeitos a essas contingências e a essas restrições eternas, se escaldasse ao pensar que havia outros homens libertos de semelhantes freios. Não tardou, assim, que uma falsa concepção do estado natural se apoderasse da Europa.

Não é possível, também neste ponto, uma recapitulação minuciosa de todos os textos que contêm tais fantasias e tais venenos, tão numerosos são eles.

Vamos nos cingir, por conseguinte, como fizemos ao abordarmos o problema do bom selvagem antes do descobrimento da América, a relembrar algumas referências que caracterizem o estado de espírito reinante na época posterior ao conhecimento do Novo Mundo.

E isto mesmo sempre nos conservando, tanto quanto possível, fiéis aos autores que tratam direta ou indiretamente do Brasil, e cujas narrativas possam ter exercido influência naquele tempo, a fim de ficarmos dentro do terreno da nossa tese.

## 2

### OS DEPOIMENTOS DOS VIAJANTES

#### SÉCULO DEZESSEIS

A primeira descrição panegírica do nosso índio foi, sem dúvida, a contida na carta de Caminha. Não somente a terra lhe pareceu formosa e rica. As gentes que a habitavam eram dóceis, inocentes, prestativas. As mulheres pareceram ao português, que vinha com semanas de mar, mais belas que as suas patrícias, e a exposição franca de certos encantos, sempre velados na Europa, não deixa de lhe suscitar observações extasiadas. A comparação que faz dos índios com os europeus se resume na idéia de que o ser que vive à lei da natureza é sempre mais perfeito do que o deformado pela civilização. É, pois, a velha teoria da bondade natural que se expressa sob esta forma.

São (os índios) como as aves e alimárias monteses, que têm melhores penas e cabelos que as mansas.

Outro documento, contemporâneo da epístola de Pero Vaz, é a célebre *Carta do Piloto Anônimo*, que tanta discussão erudita tem provocado. Descreve elegiacamente o nosso selvagem e a nossa terra.

Os homens e as mulheres, formosos de corpo, andavam nus, com toda a inocência. Pescavam, caçavam, dormiam suspensos em redes, cercavam-se de aves lindas e multicores. No meio do clima doce, viviam em pleno estado natural.

A importância desta narrativa idílica é maior do que a de Caminha, por causa da sua grande e imediata divulgação na Europa. Desde 1507 a vida natural do nosso índio era exposta, por intermédio da *Carta do Piloto Anônimo*, à curiosidade pública, na coleção de viagens de Montalboddo. Traduzida para o latim, correu o continente nas narrativas coligadas por Cadamosto e Gryneo, editadas em 1532.\* Afinal, em 1550 era incluída nas *Navegações e Viagens* de Ramúcio, talvez a mais conhecida coleção do gênero que se tenha editado no século dezesseis.

Se concordavam os dois redatores das missivas em louvar a existência do índio, não lhes ficava atrás o destinatário de uma delas, que era o próprio Rei de Portugal. Pouco depois da chegada de Cabral a Lisboa, regressando da Índia, escrevia D. Manuel uma longa carta aos soberanos espanhóis, dando conta do que tinha ocorrido na viagem do seu almirante. Quase nada se demora sobre o Brasil, detendo-se em relatar por miúdo as lutas e os negócios da Ásia. Mas, ao se referir ao nosso país, inclui a anotação indefectível sobre a vida descuidosa dos selvagens, que tão fundamente andava impressionando os europeus.

O dito meu capitão [diz D. Manuel] chegou a uma terra que novamente descobriu e a que pôs o nome de Santa Cruz, em que achou as gentes, mas como na primeira inocência, mansas e pacíficas.\*\*

Vê-se, aí, claramente, a velha convicção da existência de um estado social primitivo, ingênuo e feliz, banhado nas delícias da bondade natural.

Logo depois do regresso de Cabral começaram a se espalhar na Europa as primeiras narrativas escritas sobre a vida venturosa do índio brasileiro. O diplomata veneziano Giovanni Cretico, seguindo a missão de informar miudamente o seu país das descobertas que tanto punham em risco a hegemonia comercial das cidades italianas, dá notícia do Brasil em 1501, então chamado "Terra dos Papagaios",

\* Cadamosto e Gryneo — *Novus Orbis Regionum ac Insularum*, 1532. — *Rerum Memorabilium Calechut*. Petrus Alvares secundo et altero tractatu scripsit (pág. 115). Sobre esta importante edição, ver infra págs. 94 e seg.

\*\* *História da Colonização Portuguesa no Brasil*, vol. II, pág. 165.

e das gentes felizes que o habitavam, "nuas e formosas". Esta carta foi também publicada no ano de 1507, na coleção dos *Paesi novamente ritrovati*, de Montalboddo.\*

Mas, dentre todos os depoimentos contemporâneos, uma das célebres cartas de Américo Vespúcio é o mais importante para nós. Queremos nos referir à carta dirigida a Pedro Lourenço de Médici, que ficou conhecida pelo nome de *Mundus Novus*, e que foi escrita em fins de 1502 ou princípios de 1503. As outras epístolas, falsa ou verdadeiramente atribuídas a Vespúcio e que têm sido objeto de tão acesa disputa entre os historiadores, não nos interessam. Com efeito, ou só foram publicadas nos séculos dezoito e dezenove, como as cartas geralmente tidas por apócrifas, e, nessa situação, não puderam exercer influência na época de que estamos nos ocupando, ou, então, pouco se referem aos selvagens, fazendo-o, quando isto ocorre, de forma hostil, por causa do mau acolhimento encontrado entre eles pelos navegantes. Aquela falta de referências ou estas referências hostis aos selvagens são o que encontramos nas narrativas de viagens, que Vespúcio reuniu na sua *Letera* a Sonderini. Em compensação, a famosa carta *Mundus Novus* destinada à narrativa da expedição de 1501 parece ter sido feita especialmente para despertar o interesse e a curiosidade dos europeus, a propósito de tudo o que dissesse respeito ao índio brasileiro.

Esta carta teve um sucesso colossal e alcançou enorme popularidade, não havendo outra narrativa de viagem, no tempo, que se lhe possa comparar em matéria de difusão. Publicada pela primeira vez entre 1503 e 1504, teve, logo a seguir, dezenas de edições em italiano, francês, alemão, flamengo e latim, sendo logo incluída desde 1507, na coleção dos *Paesi novamente ritrovati* de Montalboddo. Esta coleção, que aqui foi nomeada mais de uma vez, é curiosa sobretudo porque já atribui ao novo mundo o nome de América, seguindo a sugestão que, naquele mesmo ano, tinha sido feita pelo alemão Wadseemuller na sua obra *Cosmographiae Introductio*, a qual publicava, igualmente, o relato das viagens do piloto florentino.

Voltemos, porém, à carta *Mundus Novus* e detenhamo-nos um pouco sobre este curiosíssimo documento. A maior parte dele é destinada à descrição romanceada dos nossos selvagens, sendo que os trechos de observação geográfica são reconhecidos como deficientes e confusos, pelos numerosos críticos que deles se têm ocupado.

Vamos sistematizar as observações do piloto florentino a propósito da vida e dos costumes dos brasileiros.

\* Op. e loc. cit., pág. 109.

Ele assegura, antes do mais, enfaticamente, que nunca nenhum homem poderia ter visto as coisas que ia contar.

Sustenta que o país era belo, de doce clima, e muito populoso.

Sobre a índole dos seus habitantes diz que era cheia de cordura e de inocência. Viviam num regime de absoluto comunismo, pois que ignoravam a propriedade, a moeda, o comércio e assim se davam muito bem. Inteiramente livres, não tinham reis, nem chefes, sendo cada um rei de si próprio. Esta liberdade social era completada por absoluta liberdade moral, pois não tinham nenhuma espécie de religião e desconheciam os templos e os ídolos. Os homens e as mulheres eram de grande perfeição física. Sobretudo as últimas, e na sua descrição se demora o viajante com particular agrado. Eram elas bem feitas, sólidas, carnudas. Os seios duros, não se encontrando infelizes que os exibissem flácidos e pendentes. A pele dos ventres unida e lisa, mesmo nas multíparas, que apresentavam corpos virginais. E esta semelhança entre umas e outras — acentua extaticamente o nosso escritor — se observava inclusive nas partes “que não podem honestamente ser nomeadas”.

Ora, estas belas mulheres, tão belas que, como diria, depois, Pero Lopes de Souza, “nam ham nenhûa inveja ás da rua nova de Lixbôa”,\* se entregavam perdidamente a todos os excessos amorosos. Sua luxúria, diz Vespúcio, excede à imaginação humana. O homem possui quantas desejar, e elas inventam artifícios que tornem o ato do amor mais excitante. Artifícios (aliás observados por outros viajantes) que são minuciosamente descritos.

Em suma, conclui o enlevado piloto, aqueles povos têm

*una scelerata libertà de vivere, la quale più tosto se conviene agli Epicuri, che alle Stoici.\*\**

E, para suprema ventura, esta vida invejável se prolongava indefinidamente, pois que os nossos índios, que nunca adoeciam, viviam na média 150 anos...

Não é necessário insistirmos no devorante interesse que essa narrativa, em muita coisa verdadeira, mas em outros pontos falsa, iria despertar no Velho Continente. Descrevia a imagem do homem natural, vivendo no paraíso terrestre. Numa espécie de paraíso, está claro, muito pouco espiritual, mas que, por isto mesmo, correspondia às tendências sensuais e materialistas que atormentam e governam os homens de todas as épocas. Por todos esses motivos poderemos avançar, sem temeridade, que as cartas de Vespúcio formam a pedra

\* *Diário*, vol. I, pág. 154.

\*\* *Vita e Lettere di Amerigo Vespucci*. Ed. Bandini Florença, 1745. Cf. trad. de Varnhagen in *Revista do Instituto Histórico Brasileiro*, vol. 41.

angular da construção teórica elaborada sobre o estado natural do homem, que o humanismo filosófico do século dezesseis inicia, e que foi terminada com o individualismo revolucionário do século dezoito.

Mas ao mesmo tempo que as verdades e fantasias do piloto florentino ativam a imaginação sensual e a cobiça dos contemporâneos, o ambiente por elas criado frutificava em novos pontos de vista morais e filosóficos sobre a natureza do homem, com imediata influência no plano da vida política e social. A este gênero de conseqüências pertence, incontestavelmente, a célebre bula *Veritas ipsa*, de Paulo III, papa da ilustre família Farnese. É neste notável documento (datado de 9 de junho de 1537, segundo Rodolfo Garcia, ou 1536, segundo Ferdinand Denis) que o chefe da Igreja Romana, apoiado nas idéias que circulavam na Europa sobre a bondade natural dos nossos índios, declara que eles são verdadeiros homens e não simples bestas de carga, e, portanto, capazes de acudir ao chamado de Cristo. Partindo dessas premissas, o papa proíbe corajosamente a escravidão dos selvagens e condena as rapinas exercidas contra as suas propriedades.

A *Nova Gazeta do Brasil*, curioso opúsculo publicado, pela primeira vez, na Alemanha, por volta de 1515, e com imensas reedições posteriores, inclusive em português, já recolhe o que se diz no meio europeu sobre o índio do Brasil. E o que se diz é que ele é de muito boa condição, não tem nenhum vício, e vive sem lei nem rei.

Ramúcio inclui na sua obra a descrição, já anteriormente editada, de outro viajante, que passara pelo Rio de Janeiro nos primeiros anos de existência da Colônia: Antonio Pigafetta. Companheiro de Fernão de Magalhães, partiu em 1519, com o ilustre navegador português, que procurava realizar, pela primeira vez, a volta do mundo sob a bandeira de Castela. Foi, como se sabe, o cronista da grande aventura tanto antes como depois da morte de Magalhães, ocorrida no Pacífico. Embora o seu livro não dedique muitas páginas ao Brasil, onde passou a frota menos de um mês, as observações de Pigafetta são bem típicas do estado de espírito reinante na Europa sobre a vida do nosso selvagem. Em pleno verão carioca (Pigafetta chegou ao Rio em dezembro), os selvagens nus pareceram-lhe belos e felizes. Como única lei o instinto natural. Liberdade sexual absoluta para as mulheres solteiras, vida farta e fácil (o italiano nos conta como logrou os índios, levando-lhes abundantes provisões a troco de coisas sem valor), despreocupação e extraordinária longevidade. Refere como as cunhãs subiam, nuas, ao bojo dos navios, à procura dos homens brancos, aos quais se entregavam avidamente, com naturalidade e inocência. Chega a contar que uma dessas visitantes amáveis apanhou, na sua vista, um prego de ferro, das dimensões de um dedo, e introduziu-o tranqüilamente nas partes sexuais. Pigafetta, completando esta anedota (provavelmente inventada), confessa não ter en-

tendido o propósito da moça brasileira: se desejava furtar o prego ou enfeitar o corpo de maneira inédita e insólita...\*

A influência do livro de Pigafetta foi muito grande, bastando, para comprová-la, lembrarmos o fato de que Shakespeare, no princípio do século seguinte, tirava dele elementos para os seus dramas.

A coleção de Ramúsio insere, também, no seu texto, o *Discurso de um grande capitão francês da cidade de Dieppe*, publicado sem indicação de autor, o que o próprio Ramúsio lamenta, alegando ser pena não se conhecer o nome de quem escreveu esse discurso, "que é realmente muito belo e digno de ser lido por toda a gente". Séculos depois do aparecimento da coleção de Ramúsio descobriu-se que o capitão francês anônimo não era senão Jean Parmentier, que navegava por conta do segundo Anjo, tendo visitado o Brasil antes de 1526. Como as outras narrativas constantes da coleção, esta também exalta a figura do índio brasileiro. Ele aparece como perfeitamente livre, não reconhecendo leis nem poderes reais, e ignorando a existência do dinheiro. As mulheres andavam nuas, sendo que os pais cediam facilmente as filhas virgens ao estrangeiro. As casadas, porém, eram fiéis aos maridos. Em suma, este povo poderia ser comparado a "poldro, que nunca tivesse sofrido o freio".\*\*

Em 1559, saiu, pela primeira vez, depois de sucessivas vicissitudes que retardaram a impressão do manuscrito, o livro de João Afonso de Saintonge, chamado, pelos lusos, o "Francês", e que navegou muitas vezes para o Brasil servindo aos reis de Portugal, notadamente comandando navios de Duarte Vaz. As *Viagens Aventurosas* de João Afonso, o Francês, apesar das suas numerosas inexatidões logo constatadas pelos contemporâneos, tiveram vasta repercussão. Depois da edição original, de Poitiers, são conhecidas outras, de Poitiers mesmo, de Rouen, Paris e La Rochelle. João Afonso se detém, principalmente, em acentuar a boa índole dos índios e a liberdade sexual em que viviam. Fala também da sua doçura e afabilidade para com os cristãos.\*\*\*

Em 1557 apareceu em Marburgo a primeira edição do livro, depois célebre, de Hans Staden sobre o Brasil. Alcançou a obra cerca de vinte edições entre os séculos dezesseis e dezessete, e foi traduzida em numerosas línguas. Para o português a melhor tradução é a de Alberto Löfgren, revista e anotada por Teodoro Sampaio.

De permeio com a descrição das lutas em que tomou parte e das atribulações do seu cativo, fazia Staden, aos seus leitores, uma

\* Pigafetta — *Voyage autour du Monde*. Tr. fr. de Amoretti. Paris, Ano IX, págs. 14 e segs.

\*\* Apud Paul Gaffarel — *Histoire du Brésil Français au XVI siècle*. Paris, 1878, págs. 56, 62 e segs.

\*\*\* Gaffarel — op. cit., pág. 119.

descrição minuciosa dos hábitos e costumes dos índios. E esta foi a razão essencial do sucesso do livro, porque o restante não tinha importância. O interesse de todos os círculos europeus pelo nosso selvagem fica bem demonstrado com a curiosidade do príncipe Philipsen, Conde de Nassau e de Hessen, que tinha o hábito de interrogar a Hans Staden, especialmente convidado no meio dos seus cortesãos, sobre as peripécias da viagem que empreendera ao Brasil.

Em 1567, surge em Francfort uma tradução alemã das *Viagens* de Cadamosto, na qual se incluía a viagem de Ulrich Schmidel ao Brasil. Esta narrativa foi, em seguida, inserta em outras coleções do tempo, em língua alemã e latina, e sempre lida com vivo interesse. O bom Schmidel, a quem já nos referimos quando falamos das amazonas, não encontrou as mulheres guerreiras, mas, nem por isto deixou de se enternecer à vista das índias nuas. Constata que elas pintavam os corpos de várias cores, desde os seios até as coxas, e essas pinturas eram executadas com tal arte, que não se encontraria na Alemanha um pintor capaz de as reproduzir. As índias eram belas à sua maneira, ajunta o consciencioso alemão, e não deixavam de possuir certos encantos, principalmente quando degustados no escuro.

Sobre a vida destes povos, diz Schmidel que era um folgar constante: comer, beber e dançar.

Em uma palavra [conclui], levam uma vida tão selvagem e tão epicurista que é difícil exprimi-la ou descrevê-la.\*

Vamos completar a relação sumária dos viajantes do século dezesseis com os dois companheiros de Villegaignon, João de Léry e André Thevet. Sendo o primeiro protestante e o segundo católico, não podiam deixar de se desentender. Por isto se insultam, reciprocamente, nas suas obras. Mas os seus depoimentos concordam no louvor quase sem reservas ao nosso selvagem.

O livro de Thevet, *Singularitez de la France Antarctique*, aparecido em 1558, despertou enorme curiosidade. Era uma bela edição cheia de gravuras que reproduziam a vida do índio ao natural. Compreende-se esse interesse público, porque se tratava da primeira descrição impressa da nova conquista francesa, que era o Brasil Meridional. Mal apareceu foi logo o livro esgotado e reimpresso, não se seguindo de muito tempo as suas reedições no estrangeiro.

A *Viagem ao Brasil*, de Jean de Léry, só surgiu à luz vinte anos depois do livro de Thevet, embora os autores das duas obras tenham estado quase que ao mesmo tempo no nosso país. Apesar do atraso com que foi editada, logrou também grande sucesso a narrativa do

\* Schmidel — op. cit., pág. 240.

calvinista. Nos séculos dezesseis e dezessete são várias as edições em que surge em França e na Suíça, ora em francês, ora em latim.

André Thevet refere-se aos nossos índios como gentes alegres, bem conformadas, com várias habilitações. Insiste sobre a nudez e a luxúria das mulheres, Evas dissolutas que se serviam de todos os processos para fazerem provar aos tíbios Adões o fruto envenenado. Detém-se, além disso, em várias considerações sobre a poligamia, hábito corrente no Brasil.

As suas informações, por vezes prolixas, são também contraditórias. No seu outro livro, a monumental *Cosmographie Universelle*, publicado mais tarde (1575), Thevet reedita, com mais algumas inovações, as suas observações a propósito do nosso índio da região da Guanabara anteriormente publicadas. Louva-lhes a fidelidade, a bravura, a honestidade, a inocência. Demora-se de novo prazerosamente em considerações sobre a nudez edênica em que andavam, e desce a minúcias sobre a toaleta íntima das mulheres, realizada com o auxílio dos homens, que, por demasiado realistas, nos será permitido não reproduzir aqui. Referindo-se às tribos do Norte (a que chama de canibais, como era de hábito), refere-se à crueldade das mesmas mas não deixa de acentuar o comunismo natural em que viviam, desconhecendo por completo a significação da propriedade privada.\*

Jean de Léry é um escritor muito mais interessante que Thevet. Algumas das suas páginas podem ser comparadas às de Montaigne, que, aliás, se serviu abundantemente da obra do pastor calvinista, conforme veremos adiante. Não foi, portanto, sem razão, que Saint-Hilaire o chamou *le Montaigne des vieux voyageurs*. O livro de Léry deve ter sido composto, segundo um dos seus críticos, por volta de 1563, depois do massacre de Vassy, início das terríveis lutas religiosas que iriam ensangüentar a França por tantos anos. A ferocidade dos católicos contra os protestantes deve, assim, ter tido influência sobre o julgamento pessimista de Léry a propósito dos sentimentos dos seus contemporâneos europeus. E, portanto, deve ter exaltado as suas boas impressões sobre a bondade natural dos índios brasileiros. São freqüentíssimas, na sua obra, as alusões à barbaria dos supostos civilizados, muito superior à pretendida selvageria dos americanos.

A descrição daquela civilização primitiva e ingênua, considerada mais tolerante e mais humana do que a cultura da orgulhosa Europa, não pode ter deixado de influenciar fundamente a opinião pública contemporânea. Assim, a apologia do bom selvagem, feita por João de Léry, é de importância capital, dentro do tema que nos traçamos.

\* *Cosmographie Universelle*. Paris, 1575, Livros XXI e XXII.

Sobretudo porque vai exercer uma grande impressão nos ensaios de Montaigne, escritos pouco depois, e também, quase dois séculos mais tarde, na obra incendiária de Jean-Jacques Rousseau.

## SÉCULO DEZESSETE

No princípio do século aparecia o livro de viagens de François Pyrard de Laval, o qual, segundo Brunet, foi possivelmente escrito por Pierre Bergeron. Este detalhe bibliográfico não tem, para nós, importância, e assim consideramos a obra como de autoria daquele sob cujo nome foi primeiramente editada. Essa narrativa, bastante divulgada no seu tempo, tem, pelo menos, três edições até o fim do século. Laval esteve pouco tempo no Brasil e as suas impressões dos índios parecem bastante influenciadas pelos autores do século dezesseis.

Em todo caso, quer relate observações próprias, quer repita aquilo que tinha lido, Pyrard de Laval é um autêntico continuador da série de panegiristas do bom selvagem. Nota que os índios andavam sempre nus, homens e mulheres, que eram bem conformados de corpo. Viviam 150 anos e pouco adoeciam, sendo que as raras vezes que isto acontecia se curavam logo, ingerindo o suco de certas ervas da terra. Praticavam um regime econômico do mais absoluto comunismo, pois ignoravam a propriedade privada, inclusive a da terra. Não exerciam comércio e desconheciam qualquer moeda. Em matéria de crença, eram inteiramente livres, porque não possuíam templos nem religiões, não adoravam deuses nem ídolos. Desfrutavam, igualmente, a mais ampla liberdade sexual. As mulheres eram excessivamente luxuriosas, entregando-se a todas as devassidões e o faziam, freqüentemente, em público, coisa de que também não se pejavam os homens.

No final do seu capítulo sobre o Brasil, dá o livro de Laval a medida da curiosidade que despertavam, na Europa, as coisas de nosso país, quando afirma serem dispensáveis maiores detalhes sobre uma terra que já era por demais descrita e conhecida em França.\*

Jean Mocquet, sucessor do bom André Thevet no posto de diretor do Museu Real das Tulherias, escreveu muito mais sobre o Brasil do que Laval. Aqui esteve durante o período de conquista do Maranhão, e as suas abundantes observações sobre os nossos índios são cheias de interesse e de ternura. O seu livro, por nós já citado, publicado em 1616, foi muito celebrado, e alcançou várias edições no século dezessete.

\* *Voyage de François Pyrard de Laval contenant sa navigation aux Indes Orientales, Maldives, Moluques et au Brésil*, Paris, 1615.

Louva demoradamente a coragem, a cortesia, a generosidade e a alegria do selvagem. Considera inocente a nudez das índias, embora observe que as moças, quando se aproximam dos brancos, apertam as coxas, com pudor, como se fossem cruzá-las, pela frente, o que, de certo modo, contradiz a sua observação sobre a ausência de malícia. Como sempre, não evita as comparações entre os bárbaros vermelhos e os civilizados brancos, nas quais estes últimos levam sempre a pior parte. A esse propósito conta Mocquet uma história dramática, em que procura estabelecer um paralelo entre a fidelidade amorosa de uma índia e a falta de sentimentos de um suposto civilizado. Foi o caso de um inglês por quem se apaixonou uma jovem filha da terra, e à qual o "bárbaro branco" (como os índios costumavam chamar aos ingleses) prometia sempre uma indissolúvel ligação. Juntos coabitaram e juntos viajaram longamente. Chegados a um porto onde se encontrava um navio inglês, nele embarcou o branco, tendo tido vergonha de levar consigo a sua companheira. Furiosa e abandonada, a pobre, que teria sido capaz de morrer mil vezes pelo ingrato, pegou o filhinho, que também era dele, despedaçou o corpezinho tenro, com uma sanha feroz, e atirou metade do cadáver ao mar, em direção do navio, enquanto apertava, soluçando, o resto sangrento que lhe ficara entre as mãos. Como os marinheiros perguntassem ao inglês o que significava aquela cena horrenda, este se limitou a dizer que a mulher era uma selvagem e que o caso não merecia nenhuma atenção.

Com esta história, provavelmente inventada, mas muito mais trágica do que a outra, no mesmo gênero, da morte de Moema, que Santa Rita Durão haveria de immortalizar mais de século e meio depois, fornece Jean Mocquet um poderoso argumento aos filósofos que virão louvar a bondade do índio e a barbaria do civilizado.\*

Logo depois de Mocquet estiveram no Brasil, com pequeno intervalo, os padres Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux.

O primeiro é o autor da deliciosa *Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan*, obra admirável de sinceridade, minúcia na descrição e graça no estilo, qualidades que colocam o seu autor, ao lado de Jean de Léry, no primeiro plano dos viajantes do Brasil colonial. Teve o livro duas edições em 1614, ano em que apareceu, o que bem mostra o favor com que foi recebido pelo público.

Os índios lhe pareceram fisicamente bem proporcionados, por causa da ausência das vestimentas apertadas que deformavam os corpos dos elegantes europeus. O mesmo argumento é usado, quando

\* Jean Mocquet — *Voyages en Afrique, Asie, Indes Orientales et Occidentales*. Paris, 1616.

se refere à boa constituição das crianças. Estas regras de higiene seriam, mais tarde, aplicadas por Rousseau, no seu *Tratado de Educação*.

Diz o padre Claude que os índios eram notavelmente longevos e sadios. Viviam normalmente de 100 a 140 anos, embora ele tenha tratado com alguns que carregavam, frescos e bem dispostos, 160 e até 180 janeiros. As mulheres, com 80 e 100 anos, ainda davam de mamar às crianças.

O nudismo das índias é visto pelo benemérito capuchinho com olhos tolerantes. Atribui ele este hábito ao fato de os selvagens não conhecerem o pecado e argumenta que só depois de comido o fruto do bem e do mal é que Adão e Eva descobriram o pudor. Explicação que parece cheirar bastante a heresia.

Diz ainda o padre Claude que os corpos nus das mulheres selvagens excitavam menos e perdiam menos as almas cristãs do que certos manejos lúbricos e indecentes das damas vestidas de Paris. Porque, nas índias, a nudez era ingênua e na França os trajés escondiam contornos que se revelavam nas atitudes pecaminosas. Vê-se, por este trecho, que o excelente eclesiástico não deixava de ter finura e, sobretudo, um certo conhecimento das perfídias envolventes da Eva civilizada.

Os homens tinham tantas mulheres quantas desejassem. E as várias esposas viviam em paz, servindo ao seu venturoso senhor. Exemplo de tolerância e sabedoria que já tinha sido louvado, a propósito dos índios, pelo ilustre Montaigne.

Informa ainda o padre Claude que os naturais do Brasil não comerciavam e tinham um profundo desprezo pelas moedas, surpreendendo-se todos, mesmo aqueles que visitaram a Europa, com a importância ansiosa que os brancos emprestavam àquelas rodela vis, de metal amarelo ou branco.

O padre Yves d'Evreux, autor desta extraordinária obra chamada *Voyage dans le Nord du Brésil*, não pode entrar na série de viajantes que estamos percorrendo. Com efeito, o que nos interessa aqui é menos o valor intrínseco dos livros do que a influência que eles exerceram sobre o público do tempo. Ora, o manuscrito de Yves d'Evreux foi destruído, em parte, pelos zelosos mentores da política de aproximação com a Espanha, decorrente do noivado de Luís XIII com uma princesa de sangue espanhol. Assim a primeira edição do livro foi praticamente consumida sem ter entrado em contato com o público. Só em 1864 o benemérito Ferdinand Denis lançou à publicidade o excelente trabalho do capuchinho, o qual era, até então, apenas conhecido através de um único exemplar, salvo das iras políticas, por um pequeno grupo de letrados, entre os quais D. Pedro II e o ilustre Varnhagen. Em todo caso, digamos, de um modo geral,

que o padre Yves d'Evreux não fica atrás do seu companheiro Claude d'Abbeville nos louvores que dispensa aos nossos índios.

Não cremos ser necessária a citação de outros textos. Seria alongar o trabalho sem proveito especial para o leitor. O objetivo visado pode ser considerado atingido com os viajantes cujos livros percorremos rapidamente. Tem-se por eles uma síntese das idéias existentes nos séculos dezesseis e dezessete a respeito do selvagem brasileiro, sendo que deixamos para mais tarde o exame dos escritores do século dezoito, como Lafitau e Raynal. Aquelas idéias, como vimos, marcavam uma grande evolução sobre as que predominavam na Europa antes da era dos descobrimentos. 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. Fora superada a etapa das abstratas considerações indagativas sobre a bondade natural do animal humano. As proposições hipotéticas, avançadas sobre este tema, antes e depois da era cristã, viam-se, agora, coroadas por uma sensacional demonstração, trazida através do conhecimento e da experiência. Os monstros, ou maus selvagens, se esbatiam nas brumas do improvável, se evaporavam, pouco a pouco, na incredulidade dos povos, graças ao progresso da observação geográfica e, também, graças à negativa continuada da existência deles, que traziam as revelações dos novos mundos, dentro dos quais a presença de tais figuras ou era francamente desmentida pelos observadores, ou, então, era vagamente alegada mas nunca constatada por autor que merecesse fé.

Enquanto isso, os bons selvagens eram descritos com mil cores fantásticas, pelos viajantes que regressavam das Índias Ocidentais. Através das suas obras cada vez mais se consolidava na Europa a convicção de que eram gentes que desfrutavam uma verdadeira Idade de Ouro, tão suspirosamente cobiçada pelos poetas e tão gravemente entrevista pelos filósofos.

Foi deste movimento evolutivo da opinião pública européia no sentido da formação da teoria da bondade natural que procuramos dar uma idéia, resumindo os autores mais responsáveis por ele, e limitando voluntariamente, tanto quanto possível, o campo da investigação ao selvagem do nosso país e à sua influência na Europa e em França em particular. Assim não fugimos à nossa tese, que procura situar a figura do índio brasileiro dentro do movimento ideológico da Revolução Francesa.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### VIAGENS DE ÍNDIOS BRASILEIROS À EUROPA

NESTE CAPÍTULO procuraremos demonstrar que, além de freqüentemente descritos pelos livros de viagens, os selvagens eram vistos na Europa de corpo presente, tocados, examinados, interrogados. Com efeito, desde que se estabeleceu o intercâmbio marítimo com a América, não cessou a expedição dos naturais desta para a Europa. Era hábito dos navegantes, na ocasião dos descobrimentos, enviarem ou trazerem como uma espécie de prova da empreitada, plantas, animais e homens da nova terra.

Este hábito não foi peculiar ao nosso continente, e já era praticado antes que ele fosse conhecido. Mas com a América se intensificou, incontestavelmente, e cremos que foi ainda mais freqüente com o índio brasileiro do que com qualquer outro silvícola. O nosso índio, e o da América Central, despertavam maior curiosidade na Europa do que os de outra procedência, por causa do fato de andarem nus na sua grande maioria. Os que provinham da América do Norte ou das planícies meridionais da América do Sul eram obrigados a se cobrirem de peles e tecidos, por causa do clima. Davam assim uma impressão de maior adiantamento, gozavam de rudimentos de civilização, que se chocavam com a idéia romântica da existência puramente natural, que era cara aos europeus. Quanto aos habitantes do Peru e do México, o grau elevado da sua cultura foi logo constatado pelos primeiros invasores. Não poderiam também, assim, dar ao mundo a lição de inocência que os intelectuais humanistas estavam reclamando. Mais adiante voltaremos a este assunto, explanando-o melhor.

Por enquanto o que convém é acentuar a freqüência das viagens dos selvagens do Brasil aos diferentes países do Velho Mundo, a curiosidade escandalosa que despertavam, e o sucesso, por vezes triunfal, com que eram recebidos.

Colombo foi quem iniciou este estranho turismo, levando consigo, na volta da sua primeira viagem, dez índios centro-americanos dos quais seis, apenas, chegaram vivos, e provocaram tanto interesse na Espanha, que chegaram a ter o rei e a rainha por padrinho e madrinha de batismo.

O exemplo do descobridor não deixou nunca mais de ser seguido pelos navegantes que se dirigiam ao Brasil, e a estes vamos cingir

a nossa observação, relacionando-os, para tanto, numa lista, que acreditamos não ser completa, e que aceitamos esteja mesmo, possivelmente, longe disto.

Foi, contudo, a mais documentada que conseguimos organizar, e nos custou não pequeno esforço de paciência e de pesquisa, pois não nos foi dado encontrar qualquer tentativa anterior no mesmo sentido, por parte dos historiadores do Brasil, nacionais ou estrangeiros.

Os nossos índios eram levados à Europa ou como simples curiosidade da terra, ou como produto de exportação, na condição de escravos. Desta última maneira milhares devem ter sido os exportados e é impossível levantar-lhes uma estatística exata, ou mesmo aproximada, pela absoluta carência de elementos.

Antes de se verem forçados, pelas condições da lavoura açucareira, a fazerem a importação de escravos africanos para o Brasil, praticaram os portugueses, relativamente em alta escala, o tráfico de escravos índios com a metrópole. Aliás, os espanhóis fizeram o mesmo, e o próprio Colombo, na carta que escreve a Rafael Sanchez, fazendo o relato da sua recente descoberta, propõe-se a levar grande número de índios escravizados para o serviço da Marinha.\*

Os lusos sempre tiveram tendência para a escravidão dos naturais das terras conquistadas. No Brasil, segundo depoimento de cronistas insuspeitos, não havia português ou portuguesa, por mais pobre que fosse, que não tivesse duas ou três "peças" de escravos, que se encarregavam de prover ao sustento do senhor ou senhora. A primeira coisa que faziam os reinóis, quando aqui chegavam, era se munirem desses instrumentos dóceis para a execução das suas ordens, quando se tratava de escravos homens, e para a satisfação dos seus desejos sexuais, quando eram índias mulheres. Dos homens se serviam como dos cavalos e outros animais e, quando morriam, mantinham a mesma identidade de tratamento, enterrando-os nos muladares.\*\* Aliás, este mau costume de que tanto se escandalizava o padre Blasquez não era privilégio dos portugueses no Brasil. Em Roma, também, os cadáveres da gente da plebe eram enterrados em comum, com os dos animais.\*\*\*

As índias, frescas e moças, eram objeto de cuidados especiais, e serviam em casa como mucamas, ou como raparigas para misteres mais íntimos. Tão ardentes eram os lusos na sua procura que, com o correr dos tempos, chegavam a comprá-las, por dinheiro, aos pró-

\* Navarrete — *Colección de los viajes y descubrimientos*. Madrid, 1858, pág. 341.

\*\* *Cartas avulsas dos jesuítas*. Rio, 1931, pág. 184. A carta que traz esta informação é do padre Antonio Blasquez.

\*\*\* Spengler — *Der Untergang des Abendlandes*. Munich, 1931, vol. I, pág. 45.

prios pais, apesar dos veementes protestos e proibições dos padres da Companhia.

Raça forte, orgulhosa, dominadora, caíam de rijo os portugueses sobre aquelas gentes dóceis e submissas, oferecidas passivamente aos seus apetites de mando e de prazer. As cartas dos jesuítas, colocadas ao alcance do público pela Academia Brasileira de Letras, são repositórios admiráveis de documentos contemporâneos e palpitantes, sobre o regime de vida dos índios escravizados. Remetemos o leitor desejoso de conhecimentos mais completos, a esse respeito, a tais publicações, a fim de não nos estendermos demais sobre este ponto.

Lisboa, em determinado momento, era um verdadeiro museu etnográfico. Representantes das mais variadas e das mais estranhas nações americanas, africanas e asiáticas se cruzavam nas suas ruas, nos seus pátios, jardins e palácios. Quase todo o serviço doméstico das casas ricas ou simplesmente abastadas era feito por esses escravos de além-mar, entre os quais se contavam numerosíssimos índios brasileiros. Estes últimos eram preferidos para os trabalhos de casa, ou, às vezes, engajados como marinheiros, nas naus dos donatários de capitâneas ou dos comerciantes ricos. Os negros africanos, desde antes da descoberta do Brasil, eram especialmente destinados ao rude trabalho dos campos, para o qual faltavam já braços, porque os homens válidos despovoavam as terras e vinham para as cidades, onde se empregavam no sorvedouro das aventuras militares e navais das Colônias. Provavelmente, a ocupação militar da Índia terá sido a grande causa do despovoamento do campo português e do afluxo de escravos no século dezesseis.

O fato é que, como dissemos, Lisboa, capital do reino, no princípio daquele século era uma Babel. A quantidade de homens de todos os países recém-conhecidos que lá se juntavam, numa terrível confusão de trajes, costumes, línguas e religiões, chegou a assombrar a Garcia de Resende, que se refere, impressionado, a tal situação. Escravos, comerciantes, marujos e aventureiros, de todas as origens e de todas as categorias, se acotovelavam naquele porto que era o novo centro de convergência do comércio colonial. Gentes bizarras e suspeitas, negros, índios da Ásia e da América, chins e japões, ao lado de heróis, soldados, navegantes, apóstolos e sábios, formigavam naquelas ruelas escuras e escusas, que se enovelavam nos arredores do Palácio Real, onde o soberano verificava os balanços, conferia os relatórios de preços, controlava escrupulosamente a colocação dos seus produtos nas praças estrangeiras. O rei português morava à vista dos armazéns da Casa da Índia e, das janelas, poderia assistir, em pleno êxtase mercantil, como qualquer vendeiro ventruado, à entrada das caixas, fardos e tonéis que vinham dos domínios distantes, em cujas terras cálidas os seus barões assinalados pelejavam pela glória do pendão das quinas.

Mas o que interessa especialmente a este estudo é a escravidão do selvagem. Ela foi, desde os primeiros tempos, conforme já ficou acentuado acima, largamente praticada pelos portugueses. Aliás, não se lhes deve nenhuma severidade por isso. A escravidão era uma consequência natural da economia agrícola, tal como então se entendia e praticava. E, portanto, não podia deixar de ser aceita pela moral corrente e pelo sistema jurídico do tempo. A própria *Utopia*, de Tomás Morus, livro que contém nas suas páginas um verdadeiro resumo de todas as reivindicações revolucionárias do pensamento da época, chegando até a abolição da propriedade privada, inclui a escravidão, pelo resgate dos prisioneiros, entre as instituições daquela república ideal.

A escravidão sempre existiu na antiguidade, e foi praticada pelos povos de maior adiantamento cultural. Os gregos baseavam-se no fato da desigualdade natural dos homens; os romanos, no poder irrecusável do conquistador sobre os povos vencidos; e, finalmente, a Igreja Medieval, no conceito adotado pelos povos navegadores, da Renascença, de que os cristãos podiam conquistar e dominar os desconhecidos da Verdade revelada salvando-os do pecado e da ignorância e incorporando-os ao rebanho do Senhor. A explicação romana do instituto da escravidão foi a que serviu de base à idéia do "resgate" dos escravos, ou melhor, da apropriação da liberdade do homem, em retribuição ao salvamento da sua vida.

Informa, a este respeito, Wilfredo Pareto, que durante séculos se acreditou que a palavra *servus*, escravo, era derivada do verbo *servare*, conservar, ou manter com vida. Tal é o conceito estabelecido nas Institutas de Justiniano. Entretanto, verificou-se posteriormente que tal etimologia era falsa, e que a palavra *servus* indicava, no latim antigo, a pessoa encarregada de guardar a casa.\* Mas o princípio do resgate, isto é, do direito que o vencedor tinha de poupar a vida do vencido, escravizando-o como compensação, transportou-se do sistema romano para os usos e costumes medievais, e era hábito corrente na ocasião dos descobrimentos. O conceito de resgate ficou ainda fortalecido com a tolerância com que a princípio a Igreja considerou a escravidão dos bárbaros, sob pretexto de evitar-lhes a perdição das almas. Não nos esqueçamos, porém, de que esta tolerância logo se extinguiu porque cedo verificaram os padres em missão apostólica nos países gentílicos a miserável e desumana opressão que se escondia sob esse manto hipócrita. Daí a reação provocada pelo Vaticano, que se iniciou publicamente com a bula de Paulo III, a que acima

\* Pareto — *Traité de Sociologie Générale*. Paris, 1917, vol. I, págs. 376-377.

nos referimos,\* e continuada nas colônias, pela pregação ardente dos missionários. Ninguém esquece a grande obra que os jesuítas realizaram a este respeito, no Brasil.

Parece que, a princípio, os portugueses não tencionavam exportar escravos do Brasil. Tanto que Pero Vaz Caminha, na sua carta, refere o fato de terem os mais avisados chefes da esquadra de Cabral se oposto à idéia de se levarem, pela força, alguns naturais da terra, como peças de convicção e como informantes das riquezas existentes no país, conforme era hábito. Pensavam de início, e com razão, os lusos, que a morte desses selvagens, acaso ocorrida em viagem, daria má impressão aos que tivessem ficado, fazendo com que estes hostilizassem os brancos, chegados depois.

Essa idéia está bem expressa no regimento da nau *Bretoa*, que veio ao Brasil em 1511, regimento este que foi publicado por Varnhagen.

O trecho é o seguinte:

*Nam trares na dyta nãoo em nem hũa maneyra nem hũa p.<sup>a</sup> dos natu-raes da terra do dyto brasyll [etc.].*

O que, aliás, foi recomendação de pouco peso, porque constam dos assentamentos da nau alguns destinados aos escravos que ela própria transportou.\*\*

Essa curiosa inobservância da proibição regulamentar exemplifica bem o que em geral se dava. Os portugueses não atendiam às considerações humanas ou políticas, em face das possibilidades do lucro econômico. E começaram logo a escravizar o índio. A princípio, naturalmente, como a terra estava inteiramente inculta e abandonada, não existindo aldeias, plantações nem lavouras, era o escravo mandado para o reino, a fim de lá servir ao seu amo ou ser por ele vendido a outrem. Este foi o período de maior remessa dos índios escravizados à Europa. Mais tarde eles eram poucos para as necessidades da terra colonial, e foi necessário lançar mão do negro. Então, em vez da exportação, passou o Brasil a fazer a importação de escravos. Em todo caso, o que convém lembrar é que os povos ibéricos foram os principais agentes do comércio de escravos índios. Os franceses, se o fizeram, foi em muito menor escala, pelo que ensina Capistrano de Abreu.\*\*\*

\* Varnhagen — *História Geral*. 5.<sup>a</sup> ed., vol. I, pág. 60 — "...com Autoridade Apostólica, pelo teor da presente determinamos e declaramos que os ditos índios e todas as mais gentes que daqui em diante vierem à notícia dos cristãos ainda que estejam fora da Fé de Cristo, não estão privados, nem devem sê-lo, de sua liberdade..."

\*\* Varnhagen — *História Geral*. 1.<sup>a</sup> ed., vol. I, pág. 429.

\*\*\* *O descobrimento do Brasil*. (Ed. da Soc. Cap. de Abreu, Rio, 1929.)

A Espanha, desde 1504, declarava legítimo o cativoiro dos canibais,\* merecendo esta medida franco apoio de autoridades eclesiásticas.

Em Portugal, as cartas de doação das capitâneas estipulavam uniformemente que os donatários poderiam mandar para o reino 24 escravos índios cada ano, livres de direitos de entrada, além dos quais estariam sujeitos a eles. Havia exceções a esta regra, como a que se concedeu a Pero Lopes de Souza, o qual foi autorizado entrar com 39 índios sem nada pagar.

Quando deixavam os donatários a terra e recolhiam ao reino, era hábito levarem toda a sua escravatura, para o que obtinham permissão, como aconteceu com Pero Capico, capitão de uma das capitâneas reais, que em 1526 regressou do Brasil.\*\*

Conforme se vê por esses dados, não é possível uma estimativa, nem mesmo aproximada, do número de índios brasileiros que entraram no reino escravizados.

Sabemos que era corrente o tráfico, e isto vemos por vários documentos insuspeitos, como o regimento da nau *Bretoa*, que fala em 36 escravos, homens e mulheres; como a *Nova Gazeta do Brasil*, de 1514, que fala em inúmeros escravos chegados de fresco; como as cartas de doação das capitâneas, que permitiam o tráfico; ou como as referências feitas ao degredado Duarte Peres, que era, provavelmente, o chamado "Bacharel de Cananéia", o qual, em 1526, cuidava de apresar e enviar 800 escravos para a Espanha, empreitada que não se sabe se levou avante.

Aliás, a região de São Vicente foi de grande importância na exportação do gado humano. O velho porto de S. Vicente, que já figura com este nome em um mapa de 1502, era um verdadeiro entreposto de escravos, mais ou menos o que viriam a ser, depois, em corrente de direção inversa, as regiões de Angola ou Mina. Em São Vicente costumavam vir verdadeiras armadas pegar os pobres silvícolas, a fim de carregá-los para a Europa.\*\*\* Entre outros documentos temos o que nos mostra que Caboto levou daquele porto cinquenta escravos, na sua armada.

Os escravos eram, segundo diziam os senhores, resgatados aos próprios índios, isto é, tratava-se de vencidos e prisioneiros nas guerras, que os portugueses salvavam de morte certa. Mas isso não era verdade, e os jesuítas se encarregam de desmentir tais pretextos nas suas cartas.

\* Varnhagen — op. cit., 1.<sup>a</sup> ed., vol. I, pág. 34.

\*\* Varnhagen — op. cit., 1.<sup>a</sup> ed., vol. I, pág. 127.

\*\*\* Eugênio de Castro — "Sam Vicente." In *Diário de Navegação*, cit., págs. 389 e segs.

Afinal, em 1570, por provisão de 20 de março,\* o Rei D. Sebastião proíbe a ida dos selvagens escravizados para o reino. Daí por diante a faculdade da exportação de 26 peças de escravos por ano, livres de direitos, desaparece das cartas de doação de terras.

Mas a proibição real veio num momento em que a lavoura do açúcar no Brasil já se utilizava muito do braço escravo para o seu desenvolvimento, tendo sido, mesmo, obrigada a apelar para o braço negro. Num momento, portanto, em que a exportação de índios para Portugal já deveria ser muito menor, senão quase nula.

Aliás, muito depois desta proibição, os portugueses ainda remetiam índios escravizados para o exterior. Em 1641, por exemplo, temos notícia de que o almirante Cornelius Jol, chamado "o Perna de Pau", levou consigo trezentos índios brasileiros como tropa de desembarque, no assalto que levou a efeito contra a ilha de S. Tomé e a colônia de Luanda, com o fim de arrebanhar escravos pretos para as plantações holandesas do Brasil.\*\*

Porém não eram somente como mercadoria venal que os índios brasileiros atravessavam o Atlântico, em direção ao Velho Mundo, ou às colônias deste. Costumavam, também, ser conduzidos como uma espécie de meio de prova dos progressos da conquista, juntamente com outros produtos e curiosidades da terra. Neste caráter foram levados não só pelos portugueses como por navegantes e conquistadores de outras nacionalidades, que fizeram incursões no Brasil. Aliás, não era difícil aos estrangeiros convencer os índios de que deviam acompanhá-los. Ao contrário, estes últimos é que se ofereciam com açodamento, almas infantis que eram, imprevidentes, desconhecendo os riscos e amando as aventuras. Provavelmente, se sentiam engrandecidos no conceito dos patrícios, com a idéia de que partiam dentro daquelas embarcações bizarras, em companhia de seres tão estranhos, em busca de costumes superiores. Vemos bem o estado de espírito dos selvagens, com relação às suas viagens para a Europa, no depoimento insuspeito da *Nova Gazeta do Brasil*. Diz o autor anônimo desta carta publicada no princípio do século dezois que os nossos índios estavam sempre dispostos a embarcar nos navios europeus, porque "supunham partir para o céu".

É interessante notar que, antes mesmo da viagem de Pedro Álvares Cabral, antes, portanto, que o Brasil fosse oficialmente revelado à Europa, já os habitantes do nosso litoral eram conduzidos ao Velho Mundo.

\* "Inventário dos Documentos do Arquivo Ultramarino", in *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. XLVI (1934), pág. 537.

\*\* Wätjen — *Das Holländische Kolonialreich in Brasilien*. Haia, 1921, pág. 108 e Varnhagen, op. cit., 5.<sup>a</sup> ed., vol. II, pág. 398.

De fato Vicente Pinzón, que tocou nas costas brasileiras em 1499, nas alturas da foz do Amazonas (que ele chamou Maranhão), levou consigo 36 índios para a Europa, dos quais chegaram, apenas, vivos, 20, tendo os outros morrido durante a travessia.

Diego de Lepe, que chega ao litoral do Brasil logo depois de Pinzón e, também, um pouco antes de Cabral, arrebanha, igualmente, como escravos, vários índios e os entrega, em Sevilha, ao Bispo João da Fonseca.

Cabral mandou, na caravela de Gaspar de Lemos, que foi comunicar ao rei o descobrimento da nova terra, um dos índios dela. Simão de Vasconcelos, nos seus habituais transportes, nos informa que este nosso selvagem

foi recebido em Portugal com alegria do Rei e do Reino. Não se fartavam os grandes e pequenos de ver e ouvir o gesto, a falla, os meneios daquelle novo individuo da geração humana. Huns o vinhão a ter por hum Semicapro, outros por um Fauno, ou por alguns daquelles monstros antigos, entre poetas celebrados.\*

Reconheçamos que, como estréia, não foi muito mal sucedido o nosso indiozinho, que tão viva curiosidade provocava entre “grandes e pequenos”. Notemos também a coexistência das duas tendências antagônicas, em relação ao bom e ao mau selvagem. Enquanto alguns cortesãos, mais ou menos literários, se esforçavam por ver no nosso tupiniquim (que esta foi a tribo com que se defrontou Cabral), uma espécie de fauno ou semicapro, o bom Rei Manuel, depois de conhecê-lo e de, provavelmente, com ele tentar se entreter, mandava dizer ao Rei da Espanha, na carta que acima citamos, que os homens da Santa Cruz eram “inocentes, mansos e pacíficos”.

No ano seguinte à viagem de Cabral, Américo Vespúcio levou consigo três índios para o reino, a fim de que aprendessem a língua. Diz o florentino que convidara dois selvagens, constantes de um grupo que se encontrava na praia, apreciando a evolução das naus. Mas um terceiro logo se ofereceu para embarcar com os companheiros. Pela localização que Vespúcio fornece da tribo (um dia de viagem, para o norte, a contar do Cabo de Santo Agostinho), conclui-se que seriam índios caetés.\*\* E o curioso é que o autor da *Letera*, que se queixa de maus tratos sofridos por tribos que estavam 150 léguas ao sul (portanto tupinambás), louva a cordura dos caetés que passaram mais tarde por irascíveis e violentos. Não se sabe que fim tiveram esses primeiros intérpretes, conduzidos a Portugal.

Em janeiro de 1504 chegou ao Brasil o navio *Espoir*, de Honfleur, comandado pelo Capitão Binot Paulnier de Goneville. Aportou na

parte sul do nosso litoral, onde se demorou em negociações com os índios carijós, que habitavam a região. O cacique local era chamado Arosca e tinha um filho, por nome Essomeriq, jovem de quinze anos, curioso e sedento de aventuras.

Quando a nau francesa regressou, em julho de 1504, consentiu Arosca que o seu filho acompanhasse os brancos, sob a guarda de um outro índio, por nome Namoa. Destinava-se o pequeno príncipe das nossas selvas a aprender o manejo e a fabricação das armas de fogo, que o velho cacique, na sua ingenuidade, julgava realizável e desejava para o esmagamento dos seus vizinhos inimigos. Namoa e Essomeriq foram atacados a bordo pelo escorbuto, tendo o primeiro morrido e o segundo conseguido se salvar. Receando, porém, que não sobrevivesse, o capitão francês batizou-o com o seu próprio nome. Chegou, pois, à Europa, cristão e chamado Binot. Contava o capitão de Goneville fazer voltar o seu pupilo ao Novo Mundo, conforme prometera ao velho pai, mas isto não lhe foi possível. Resolveu, então, educar o jovem índio com esmero e carinho, o que conseguiu. Mais tarde, tomou-se de tal afeição pelo hóspede brasileiro que o casou, em 1521, aos trinta anos, com a sua própria filha, Susana, e deixou-lhe todos os bens em testamento, com a condição de que ele usasse o escudo e o nome de Goneville.

Este venturoso carijó, que tão prodigiosa reviravolta teve na vida, passando da condição de bárbaro nômade, habitante de um mundo perdido, a nobre e abastado cidadão de um grande país, com o seu lar organizado e a sua família constituída, deve ter sido o primeiro brasileiro que pisou terras de França. O capitão de Goneville, nas informações que prestou, mais tarde, sobre a sua viagem às autoridades do porto, diz que o jovem índio brasileiro *audit Honfleur et par tous les lieux de la passée, estoit bien regardé pour n'avoir jamais eu en France personnage de si loingtain pays.*

O ex-índio Essomeriq, agora senhor Binot Paulnier de Goneville, teve descendentes do seu consórcio com a jovem Susana. Entre esses descendentes conta-se um padre do mesmo nome o qual foi cônego da Catedral de S. Pedro, em Lisieux, e que escrevia obras históricas no correr do século dezessete, denominando-se a si próprio *prêtre indien*. Vê-se pois que não se envergonhava do sangue que lhe corria nas veias.\*

Nos primeiros anos, que se seguiram à descoberta da América (não informa com exatidão a data o livro de que nos servimos para recolher este episódio), o embaixador de Veneza junto à Corte de

\* Simão de Vasconcelos — *Crônica da Companhia de Jesus*. Lisboa, 1865, pág. XXXIII.

\*\* Carta a Sonderini, in *Vita e Lettere di Amerigo Vespucci*, cit.

\* Gaffarel — Op. cit. págs. 30 a 54. O fato é também referido pelo viajante Bougainville no seu livro *Voyage autour du Monde*. Paris, Ed. Feste, [s.d.], pág. 6.

Carlos V viu, em Sevilha, um grupo de meninos selvagens jogando às cabeçadas e rebatendo com as costas, bolas de borracha do tamanho de um melão.\* É um jogo semelhante ao que o general Rondon chamou matanaariti, e que ainda hoje se pratica entre as tribos da região amazônica. Com efeito, o autor deste livro teve oportunidade de assistir no Rio, em 1922, por ocasião dos festejos do Centenário da Independência, a uma demonstração do jogo, feita por índios provavelmente amazônicos. Dava-se, então, ao jogo o nome de *zicunati*. Foi tentada a sua aplicação por alguns clubes esportivos cariocas, mas sem resultado.

A pequena equipe de meninos que se exibia em Sevilha tinha sido levada à Espanha por um frade. Eram, provavelmente, brasileiros da região amazônica, e embarcados nalgum porto do litoral por qualquer navio espanhol, o que era freqüente. Funda-se esta convicção no fato de a contribuição cultural do uso da borracha ser adstrita, naturalmente, à região delimitada pelo habitat da *hevea brasiliensis*. Quanto à tribo à qual pertenceriam esses índios é ponto difícil de esclarecer, pois, conforme já ficou dito, o *matanaariti*, ou *zicunati* é comum a toda a zona da borracha, tendo-o, mesmo, Rondon, encontrado em pleno sertão de Mato Grosso, entre os parecis; Nordenskiöld, no seu livro sobre a civilização indígena do Chaco, acha que o jogo pode ser até originário dessa região.

Em 1509, o Capitão Tomás Aubert, que andou navegando as costas do Brasil no comando do navio *La Pensée*, pertencente ao famoso armador Anjo, primeiro do nome, levou consigo para a França sete índios brasileiros. Henri Estienne, que imprimiu em 1512 uma nova edição da *Cronologia* de Eusébio de Cesaréia, ajunta, em continuação a esta obra, uma descrição do desfile que fizeram esses sete selvagens pelas ruas de Ruão. Diz ele que esses homens

eram originários dessa ilha que se chama Novo Mundo, e chegaram a Rouen com a sua barca, os seus adornos e as suas armas. Têm a cor carregada e os lábios grossos, seus rostos são recortados de cicatrizes, dir-se-ia que algumas veias azuladas partem das orelhas para se encontrarem no queixo. Não têm pêlos na barba, nem no púbis, nem em qualquer outra parte do corpo, salvo os cabelos e as sobrancelhas. Usam uma sorte de cinto com uma espécie de bolsa que lhes cobre as partes pudendas. Falam pela boca e não têm nenhuma religião. A barca é de casca de árvore e pode ser carregada sobre a espádua de um só homem. Suas armas são grandes arcos, cuja corda é feita de tripas ou nervos de animais. Desconhecem o pão, o vinho e o dinheiro. Andam nus e não têm nenhuma religião. Seu país está no paralelo do sétimo clima mais abaixo para o Ocidente que a região francesa.\*\*

\* Gilberto Freyre — *Casa-Grande & Senzala*. 1.<sup>a</sup> ed., pág. 156.

\*\* Apud Gaffarel — *Op. cit.*, págs. 58 e 59.

Esta curiosa descrição parece ter sido feita por quem assistiu à cena. Aliás, não seria difícil que Estienne estivesse presente ao desfile de Ruão. Por ela se vê como ainda andavam confusas as idéias sobre a humanidade dos índios. Parece que ainda se os considerava como entes à parte, pois Estienne os descreve como bichos estranhos, e chega, mesmo, a anotar, quase com surpresa, que eles “falam pela boca”. Mas ao mesmo tempo já despontam as observações sobre a ausência da religião, a nudez, o desconhecimento do dinheiro, bases da futura noção da bondade natural.

Quanto à localização geográfica desses índios, ela é bastante vaga. Não há dúvida que são brasileiros, porque do Brasil foi que os levou Tomás Aubert. A expressão “sétimo clima”, que procura localizar a região de onde eles provêm, não tem nenhuma segurança e parece ter sido usada de forma puramente arbitrária, por Henri Estienne. Com efeito, na ciência cosmográfica da época, o sétimo clima compreendia não o Novo Mundo, mas, exatamente, uma parte da França com a embocadura do Loire e, precisamente, a cidade de Ruão, onde os índios desfilaram.\* Pela descrição, entretanto, se pode concluir que os selvagens eram da nação tupi, à qual eram mais ou menos comuns os costumes e característicos indicados, aliás sem grande exatidão, por Estienne. A tribo a que pertenciam esses índios seria, provavelmente, alguma das regiões mais quentes, pelo fato de não trazerem nenhuma coberta ou vestimenta. Nessas condições poderemos tê-los por tupinambás, potiguares ou caetés.

Em 1511 a já mencionada nau *Bretoá*, comandada por Cristóvão Pires e pertencente a um consórcio de comerciantes, de que faziam parte os famosos Fernão de Noronha e Bartolomeu Marchione, levou para Lisboa 36 índios, entre homens e mulheres. Eram tamoios, pois a nau os embarcou na zona de Cabo Frio, onde andara carregando pau-brasil. Toda a sua tripulação, entre oficiais, marinheiros, grumetes e pajens era de 35 homens, e assim, ela recambiou mais selvagens do que tinha trazido de tripulantes. Foram os índios como escravos, mas as preferências dos lusos se mostram antes pelas raparigas do que pelos homens. Não é difícil de se atinar com a razão disto. Os serviços que poderiam prestar as jovens tamoias, tanto na travessia como em terra, pareciam, decerto, aos navegantes, dados aos amores ancilares, mais proveitosos do que quaisquer outros.

Se acompanharmos o livro dos escravos, anexo ao regimento da nau, veremos como se distribuíram essas presas humanas.

O Capitão Cristóvão Pires levou cinco, sendo dois moços e três moças, além de outra moça, chamada Bu-ysyde, que levou de encomenda a um certo Francisco Gomes, que ficara em Portugal. O

\* Cf. Pierre d'Ailly — *Imago Mundi*. Paris, 1930, vol. III, págs. 569-571.

escrivão Duarte Fernandes, casado e morador na Alfama, levava, também, cinco, sendo um moço e quatro moças, e mais quatro “de Ilycenças” (sic). Estas quatro eram destinadas a quatro indivíduos que não faziam parte da viagem, por nomes Pero Lopes, Luís Álvares, João Fernandes e Gonçalo Álvares. O mestre da nau, Fernando Vaz, também casado e morador na Alfama, levava um homem e duas mulheres. O piloto (cujo nome não consta do regimento, mas que deveria ser um certo João Lopes, porque este nome consta, sem designação de título, entre os graduados de bordo, separado dos marinheiros e grumetes), levou nove, sendo três homens e seis mulheres. O dispenseiro Jurami, criado do armador Marquione, teve cinco, um moço e quatro moças. O marinheiro Nicolau Rodrigues, casado, se contentou com uma escrava. Igualmente modesto, ou monógamo, foi o contramestre Antônio, também casado, que conduziu apenas uma moça. O marinheiro calafate Pedro Anes e o grumete Diogo Fernandes, ambos solteiros, preferiram levar escravos homens, o que fizeram, tocando um a cada um. Ao todo 22 mulheres e 14 homens.\*

No ano de 1513, segundo relata Damião de Góis, estava o Rei D. Manuel em Santos o Velho, despachando papéis em uma casa de madeira, quando dele se acercou Jorge Lopes Bixorda, que era, naquele tempo, o contratador de pau-brasil da Terra de Santa Cruz. Vinha Bixorda acompanhado de três nativos desta mesma terra. Conta Damião de Góis que os selvagens eram bem dispostos, estavam vestidos de penas, e conversavam com o rei, por intermédio de um intérprete. Depois fizeram, diante do soberano, e com grande admiração dele, vários exercícios de pontaria com as suas flechas, acertando com grande destreza em alvos móveis, que desciam o rio que por perto passava. Não informa a que tribo pertenciam esses atiradores, que foram tão graciosamente recebidos pelo rei. Aliás, D. Manuel, conforme vimos acima, já tinha tido prazer em se avistar com o índio, que, em 1500, lhe mandara Cabral.\*\*

Em 1514 (convém notar que é muito discutida a exatidão desta data), chega à Europa a nau de que trata a célebre *Nova Gazeta do Brasil*\*\*\*. Conta este escrito anônimo que o referido navio trazia um selvagem, provavelmente influente na sua tribo, que se vinha entreter com o rei de Portugal a propósito das minas de ouro e prata. Além disso, estava a coberta da embarcação cheia de jovens índios de ambos os sexos, trazidos como mercadoria venal, e trazê-

\* Varnhagen — Op. cit., 1.<sup>a</sup> ed., pág. 451. Conservamos as expressões “homem” e “mulher”, “moço” e “moça”, tal qual se encontram no regimento da nau. Provavelmente a distinção diz respeito às idades dos índios escravizados.  
\*\* Damião de Góis — *Chronica de El Rey D. Manuel*. Lisboa, 1740, pág. 120.  
\*\*\* *A Nova Gazeta Alemã* — Ed. Record, Rio, págs. 49 e 50.

los não fora difícil, porquanto eles acreditavam embarcar para uma espécie de paraíso. Esses índios, segundo os costumes e vestimentas sumariamente descritos, e também segundo a região em que foram embarcados que é a das cercanias do Rio da Prata, deviam ser carijós.

Em 1519 partia o primeiro cidadão brasileiro para uma viagem à volta do mundo. Aliás, esta viagem se fazia, também, pela primeira vez na História, pois foi precisamente a de Fernão de Magalhães. Infelizmente o pobre índio da Guanabara, que o grande português embarcara na frota, não conseguiu cumprir até o fim o seu estranho destino de sair de uma taba carioca, circundar o globo, na primeira vez que esta viagem era realizada, e acabar na Europa. Morreu de escorbuto, quando a frota de Magalhães, depois de atravessar o estreito, que traz o seu nome, velejava, já sobre as águas do Pacífico.\*

Em 1526 regressava à Europa, na armada de Sebastião Cabot, que, como dissemos acima, levava cinqüenta escravos índios, o português Henrique Montes, o qual, tendo embarcado dez anos antes, na esquadra de Dias de Solis, fizera naufrágio, já na volta, pelos arredores do porto dos Patos.\*\* Este porto dos Patos, segundo ensina Eugênio de Castro, ficava no continente, fronteiro à ilha de Santa Catarina, e bem à sombra dela.\*\*\* Ali viveu Montes, entre os silvícolas, até o ano referido em que tornou ao Velho Mundo. Na sua viagem de regresso levou duas índias libertas como suas concubinas. Demorou-se com as duas na Espanha, durante algum tempo. Em seguida deixou uma, tendo partido, em companhia da outra, para Portugal.

As mulheres de Henrique Montes deveriam ser carijós ou tapés, que eram as tribos que habitavam o litoral, por perto do porto dos Patos.

Em 1529 os navios que participaram da malograda expedição dos irmãos Parmentier à Ásia, recolheram, na ilha de Santa Helena, seis índios que os portugueses aí haviam deixado. Foram estes selvagens levados a Dieppe, segundo conta na sua narrativa Guillaume Lefèvre, que participou da viagem. Um deles se casou, naquela cidade, onde, morreu em 1569, depois de quarenta anos de vida européia. Não é certo que estes índios fossem brasileiros, mas é bem provável.\*\*\*\*

Em 1530 o viajante William Hawkins, de Plymouth, que parece ter sido o primeiro inglês que visitou o Brasil, segundo informam os cronistas da época, levou à corte um “rei” brasileiro que foi apresentado ao Rei Henrique VIII e à sua nobreza, tendo causado grande

\* Pigafetta — Op. cit., pág. 51.

\*\* Varnhagen — Op. cit., 5.<sup>a</sup> ed., vol. I, pág. 144.

\*\*\* E. de Castro — *Diário da Navegação*, vol. I, pág. 63.

\*\*\*\* *Le discours de la navigation de Jean et Raoul Parmentier*, Paris, 1883, págs. XXVI e 3.

sensação entre todos os presentes à cerimônia. Não resistiu, porém, o principal brasileiro às brumas britânicas. Depois de uma permanência de quase um ano na Inglaterra, morreu em viagem, quando voltava à pátria em companhia de Hawkins. Como garantia da vida do cacique, ficara no Brasil um certo Cockeram que os ingleses recearam fosse morto, pelos índios, em represália à morte do seu chefe. Mas tal não se deu e o refém pôde ser devolvido aos patrícios. Vinha da zona do litoral da Bahia e era, portanto, com certeza, um chefe tupinambá.\*

Em dezembro de 1532 ou janeiro de 1533, chegava a Portugal Pero Lopes de Souza, regressando do Brasil. Em Pernambuco tinha embarcado quatro principais, provavelmente caetés, e os deixou a bordo, no porto de Faro, enquanto se ia entender com D. João III, que se achava com a corte em Évora. Sabedor da presença dos índios, assim se dirigiu El-Rei ao seu ministro, Conde de Castanheira:

E porque vem nas ditas naos quatro reys da terra do brasil tanto que as naos chegarem fallareis a affonso de torres que os mande agasalhar e lhes mandareis dar de vestir de seda, como vos dira pero lopes e nisto mandareis dar muyta diligencia por ser coisa que tanto cumpre a meu serviço.\*\*

Assim, ao mesmo tempo que abria aos selvagens este acolhimento principesco, mandava o rei português que trinta franceses aprisionados em Pernambuco por Pero Lopes fossem metidos na cadeia do Limoeiro.

Entre o ano de 1547, que foi aquele em que subiu ao trono de França o Rei Henrique II, e 1557, que foi o da morte de Diogo Álvares Corrêa, é que deve ser situada a famosa viagem da índia Paraguaçu, imortalizada pelo poema de Santa Rita Durão.

A ida do Caramuru à Europa, com os episódios conhecidos de que se revestiu, foi assegurada, com modificação apenas de detalhes, por vários cronistas e historiadores sucessivos. No século dezessete é contada por Frei Vicente do Salvador, e por Simão de Vasconcelos. No século dezoito é referida por Rocha Pita.\*\*\*

No século dezenove Varnhagen, em erudita memória apresentada ao Instituto Histórico, e por este premiada\*\*\*\* procurou desfazer com-

\* Southey — *História do Brasil* (Tradução portuguesa). Rio, 1862, vol. II, pág. 7.

\*\* Varnhagen — Op. cit., 1.<sup>a</sup> ed., vol. I, pág. 55, e *História da Colonização Portuguesa no Brasil*, vol. III, Porto, 1924, págs. 156-157.

\*\*\* Frei Vicente do Salvador — *História do Brasil*, 1931, pág. 151. Vasconcelos — *Crônica*, pág. 26. Rocha Pita — *História da América Portuguesa*. Lisboa, 1880, pág. 30.

\*\*\*\* *Revista do Instituto Histórico*, vol. 10, págs. 129 e segs.

pletamente a tradição da viagem à França. Com a paixão que o caracterizava na defesa das suas convicções, critica e ataca o grande historiador, às vezes com violência, a Vasconcelos, Brito Freire, Rocha Pita e Jaboaão. Guarda, porém, a maior reserva sobre o depoimento de Frei Vicente do Salvador. E este silêncio voluntário sobre o único texto que destrói, irremediavelmente, toda a sua engenhosa construção, é um traço característico do feitio intelectual de Varnhagen.

Longe de nós a idéia de acusá-lo de má fé. Não chega realmente a ser má fé esta desenvoltura, nem é censurável a paixão fogosa com que o grande visconde de Porto Seguro mantém as suas posições, uma vez assumidas. Simples tonalidade de temperamento, que, aliás, já foi posta em relevo por vários dos seus críticos e biógrafos.

O que, entretanto, não pode sofrer dúvidas é que Varnhagen, ao enviar ao Instituto Histórico a sua memória, contestando formalmente a viagem de Caramuru à Europa, já tinha lido (e com todas as minúcias, como só ele sabia ler), o livro de Frei Vicente. Com efeito, o estudo de Varnhagen sobre Diogo Álvares foi publicado em 1848, tendo já o autor mais de trinta anos. E desde adolescente, segundo assegura Capistrano, ao fazer a história do livro de Frei Vicente, e segundo provam vários trechos da obra de mocidade de Porto Seguro, já este conhecia o livro inédito do padre, através de um exemplar existente nas Necessidades, em Lisboa.

Como, entretanto, em 1848, ninguém, entre nós, ainda pusera os olhos na *História do Brasil* de Frei Vicente do Salvador, podia Varnhagen, escamotear à sorrelfa este testemunho, decisivo contra as pretensões que ele sustentava.

Mas hoje se sabe que a índia Paraguaçu esteve, mesmo, em França, onde foi batizada, não com o nome de Catarina, mas com o de Luísa, e onde se casou com o seu amante Diogo Álvares. O depoimento de Frei Vicente é irrespondível, pois foi colhido diretamente da heroína, que ele chegou a conhecer, pessoalmente, na Bahia.

A ela [diz o autor no seu livro], alcancei eu, morto já o marido, viúva mui honrada, amiga de fazer esmolas aos pobres e outras obras de piedade. Morreu muito velha e viu em sua vida todas suas filhas e algumas destas casadas.\*

É possível, como quer Varnhagen, que Vasconcelos e os que se lhe seguiram tenham romanceado os episódios da aventura. Mas a viagem, propriamente, é indiscutível.

Não é provável que o padre Simão de Vasconcelos tenha, como Frei Vicente do Salvador, conhecido pessoalmente a mulher de Caramuru. Com efeito o jesuíta português, embora tivesse vindo menino

\* Frei Vicente do Salvador — Op. cit. pág. 151.

para o Brasil, era trinta anos mais moço do que o capucho baiano. E este alcançou a Paraguaçu já madura, viúva honrada, naquele declínio da vida em que as mulheres de posses, como ela, costumam se dedicar especialmente às obras de caridade.

Mas a distância relativamente muito próxima em que se encontrava Vasconcelos, do tempo da índia viajante, permitiu-lhe, por certo, recolher depoimentos autênticos de contemporâneos e conhecidos dela.

No seu relato da ocorrência apresenta Vasconcelos uma indicação importante, desprezada por Varnhagen, e que parece concorrer decisivamente para a autenticidade da tradição. Varnhagen sustenta que dos representantes de Portugal junto à corte francesa, não consta nenhuma referência à presença de Caramuru e sua mulher, o que seria inadmissível, visto as grandes pompas com que teriam sido recebidos. Mas Simão de Vasconcelos supre esta lacuna, informando que o batismo, o casamento e as demais festas foram assistidas

por meio de um Português por nome Pedro Fernandes Sardinha, que acabara em Paris seus estudos, e voltava a Lisboa, fez aviso a El-Rei D. João III da bondade da barra e terra da Bahia, a fim de que a mandasse povoar. Este Pedro Fernandes Sardinha..... he o mesmo que depois veio por primeiro bispo do Brasil, D. Pedro Fernandes Sardinha.

Nota-se neste texto a ligação das duas idéias do autor, que bem representavam a realidade política do acontecimento. Por ter assistido às cerimônias e festejos em honra de Caramuru e sua mulher, com que os franceses procuravam captar as boas graças de um maioral de índios, o astuto Sardinha percebeu o perigo que isso representava para Portugal e deu aviso ao seu rei de que desse mais atenção à defesa da Bahia. Tanto mais quanto, como informam Vasconcelos e Frei Vicente, os franceses não deixaram Caramuru passar por Lisboa e despacharam-no diretamente ao Brasil, de regresso. Vê-se bem o plano dos Valois, de irem estabelecendo elementos de prestígio e simpatizantes com a sua causa, no Brasil. Por todas essas razões parece-nos fora de dúvida a viagem espetacular da índia Paraguaçu, embaixatriz das nossas selvas junto à requintada corte de França.

O ano de 1550 ia oferecer o mais extraordinário espetáculo que até então fora assistido, na Europa, e em que figuraram como personagens os selvagens do Brasil. Trata-se da famosa festa brasileira de Rouen. Esta cidade ilustre da Normandia, cujo grande florescimento comercial, de então, datava da proteção especial que lhe dedicara Francisco I, preparou, naquele ano, uma luxuosa "entrada" para o Rei Henrique II e sua esposa Catarina de Médicis, que andavam percorrendo a região. As entradas eram festas usuais na época, como os torneios e cavalhadas, e consistiam em cortejos e

desfiles triunfais, organizados em homenagem a algum hóspede de marca. Henrique II tinha sido festejado, pouco antes, com uma suntuosa entrada em Lion, e a cidade de Rouen resolveu não medir sacrifícios para organizar um cerimonial que superasse o outro em pompa e magnificência. Assim, entre as festividades religiosas, os bailados, os arcos de triunfo, os discursos e apoteoses oficiais, de que participaram sábios e artistas vindos de toda a França e, até, do estrangeiro, lembraram-se os organizadores da entrada de oferecer ao par real um espetáculo estranho e pitoresco: a vida dos habitantes do chamado Novo Mundo.

Mas, considerados os diferentes povos da América, não foram os artistas que arranjaram a festa procurar aqueles mais civilizados, como os do México ou do Peru, a fim de exibirem aspectos da sua vida. Cedendo ao gosto da época, inclinaram-se por uma demonstração em que figurassem os brasileiros, como representantes do verdadeiro estado natural de inocência e de bondade. Aquela corte luxuosa, fatigada e corrompida por todos os requintes da civilização e da cultura, preferia ter diante dos olhos, qualquer coisa que fosse como uma lição de felicidade, através da frescura dos instintos e do primitivismo do espírito.

Além do rei e da rainha estavam presentes, à festa brasileira, as mais altas personalidades francesas e estrangeiras que se encontravam naquele momento em França. A narrativa as enumera cuidadosamente, e por ela ficamos sabendo que se deliciaram à vista dos corpos nus dos nossos índios e índias, a rainha da Escócia, Maria Stuart; a famosa duquesa de Poitiers, amante titulada do rei, verdadeira soberana sem coroa; os embaixadores da Espanha, da Alemanha, de Veneza, da Inglaterra, de Portugal e de outras nações; vários arcebispos, bispos e prelados de França; sete cardeais, inclusive um italiano, que chegaram vestidos com as suas capas de veludo carmesim e montados nas suas mulas; vários duques e príncipes de sangue real. Entre as damas, viam-se, além das já citadas, algumas das portadoras dos mais ilustres nomes da França, inclusive a Princesa Margarida, filha de Francisco I. Apertadas nos seus brocados, rendas, veludos e sedas, faiscantes de jóias, recendentes de aromas raros, essas discípulas estouvadas e matreiras de mestres como Bocácio ou Rabelais, batiam com entusiasmo as mãozinhas ociosas, ou mostravam, encantadas, os dentinhos brancos, diante das atitudes simples e grotescas daqueles bárbaros desnudos, bronzeados pelo sol dos trópicos.

Os índios figuravam como sendo tabajaras e tupinambás e exibiam-se num combate simulado. Como bem observa Ferdinand Denis, na introdução que escreveu para o texto da narrativa do século dezesseis é mais provável que eles fossem de uma só tribo, talvez tupinambás, das costas da Bahia, com os quais os franceses entretinham tráfico

assíduo. E isso porque, se se tratasse realmente de duas tribos adversárias, a farsa degeneraria seguramente em tragédia, porquanto os ódios americanos, transplantados por aquelas mentalidades primitivas para o palco europeu, poderiam atuar de modo a, no calor da demonstração, fazer com que os combatentes tomassem excessivamente a sério o papel que estavam representando.

Eram mais de trezentos os figurantes da cena brasileira, mas os selvagens verdadeiros não iam além de cinqüenta, em número. O local em que se apresentavam era uma espécie de campina, que vinha das fortificações da cidade até às margens do rio Sena, com a extensão de duzentos passos de comprimento e trinta e cinco de largura. As árvores, que naquele espaço existiam, foram cuidadosamente ornamentadas, com tufo de folhagens de freixo e buxo, e carregadas de frutos artificiais de vários tamanhos e cores, imitando o conjunto uma autêntica floresta brasileira. Nos extremos do campo se elevavam tabas indígenas, construídas a capricho. Entre as árvores se agitavam numerosos animais brasileiros como macacos, micos, sagüis, além de papagaios de várias cores. Os selvagens verdadeiros e os falsos (que eram marinheiros bretões e normandos, habituados com as viagens ao Brasil), apareciam completamente nus, inclusive as mulheres, segundo mostra o desenho algum tanto ingênuo, mas bastante sincero e minucioso que acompanha a descrição. Não se preocupavam os figurantes em *couvrir aucunement la partie que nature commande*, como acentua, algo escandalizado, o autor pudico da narrativa.

E, nessa indumentária paradisíaca, entregavam-se os selvagens a todos os misteres e afazeres normais da sua vida natural. Uns atiravam setas contra os bichos; outros se balançavam preguiçosamente, aos pares, nas redes adrede suspensas aos troncos, ainda alguns carregavam toros de madeira e entregavam-nos a marinheiros, contra pequenos objetos, tais como machados ou foices. O pau assim resgatado era levado, em seguida, em pequenos batéis até um grande navio ancorado próximo, provavelmente no rio, onde era recebido e empilhado. Fazia-se, desse modo, uma reprodução viva do que era o sistema do comércio do pau-brasil.

Subitamente, e este foi o ponto culminante da representação, os selvagens que figuravam como tupinambás foram violentamente assaltados por uma tropa de tabajaras, amigos dos portugueses. Realizaram, então, um combate simulado, no qual os assaltantes saíram completamente destroçados, e em fuga desordenada, perseguidos pelos inimigos que acabaram por lhes incendiar a taba.

Ficava, com esta apoteose final, exposto também um capítulo da áspera luta que portugueses e franceses travavam no Brasil pela predominância no comércio colonial. E é provável que o embaixador

de Portugal, que, como vimos, estava presente à cerimônia, não visse com muito bons olhos aquela cena em que os aliados do seu país, e protetores inconscientes dos seus interesses mercantis, eram tão duramente tratados, nem ouvisse com prazer os versos explicativos, lidos em voz alta para o rei, no qual o seu país era indicado como inimigo e derrotado.\*

A festa brasileira de Ruão, cuja descrição foi acima resumida, 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. Não é preciso que acentuemos o que ela representa de importante para a nossa tese. A simples narrativa sucinta desse curioso episódio prova, mais que quaisquer comentários, como era fácil reunir, em um porto francês, dezenas de índios e como a vida, os costumes e as pessoas deles eram já conhecidos e sempre apreciados pelos mais altos círculos sociais e culturais da França, a ponto de uma reconstituição do ambiente em que viviam ser preferida a qualquer outra simbolização do Novo Mundo, dentro de um programa feito para divertir e ensinar aos soberanos e a toda a sua corte.

O alemão Ulrich Schmidel, voltando do Brasil em 1553, depois de uma estada de quase vinte anos na América do Sul, levou consigo vários índios. Não se sabe quantos, pois ele apenas conta que "dois dos índios que levava consigo morreram em Lisboa". Provavelmente os selvagens que com ele embarcaram, eram a totalidade ou parte do grupo de vinte carijós, que, segundo a sua narrativa, seguiram na última expedição que empreendeu pelo interior, em direção ao ponto onde tomou o navio.\*\*

Em julho ou agosto de 1552 o padre Manuel da Nóbrega, em carta dirigida ao Provincial de Portugal, comunica-lhe que vai mandar para o reino, no ano seguinte, quer dizer, em 1553, dois meninos, índios da terra, que sabiam ler, escrever e contar,

para aprenderem lá virtudes um anno e algum pouco de latim, para se ordenarem como tiverem idade, e folgará El-Rei muito de os ver, por serem primicias desta terra.

A carta é datada da Bahia, e os pequenos selvagens deveriam ser, portanto, tupiniquins ou tupinambás. Antes disso já havia mandado um mameluco, que andava perdido pelo sertão, comendo carne humana.\*\*\*

\* Ferdinand Denis — *Une fête brésilienne célébrée à Rouen en 1550*. Paris, 1850.

\*\* Schmidel — *Op. cit.*, págs. 236, 240 e 252.

\*\*\* Nóbrega — *Cartas do Brasil*. Rio, 1931, págs. 115 e 131.

Os jesuítas agiam sobretudo politicamente, fazendo tomar ordens aos naturais da terra. Seria mais fácil, com instrumentos como estes padres índios, consolidar a confiança do gentio e convertê-lo mais facilmente à fé católica. O que, de certo modo, e num outro plano, representava, também, um resultado de largo alcance para a coroa portuguesa, porque equivalia à submissão gradual dessas gentes constantemente fugitivas ou rebeladas. Aliás, a medida era tão sábia que os franceses da França Antártica não tardaram muito em imitá-la, enviando, também, índios da Guanabara para Genebra, a fim de que Calvino os transformasse em pastores protestantes. Sobre isso temos o depoimento do próprio Nóbrega, que diz o seguinte:

Estes franceses seguiam as heresias da Alemanha, principalmente as de Calvino, que está em Genebra e segundo soube tinha mandado muitos meninos do gentio a aprendê-las ao mesmo Calvino e outras partes para depois serem mestres, e destes levou a alguns Villagalhão (Villegaignon) que era o que fizera aquela fortaleza e se intitulava rei do Brasil.\*

Entre 1555 e 1560 é que deve se ter dado a viagem daquele infortunado índio Antônio, de que nos fala Jean de Léry. O calvinista encontrou, certa vez, numa aldeia próxima ao acampamento de Villegaignon um prisioneiro que estava à espera do dia de ser comido. Percebeu Léry que o selvagem falava português, e, por intermédio de dois franceses que conheciam bem o espanhol, pôde conversar com o infeliz na presença dos outros bárbaros, sem deles ser entendido. Contou o pobre Antônio a sua odisséia. Estivera em Portugal, aprendera a língua, convertera-se à religião cristã, assimilara certos princípios de civilização, entre eles o amor à vida e o medo da morte. Eis porque, ao contrário dos seus companheiros, estava apavorado com a proximidade do sacrifício, e pedia que o salvassem de ser comido. Decidiu Léry voltar no dia seguinte, com os seus companheiros, trazendo instrumentos com que o mísero pudesse escapar às cordas que o cingiam, e assentou que o tomaria, uma vez fugido, à praia, num sítio combinado. Mas os algozes desconfiaram daquela longa conversa em língua estranha. Quando Léry voltou no outro dia e perguntou pelo prisioneiro da véspera, os bárbaros mostraram-lhes, entre risadas matreiras, a cabeça do pobre Antônio, e os seus membros, já convenientemente espostejados, assando a fogo lento.\*\*

Caso parecido e ainda mais terrível é o que nos conta Thevet e que devemos situar na mesma época do anterior, relatado por Léry. Diz ele que os normandos, habituados ao tráfico do pau-brasil, levaram para a Europa um jovem tabajara, que viveu muitos anos

em Ruão, tendo lá se educado, se integrado na religião católica e se casado. Certa vez o pobre índio civilizado se lembrou de acompanhar alguns franceses numa viagem ao Brasil. Em má hora o fez, porque o navio que vinha tocou na Guanabara, habitada pelos tamoiros. Estes, ao saberem que havia um tabajara a bordo, invadiram a nau como uns perversos e despedaçaram o desgraçado representante da raça inimiga, aos olhos pasmados dos cristãos, impotentes para contê-los.\*

Léry indica também alguns selvagens enviados da Guanabara à Europa, antes dos que levou consigo Villegaignon. Foram dez rapazes, escravos de outros índios, resgatados pelo chefe da França Antártica, os quais partiram num navio que regressou da Guanabara a 4 de junho de 1557. Chegados em França foram, como tantos outros anteriormente, apresentados ao rei, que, na ocasião, era ainda Henrique II. O soberano distribuiu-os, como presente, a vários senhores da sua corte. Entre outros ele deu um selvagenzinho ao senhor de Passy, que o fez batizar e conservou-o consigo. Léry, de volta à Europa, em meados de 1558 ainda reconheceu o pequeno brasileiro vivendo em companhia do nobre francês.\*\* Estes dez índios eram contrários aos selvagens amigos dos franceses, e tinham sido escravizados em guerra, situação de que os libertou Villegaignon pelo resgate. Esta indicação de Léry autoriza a concluir que eles fossem tamoiros, que eram os adversários dos tupinambás, amigos dos franceses na região da França Antártica.

Quanto aos tupinambás levados por Villegaignon, no seu regresso, em fins de 1558, Gaffarel fornece um esclarecimento completo. Diz ele que Claude Haton, em um livro de memórias, atesta que o chefe francês levou consigo cerca de cinquenta selvagens brasileiros (*quelque demy cent de personnes de ce pays-là*) entre homens, mulheres e crianças. Reteve uma meia dúzia para o seu serviço e o do seu irmão, e distribuiu os outros, por diferentes amigos, em vários lugares da França.\*\*\* Alguns viveram muitos anos, adaptando-se ao clima e aos usos da Europa. O próprio Rei Henrique II recebeu mais de um, como presente. Os índios oferecidos ao irmão do aventureiro eram dois rapazes de 18 anos e se chamavam Donato e Doncart. Converteram-se, foram batizados na igreja de Provins, onde o irmão de Villegaignon era juiz, aprenderam o idioma francês e ficaram até a morte ao serviço do seu senhor, que os tratava com muita bondade.

Em 1562, no mês de novembro, é que se deu, provavelmente, o célebre encontro entre os três índios brasileiros e o ilustre senhor de Montaigne, o qual escreveu sobre essa entrevista um dos seus mais

\* Nóbrega — Op. cit., pág. 226.

\*\* Léry — *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Paris, 1880, vol. II, págs. 54-55.

\* Thevet — *Singularitez de la France Antarctique*. Paris, 1878, pág. 208.

\*\* Jean de Léry — Op. cit., págs. 99 e 100.

\*\*\* Gaffarel — Op. cit., pág. 316.

famosos *Ensaio*s, que é, ao mesmo tempo, uma das mais expressivas sínteses do pensamento humanista da Renascença.

Gaffarel pretende que o encontro entre Montaigne e os selvagens teve lugar em novembro de 1566, quando Carlos IX terminava uma longa viagem que sua mãe Catarina de Médicis com ele empreendera pelas diferentes províncias do reino. Inclina-mo-nos, antes, pela hipótese de 1562, afirmada por Pierre Villey, no seu livro sobre Montaigne. Vários são os elementos que nos autorizam a optar por esta data. Em primeiro lugar, Gaffarel, apesar dos seus méritos eminentes de pesquisador, era excessivamente apressado e pouco cuidadoso na verificação de datas e, mesmo, de fatos. Os historiadores brasileiros têm recolhido inúmeros erros e confusões desse benemérito amigo do Brasil. Em seguida, se é possível que o Rei Carlos IX estivesse em Ruão, em fins de 1566, não parece provável que Montaigne ali tornasse a se encontrar com o soberano, sendo certo que no ano de 1562 ele estava naquela cidade, acompanhando o rei e a corte, no exercício de certa missão oficial, que lhe fora confiada pelo Parlamento de Bordéus, onde o filósofo tinha assento e função. Assim, sendo segura a presença simultânea do escritor e do rei em Ruão, em 1562, fica bastante duvidosa a alusão a outra visita de ambos à mesma cidade, quatro anos mais tarde, sobretudo porque Montaigne, no seu ensaio sobre os canibais fala dessa estada em companhia do rei como se ela se tivesse verificado apenas uma vez. Finalmente, convém não esquecer que no *Ensaio* célebre, está acentuado que o rei era “uma criança”. Ora, se se podia dar esta designação a Carlos IX em 1562, quando ele devia ter doze anos, ela já não seria justa em 1566, época em que o rei contava mais de dezesseis, tendo tido, mesmo, a sua maioridade proclamada oficialmente.\*

De qualquer maneira, porém, e abandonada essa questão do ano em que se verificou a entrevista, a qual não tem nenhuma importância, convém ressaltar o enorme interesse desses pobres tupinambás, que vão servir de pretexto a uma das mais terríveis páginas revolucionárias da Renascença. Mais adiante voltaremos a Montaigne e ao seu *Ensaio* sobre os canibais.

O que importa acentuar aqui é que o sucesso da festa brasileira de Ruão, encorajou outros poderes municipais a repetirem os cortejos em que aparecessem selvagens. Foi assim que, em março de 1564, quando se realizou a visita oficial do Rei Carlos IX à cidade de Troyes, preparou-se um desfile no qual figuravam várias nações selvagens. Esse episódio é narrado num livro editado em 1619 e que tem por título *Cérémonial de France ou Description des cérémonies, rangs et séances observées aux couronnements, entrées e enterremens*

\* Gaffarel — Op. cit., pág. 332. Villey — *Montaigne*, [s.d.], pág. 28.

*des Roys et Roynes de France et autres actes et assemblées solennelles*.\* Ferdinand Denis atesta que o cerimonial não refere a nacionalidade dos índios apresentados a Carlos IX em Troyes. Entretanto, os precedentes, que já conhecemos, nos autorizam perfeitamente a supor que entre eles houvesse brasileiros.

Não guardou o cerimonial a mesma reserva no que se refere a outra festa, realizada em homenagem ao mesmo soberano, na cidade de Bordéus, no ano de 1566. A este desfile sabe-se, com certeza, que compareceram selvagens brasileiros, os quais formaram em continência ao rei, tendo o cacique pronunciado uma saudação, dirigida a ele, que foi logo traduzida ao homenageado, por intermédio de um intérprete. Não nos foi possível colher elementos que informassem a que tribos pertenciam esses índios.\*\*

No ano de 1573 o padre Rodrigo de Freitas, que esteve em Pernambuco e na Bahia muitos anos, levou para Lisboa um índio, que tomara o nome cristão de Ambrósio Pires, provavelmente por causa de um outro jesuíta, deste nome, que estivera anteriormente no Brasil e que regressara à Europa com Duarte da Costa.\*\*\* Depois de prolongada estada em Portugal regressou ao Brasil o índio Ambrósio Pires, e aqui se encontrava por ocasião da viagem de Cardim, em 1583. Conta este cronista, que o civilizado silvícola organizou, certa vez, um bailado, para divertir os padres o qual, embora algum tanto picante e passavelmente pagão, não deixa de ser episódio bastante curioso. Foi durante uma das viagens do visitador Gouvêa, em hora de calma, quando os missionários se encontravam sob um bosque de aroeiras em diligentes e copiosas mastigações, enternecidas e umede-cidas com o vinhozinho de Portugal,

que nunca faltava, [e sem o qual], não se sustentava bem a natureza, por a terra ser desleixada e os mantimentos fracos.

Inesperadamente, saiu de um mato próximo Ambrósio Pires, fantasiado de Anhangá, e, por isso, em horrenda figura. Cercado de meninos e de cunhãs graciosas e nuas, a todos encantou, dançando, com os seus muitos “trejeitos e gatimanhas”. As frescas índias nuas (“coisa para nós mui nova”, diz Cardim, com gulodice), nuas e frescas como as fontes, úmidas como os bosques, douradas como o sol das praias, vieram saudar, depois daquele bailado agreste e ingênuo de Ambrósio Pires, aos missionários assentados sobre a relva, bem alimentados e lânguidos. E não será talvez, temeridade, imaginarmos que o senhor visitador Gouvêa, austero pescador de almas perdidas,

\* Denis — Op. cit., pág. 23. Gaffarel — Op. cit., pág. 136.

\*\* Denis — Op. e loc. cit. Gaffarel — Op. e loc. cit.

\*\*\* Fernão Cardim — *Tratados da Terra e Gente do Brasil*. Rio, 1925, pág. 292.

se tenha arriscado a colher em sonhos, na rede dos seus desejos, aqueles corpos bronzeados e virgens, em vez de atentar no dançarino das selvas, evoluindo ritmicamente, ao som ingênuo e rude da música brasileira.

Passam-se agora mais de vinte anos sem que tenhamos encontrado notícias da ida de índios para a Europa. Nada, porém, autoriza a crer que o hábito se tenha interrompido. Ao contrário, deve ter continuado como dantes. Apenas não consta mais dos documentos da época, porque passara a ser coisa corriqueira. Agora só um ou outro caso especial será referido pelos cronistas.

Entre semelhantes casos vemos, por exemplo, em 1605, aquele índio brasileiro que Jean Mocquet levou aos apartamentos de Henrique IV, que muito se divertiu com ele, principalmente quando o nosso selvagem fez, diante do rei, uma demonstração prática da forma pela qual as tribos conseguiam acender o fogo em plena selva, por meio de um rápido movimento de fricção rotativa, da ponta de um graveto bem seco, sobre outra superfície de madeira.\*

No ano anterior, em 1604, começaram as curiosas aventuras do índio Yapoco, que passamos a relatar.

Este jovem cacique, sobrinho de um chefe respeitado, do mesmo nome, fora levado da região amazônica para a Europa, com mais três companheiros, a bordo do navio de La Ravardière, segundo conta Mocquet, que tomou parte nessa viagem. Ficou o jovem Yapoco vivendo em França, provavelmente no castelo do seu amo e protetor, até o ano de 1612 quando, pelo que nos informa La Roncière,\*\* regressou ao Brasil na expedição de La Ravardière e a bordo da nau *La Régente*, que vinha comandada por François de Razilly. Em 1613 voltou com este último senhor e no mesmo navio, para a França, onde se encontrou em Paris, com Jean Mocquet, que o reconheceu e com ele se entreteve cordialmente. Contou, então, o índio, as suas aventuras. Disse que voltava ainda uma vez, ao Brasil, em companhia de um certo capitão Du Bos quando foi vítima de um navio pirata, na costa inglesa, e, depois de vários incidentes, regressou à França. Dirigiu-se, então, para o castelo de La Ravardière, situado em Poictou, cujo dono estava no Brasil, e obteve consentimento da mulher dele para lá permanecer. Não tardou muito, porém, que o seu gênio orgulhoso de pequeno cacique se chocasse com a incompreensão que a castelã revelava quanto ao seu nível e à consideração que merecia.

\* Mocquet — Op. cit., pág. 81.

\*\* Charles de la Roncière — *Histoire de la Marine Française*. Paris, 1910, vol. 4, pág. 350.

Certa vez um leitão caiu dentro do fosso que circundava o castelo. A mulher de La Ravardière incumbiu a um dos seus homens de retirar o porquinho, mas como este não o conseguisse, ordenou a Yapoco que o ajudasse no serviço. O nosso índio recusou secamente, alegando que um trabalho como aquele era indigno de um chefe da sua categoria. Como a senhora o maltratasse, chegando, mesmo, a injuriá-lo, recolheu-se aos seus aposentos, despiu-se, a fim de não levar nada da sua ama, e, com absoluta dignidade, desinteressado dos bens terrenos, que eram conseguidos a custa de tantas humilhações, dirigiu-se para a cidade de La Rochelle e depois para Paris. Mocquet, ouvida a história, levou-o ao Rei Luís XIII, o qual lhe forneceu algum dinheiro, seguindo então Yapoco para o Havre, a fim de retornar, como o lobo de La Fontaine à sua selva, onde pelo menos, não usava a coleira da servidão. Mas a mulher de La Ravardière, tomada de súbita ternura pelo índio a quem maltratara, mandou buscá-lo, de novo, no Havre, provavelmente com promessas e demonstrações de arrependimento.

Diz Mocquet que, depois disso, perdeu de vista o jovem Yapoco, cujo orgulho amolecera o coração rude da nobre camponesa.\*

Sorô-bebé era um chefe potiguar, que, por ordem do Governador Diogo Botelho destruiu um quilombo de negros fugidos, existente na Paraíba. Matou muitos pretos e poucos restituiu aos seus senhores, porque os mais escravizou e vendeu, tendo com o produto dessas vendas, comprado cavalo, bandeira, tambor e vestido de seda. Atravessava as aldeias de índios com grande estardalhaço, precedido de batedores, e exigia que os principais das tribos lhe rendessem especiais homenagens. Contra esses hábitos pomposos e irritantes se levantou o velho cacique Braço de Peixe, que se deixou ficar ostensivamente deitado na rede no momento em que o orgulhoso atravessava a sua aldeia. E alegou o velho intratável que só se levantaria para receber alguém quando esse alguém viesse para lhe fazer guerra ou fosse uma dama. O despeito do velho potiguar, pela glória do outro, se disfarçava, assim, debaixo de aceitáveis sentimentos de cavalheirismo e galanteria. Mas Sorô-bebé estava ficando impossível, mordido pelo demônio da ambição. Dava audiência sentado em cadeira coberta com pano de cores vivas, era belicoso e ardente, tinha muitas mulheres (fato que impedia a visita dos padres à sua casa, o que muito o desgostava), e, nos banquetes com que se regalava oferecia finos acepipes aos convivas. Os padres o aconselhavam, mas Sorô-bebé não tomava juízo com os conselhos dos padres e tanto se excedeu nos seus luxos e desmandos, inclusive no da embriaguez, que os reinóis, receosos de que a sua presença provocasse agitação e rebeldia

\* Mocquet — Op. e loc. cit.

no meio das tribos, o mandaram para Lisboa, em fins de 1603 ou princípios de 1609, como suspeito de insurreição. Tentaram os seus carcereiros, por várias vezes, matá-lo com peçonha, mas Sorô-bebé era atilado e prudente, e, quando lhe punham veneno na água, bebia a própria urina, como antídoto. Como receassem que fugisse de Lisboa, em algum navio, para o Brasil, foi enviado a Évora, onde morreu.

E aqui termina a história tragicômica de Sorô-bebé, o primeiro exilado político brasileiro.\*

Em 1610, quando La Ravardière veio, outra vez, em viagem de estudos ao Brasil, para lançar as bases da futura colonização francesa do Maranhão, levou, de regresso, alguns "embaixadores" tupinambás e tabajaras, para que estes servissem de peças de convicção e se entendessem pessoalmente com o Rei Henrique IV. Entretanto, os selvagens brasileiros resistiram mal ao clima e à travessia, e chegaram agonizantes a Cancale. Aliás, o próprio rei, que, por outras vezes, tinha se encontrado com índios do Brasil já fora assassinado havia pouco tempo (maio de 1610).

Em 1613, a nau *La Régente*, na mesma viagem a que acima nos referimos, e em que regressou à França o cacique Yapoco,\*\* levou, também, os célebres tupinambás a que se refere o padre Claude d'Abbeville e tantos outros escritores do tempo, e que tão extraordinário sucesso alcançaram em Paris. Eram seis, dos principais tupinambás do Maranhão, e embarcaram com Razilly, a fim de prestar homenagem ao Rei de França, bem como lhe oferecer os seus serviços, em nome de toda a nação tupinambá, dando, dessa maneira, uma demonstração de que eram súditos reconhecidos da França Equinocial. Depois de uma viagem tormentosa, em que se viram forçados a arribar nas costas inglesas, chegaram Razilly e a sua comitiva ao Havre. Desembarcaram os índios nesse porto, investidos das qualidades de verdadeiros embaixadores e recebidos com todas as honrarias. Foram conduzidos, preliminarmente, ao palácio do governador, diante de cuja porta tinha sido colocada uma bela tapeçaria. Daí seguiram, acompanhados de grande procissão, em que figuravam muitas confrarias, até a igreja matriz. Durante o percurso troavam os canhões e enorme multidão aclamava, nas ruas, os homens do Novo Mundo. Na entrada da igreja os índios, para edificação dos fiéis, rezaram, em voz alta, e na sua própria língua, a Ave-Maria e o Padre-Nosso. Depois da missa solene visitaram o convento de freiras de Montvilliers, a pedido da abadessa, Senhora de Vitry, porque as religiosas, que não podiam sair em virtude do voto

de clausura, manifestavam grande curiosidade de ver os pobres bárbaros americanos.

Do Havre foram os tupinambás levados a Ruão, onde tiveram igual acolhimento, tanto pela nobreza, quanto por toda a população da cidade, sendo que eles próprios não se fartavam de admirar aquela estranha e requintada civilização européia, tão diferente dos costumes primitivos que acabavam de deixar, no Maranhão. De Ruão partiu a embaixada para Paris, onde o entusiasmo público chegou ao paroxismo. As portas da cidade foram os índios recebidos por mais de cem padres e, em procissão, com a cruz alçada na frente, dirigiram-se para a igreja dos capuchinhos, onde teve lugar o ofício solene, com a presença de tudo o que havia de mais fino e mais seleta na nobreza de França. Tão grande foi, no entanto, a aglomeração popular, que tiveram os padres de recolher os tupinambás ao convento. Eles desfilaram pelas ruas unicamente vestidos das suas plumas e carregando os seus maracás, e bem se pode imaginar o entusiasmo que causava aquele singular espetáculo. Tal foi a afluência de povo que os religiosos, com receio, pediram garantias, e o rei teve de mandar tropa armada para guardar as entradas do edifício. O padre Claude assegura que nunca nenhum outro episódio provocou tanto interesse entre os parisienses. As ruas que conduziam ao convento viviam apinhadas de gente, que a ele se dirigia. O convento, ajunta o capuchinho, não era mais uma casa particular, mas uma praça pública para a qual convergiam massas populares de vinte léguas ao redor. Afinal tornou-se inútil a defesa das portas, porque estas, quando fechadas, eram arrancadas pelas multidões em delírio, entre desordens e injúrias.

Foi nesse ambiente verdadeiramente triunfal que os silvícolas se dirigiram ao Louvre, a fim de visitar oficialmente o rei. Todas as personalidades notáveis da corte se achavam nas Tulherias na cerimônia da apresentação dos tupinambás, inclusive o ilustre Malherbe, que fala dos "topinambous" (ortografia mantida também no reinado de Luís XIV) e das habilidades do famoso intérprete Migan.\* Diante do jovem soberano, e da rainha regente, o índio Itapucu pronunciou um discurso em língua tupi cuja tradução francesa, inserida pelo padre Claude no seu livro, está longe de ser fiel ao original. O reverendo capuchinho se preocupa em amoldar as palavras do selvagem aos desejos e interesses da sua Ordem, conforme se verifica pelo confronto da tradução que apresenta, com a outra, verdadeira, elaborada recentemente por Rodolfo Garcia.\*\* Também suprime o padre

\* Frei Vicente do Salvador — Op. cit., págs. 400-403.

\*\* Charles de Roncière — Op. cit., vol. 4, pág. 349.

\* F. Denis, in *Notes à Yves D'Evreux*, op. cit., págs. 403 e 404.

\*\* Rodolfo Garcia — *Glossário das palavras e frases em língua tupi contidas na História do Pe. Claude d'Abbeville*. (Separata da *Rev. Inst. Hist.*), pág. 95.

Claude, não se sabe por que, uma alusão clara que faz o índio à necessidade do rei ir pessoalmente ao Maranhão.

A notícia dessas festas se espalhou rapidamente, e em Roma o papa se entretive a respeito com o embaixador francês. Mas esses festejos, essas exposições públicas e essas fadigas excessivas, durante o tempo traiçoeiro do fim de inverno parisiense, não haveriam de fazer muito bem àqueles filhos do trópico, habituados a um clima e a uma vida totalmente diversos. Pouco tempo depois da chegada, o índio Caripira, cujo nome de batismo foi Francisco, apresenta sintomas de uma moléstia que, pela descrição do padre Claude, parece uma boa pneumonia dupla. E, em poucos dias, morre, depois de receber o batismo e a extrema-unção. Caripira, que já contava cerca de sessenta anos, era tabajara de origem, mas, por assim dizer, naturalizado tupinambá, e nesta tribo estava, havia vinte anos. Seu corpo foi enterrado no convento dos capuchinhos.

No mesmo dia do seu enterro cai de cama o pequeno Patua, depois chamado Jacques, jovem cacique de dezesseis anos, cuja perfeição física e moral o padre Claude não se farta de louvar. Foi também ungido e batizado. Depois de morto enterraram-no com o hábito de São Francisco.

O terceiro, chamado Manen, no batismo Antônio, teve destino semelhante. Morreu provavelmente pela mesma causa, foi, também, batizado e ungido, e, finalmente, enterrado junto aos seus companheiros, com o hábito de franciscano.

Os três sobreviventes foram Itapucu, autor da saudação feita ao rei, que tomou, no batismo, o nome de Luís Maria; Uarioio, que se chamou Luís Henrique, e Japuaí, a quem foi dado o nome de Luís de São João. O primeiro parecia ser uma espécie de chefe dos dois outros, e o padre Claude conta, a seu respeito, algumas anedotas interessantes sobre fatos ocorridos em Paris. Existem três gravuras, no livro, que representam esses três selvagens, aparecendo, todos, vestidos da mesma forma, com os seus trajes batismais, que consistiam numa roupagem longa e rodada, de tafetá branco, provida de botões de seda do pescoço até os pés, colarinho à moda dos Valois, e chapéu de copa alta, com pluma. Em todas as gravuras os figurantes aparecem tendo na mão um ramo de flores de lis, o que deve simbolizar a submissão deles à Casa de França.

A cerimônia do batismo se efetuou na igreja dos capuchinhos, no Faubourg de Saint-Honoré, tendo comparecido a ela o Rei Luís XIII e a Rainha Regente, Maria de Médicis, que foram o padrinho e a madrinha dos novos cristãos. No séquito do soberano se encontravam, naturalmente, toda a nobreza e os maiores dignitários do Estado. Quem deu o batismo foi o próprio arcebispo de Paris. Finda a cerimônia, o orador Itapucu tomou a palavra e, como haveriam de fazer nos séculos seguintes tantos brasileiros em tantas emergências, saudou

comovidamente os soberanos e as pessoas presentes, congratulando-se pelo alvissareiro acontecimento, e pedindo o auxílio do governo de França. Em resposta a rainha pronunciou algumas palavras e fez algumas promessas vagas.

À saída da igreja organizou-se nova procissão, que foi visitar o convento de Santa Clara, porque as freirinhas clarissas, também tolhidas pelo voto de clausura, consumiam-se no desejo de ver de perto aqueles estranhos indivíduos, cuja presença estava causando tal sensação em Paris.\*

Em princípios de 1614, a nau *La Régente*, a que várias vezes nos temos referido, regressa ao Brasil trazendo os nossos três tupinambás. Mas agora, para coroar deliciosamente a sua história, eles vêm casados com três mulheres francesas.\*\*

Em dezembro daquele mesmo ano de 1614, depois de sucessivos revezes sofridos pelos franceses, o Sargento-mor Diogo de Campos Moreno foi ao Maranhão tratar com La Ravardière as condições do abandono da praça pelo invasor. Em São Luís, durante as negociações que conduzia, viu o sargento-mor um espetáculo curioso. Conta ele que, em dado momento vieram saudá-lo

dois índios vestidos à francesa, de calções e casacas curtas de veludo carmesim, guarnecidas de passamanes de ouro fino, e gibões de tela de ouro fino lavrado, e suas espadas douradas e dargas, com talabartes de veludo carmesim lavrados de ouro, e tudo o mais nesta conformidade, até chapéus de castor com muitas plumas brancas, e bandas de Paris de resplendor de prata lavrada e cruces de ouro fino ao pescoço como homens de hábito de São Luís. Traziam consigo suas mulheres, moças francesas brancas, vestidas de damas, com tais cotas, vestidos e adereços, que tudo era seda, guarnição e ouro.\*\*\*

La Ravardière explica ao sargento-mor que eram dois dos três índios levados por Razilly à França, sendo que o terceiro morrera. Ajuntou o francês que os selvagens tinham sido, em Paris, recebidos com todas as honras, sendo-lhes, mesmo, conferidas mercês especiais como o hábito da ordem de S. Luís e o título de Cavaleiro, que era o início da nobreza. Com eles se gastou mais de dez mil cruzados. Despesas aliás inúteis, como inúteis foram os festejos e as pompas de Paris, uma vez que os franceses perdiam a França Equinocial.

E fica-se pensando na sorte que teriam tido aquelas “moças francesas brancas”, aventurosamente ligadas aos tupinambás e exiladas subitamente, em plena barbárie maranhense, longe dos seus compa-

\* Claude d'Abbeville — *Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et Terres Circonvoisines*. Paris, 1922, págs. 334 a 381.

\*\* La Roncière — *Op. cit.*, vol. IV, pág. 354.

\*\*\* Diogo de Campos Moreno — “Jornada do Maranhão”, in Cândido Mendes: *Memórias para a História do Extinto Estado do Maranhão*. Rio, 1874, vol. II, pág. 250.

triotas e ao lado daqueles rústicos cavaleiros, mal saídos da antropofagia para os casacos de veludo carmesim e os chapéus de castor com plumas. . .

Ainda no período da ocupação francesa do Maranhão é que se verificou a viagem de um cacique caeté, ao qual o padre Yves D'Evreux dá o nome de Grand-Raye. Era um índio honrado, valente, amigo dos franceses. Conta-se dele que, por ocasião do naufrágio de uma embarcação em que vinha, salvara a todos os companheiros. O padre Yves dá, no seu livro, o resumo de um discurso desse chefe caeté, feito aos seus companheiros, no qual ele narra as riquezas e as belezas das cidades de França, que visitara.

A sua permanência na Europa tinha durado um ano e, nesse período, ele aprendera perfeitamente a língua francesa, que praticava com correção e facilidade.\*

Em 1632 um principal dos tupinambás foi batizado e adotou o nome de D. Luís de Souza. Nesse ano estava em Lisboa e pretendia obter mercês do Rei da Espanha que era, então, também, o Rei de Portugal. Contra o ambicioso D. Luís de Souza intrigava tenazmente o capitão-mor do Pará, mas o Conselho de Portugal, desprezando essas influências, sugeria ao rei espanhol que não tomasse nenhuma medida contra o índio, e, antes, o fizesse regressar, prestigiado, ao Brasil, por ser do interesse da Coroa tê-lo ao seu serviço. De fato, D. Luís de Souza, índio do Maranhão, regressou ao Brasil em companhia de Coelho de Carvalho, que dera informações favoráveis a seu respeito ao rei espanhol.\*\*

O irlandês Bernardo O'Brien (o mesmo que faz pitorescas revelações a propósito das Amazonas brasileiras), quando regressou à Europa, levou consigo um indiozinho do Pará. Este índio andava com ele em Amsterdam em 1630 e certa vez, numa rua dessa cidade holandesa, foi identificado e abordado pelo célebre jesuíta apóstata Manuel de Moraes, que se encontrava na Holanda, por esse tempo, escandalizando a todos pelos excessos e sua falta de compostura. O índio e o ex-jesuíta português travaram, então, na cidade holandesa, uma animada e cordial palestra em língua tupi.

Os holandeses seguiam, pois, o hábito adotado por tantos outros povos que comerciavam com o Brasil, de levar para a Europa homens bárbaros destas paragens. O próprio Maurício de Nassau, quando regressou ao seu país, em 1644, embarcando no porto da Paraíba, levou na sua frota onze selvagens brasileiros, pertencentes a diversas tribos.

Creemos poder sustar por aqui esta enumeração das viagens de índios. Da segunda metade do século dezessete em diante, o selva-

\* Yves D'Evreux — Op. cit., págs. 131 e segs.

\*\* Varnhagen — 3.<sup>a</sup> ed., vol. II, págs. 219-221.

gem americano já começa a ser considerado menos como objeto de curiosidade do que como modelo.

Como procuraremos mostrar, as divagações filosóficas em torno desse tema vão se precisando em sistemas jurídicos, os quais preparam a elaboração futura das doutrinas e teorias francamente políticas. Não era mais necessário que os índios fossem vistos, apalpados, interrogados. A literatura subversiva que se formara sobre a pretendida excelência das suas instituições, filhas do estado de natureza, já tinha vida própria, autônoma, desligada do objeto que lhe dera origem.

Isto não quer dizer que os selvagens deixassem de ser transportados para a Europa. Ter-se-ia, provavelmente, diminuído a corrente migratória deles, porque a sua presença corpórea não despertava mais a curiosidade dos primeiros tempos. Mas eles continuaram, seguramente, a ser levados. Os escritores do século dezoito se referem, de quando em vez, à presença de índios nas cortes do Velho Mundo.

Como exemplo, poderemos citar Voltaire que conta no seu *Ensaio sobre os costumes das nações*\* que encontrou, em 1725, em Fontainebleau, quatro índios da América do Norte, tendo entretido palestra com um dos selvagens (uma mulher) por intermédio de intérprete.

Também norte-americano era o índio que Rousseau diz ter sido levado à corte de Londres por volta de 1720 e cujo desprezo pelos requintes da civilização serviu ao filósofo de argumento em prol da vida natural.\*\*

Assim como estes, outros teriam ido, seguramente, partidos do Brasil. Parece-nos, porém, desnecessário prosseguir na pesquisa das suas viagens, atendendo às razões que expusemos.

\* Ed. Furne. Paris, 1828, vol. I, pág. 1292.

\*\* Rousseau — *Oeuvres diverses* — Ed. Duchesne. Neuchâtel (de fato Paris), 1764, vol. III, pág. 245.

INFLUÊNCIA SOCIAL E POPULAR  
DO TIPO DO ÍNDIO BRASILEIRO  
NOS SÉCULOS DEZESSEIS E DEZESSETE

PARA CONDUZIR com lógica este trabalho, partindo das pesquisas históricas e literárias, e chegando às conclusões críticas, políticas e filosóficas, é necessário que examinemos, agora, a influência popular e social exercida pelo tipo do “bom selvagem brasileiro”.

A distribuição dos capítulos deste trabalho embora, possivelmente, pareça arbitrária à primeira vista, foi objeto de madura reflexão.

No primeiro procuramos dar uma idéia do tom intencionalmente panegírico com que, aos nossos índios, se referiam os viajantes, sobretudo os franceses. No segundo mostramos como era freqüente a presença dos selvagens do Brasil nos vários países da Europa, principalmente em França. Neste terceiro capítulo indicaremos a formação gradativa da influência exercida pelo nosso pretendido “homem natural” sobre o espírito popular especialmente francês; influência atestada por documentos lingüísticos, arquitetônicos e iconográficos que nos foram transmitidos. Só então teremos base suficiente para examinar a repercussão de todos esses fatos no campo das idéias gerais, por intermédio da obra dos filósofos e pensadores dos séculos dezesseis, dezessete e dezoito.

A influência popular e social do índio em França provém de duas causas principais: a presença contínua dos nossos selvagens nas cidades da Europa, sobretudo nos portos de mar (presença esta que constituiu o objeto do capítulo anterior) e o grande intercâmbio comercial que alguns comerciantes de Dieppe, Honfleur e outros portos, estabeleceram com certas regiões da nossa costa.

No período pré-colonial, que antecede à grande lavoura de açúcar, o comércio de escambo foi sobretudo feito com os ousados navegantes normandos e bretões. As mercadorias brasileiras difundiam-se rapidamente pela França: animais decorativos como papagaios e sagüis, peles, algodão, sementes e, principalmente, o precioso pau-de-tinta, que acabou por transmitir o seu nome à terra, apesar dos veementes protestos daqueles que a desejavam vinculada ao do sagrado lenho.

Só o comércio dos papagaios e sagüis, tão caros aos “mignons” de Henrique III, deve ter enriquecido muito comerciante esperto. Os papagaios, com a sua beleza e notável habilidade, foram logo dispu-

tados. Desde as primeiras viagens eram exportados, segundo informa a carta do veneziano Giovanni Cretico, que escreve de Lisboa, em 1501. Informa ele que os papagaios trazidos do Brasil eram de grandes dimensões e muito coloridos.\*

Encontramos outras referências interessantes dos cronistas da época, sobre a estima em que eram tidas as belas aves. Léry, por exemplo, conta como levava carinhosamente um soberbo exemplar para o seu protetor e amigo, em França, e como o defendeu até a última extremidade, por ocasião da fome que grassou a bordo, durante a viagem de volta. Afinal o pobre “louro” acabou comido, como os próprios ratos do navio, e até os excrementos destes.\*\*

Os índios chegaram a inventar processos engenhosos para dar colorido artificial às penas dos papagaios, que resgatavam com os franceses, exigindo, por estes bichos, preços maiores. Tingiam as aves, diz La Condamine, com o sangue de uma certa rã, à qual Ferdinand Denis chama *rana tinctoria*\*\*\* O Dr. Sérgio Meira, que se especializou no estudo dos papagaios, disse-nos que não conseguiu reproduzir essas experiências de mudança de cor nas penas das aves. Mas Koch-Grünberg, cuja probidade e cuja autoridade são incontestáveis, confirma o depoimento de La Condamine, falando dos índios da região amazônica que foi aquela, precisamente, que o viajante francês visitou.

Diz Koch-Grünberg que os índios da bacia do rio Negro arrancam as penas vermelhas das asas das araras domésticas e esfregam o local com a gordura de um certo peixe, ou de um certo sapo. As novas penas nascem, então, de um amarelo-laranja, e, mesmo se novamente arrancadas, nunca surgem outra vez com a antiga cor vermelha.\*\*\*\*

Mas, como dizíamos, entravam os papagaios brasileiros em todas as casas, no século dezesseis, mesmo as da pequena burguesia, tal como hoje ainda se observa em certos portos europeus.

Erasmus, num dos seus colóquios filosóficos, imagina duas mulheres da burguesia holandesa conversando sobre as vantagens e as agruras do casamento. No meio da conversa, uma delas pergunta à outra quanto tempo levou para ensinar algumas palavras ao seu papagaio, mostrando desta sorte a presença habitual dos psítacos nos interiores burgueses de então.\*\*\*\*\* De objeto de luxo dos nobres passavam eles a ornamento das casas mais modestas.

\* *História da Civilização Portuguesa*, vol. II, pág. 109.

\*\* Léry — Op. cit., vol. II, pág. 171.

\*\*\* La Condamine — Op. cit., pág. 169. Denis — Op. cit., pág. 56.

\*\*\*\* Koch-Grünberg — *Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest Brasiliens*. Stuttgart, 1923, pág. 50.

\*\*\*\*\* *Oeuvres D'Erasmus*. Paris, 1934, vol. 2, pág. 272.

E convém não esquecer o mais célebre papagaio brasileiro, referido por Maurício de Nassau, e que mereceu as honras de figurar como exemplo do *Ensaio sobre o entendimento humano*, de Locke.\*

Os micos ou sagüis eram mais raros, provavelmente pelo seu mais elevado preço, que provinha, naturalmente, de maior dificuldade em apanhá-los vivos, e, sobretudo, de sua custosa adaptação aos climas frios. Os nossos macaquinhos faziam, no entanto, as delícias das casas ricas. As damas sobretudo eram loucas por eles.

Para termos uma idéia de como o nosso sagüi era conhecido em França no princípio do século dezesseis, basta lembrarmos que o seu nome foi logo assimilado pela língua francesa. Desde 1537, Marot, na sua famosa *Epístola a Sagon*, entre vários epítetos injuriosos com que mimoseia a este último, trata-o também de "sagouyn", sem nenhum complemento ou explicação para o termo, o que vem demonstrar que ele era corrente.\*\*

Os sagüis e os papagaios, informa D. Francisco Manuel de Melo na sua *Carta de Guia de Casados*, continuavam, cerca de século e meio depois da descoberta do Brasil, a ser objeto de muita estimação, por parte das damas elegantes.\*\*\*

Convém lembrar que a presença de palavras indígenas, como aquela de que se serve o bom Marot, nas línguas européias, é um seguro índice para se aquilatar da popularidade em que o comércio transatlântico ia lançando o nosso país e as suas coisas. Varnhagen recolhe, a esse propósito, na sua obra, além de outras, as seguintes palavras assimiladas pelos idiomas europeus: tapioca, mandioca, caju, goiaba, capim, jacarandá, piaçaba, ipecacuanha e ananás.\*\*\*\*

Paul Gaffarel, no seu trabalho *Etymologies Américaines*\*\*\*\*\* apresenta ainda vários outros nomes brasileiros, introduzidos na língua francesa, entre os quais toucan, jaguar, tatou, rocou (urucu), e muitos mais. Sustenta, também, Gaffarel que o substantivo francês *tapage* (ruído forte), é onomatopaico, e provém do nome do nosso rio Tapajós. Diverge, assim (e fundamenta os motivos da divergência), do parecer de Littré, que filia a origem desse vocábulo ao verbo *taper*.\*\*\*\*\*

Entretanto Rodolfo Garcia está, neste momento, preparando um vocabulário muito mais extenso das palavras de origem tupi assimi-

\* V. infra, págs. 136 e segs.

\*\* Clement Marot — *Oeuvres*. Paris, 1731, vol. I, pág. 557.

\*\*\* D. Francisco Manuel — *Carta de Guia dos Casados*. Porto [s.d.], pág. 160.

\*\*\*\* Varnhagen — *História Geral*, 1.<sup>a</sup> ed., vol. I, págs. 83 e 445.

\*\*\*\*\* Separata das *Mémoires de la Société bourguignonne de Géographie e d'Histoire*, vol. XI, 1899.

\*\*\*\*\* Gaffarel — *Op. cit.*, pág. 36.

ladas pela língua francesa. O erudito filólogo e historiador já recolheu cerca de uma centena de tais vocábulos.

Deixemos, porém, os produtos animais e passemos aos vegetais.

Sobre a colossal importância do comércio do pau-brasil ninguém pode conservar dúvidas. A sua distribuição era feita por todo o continente, já antes da descoberta do nosso país, com o aproveitamento das espécies semelhantes que provinham da Índia e da Costa d'África. O pau-de-tinta brasileiro breve suplantou esses concorrentes e a importância do comércio está atestada nas crônicas, documentos históricos e nos monumentos arquitetônicos de que vamos nos ocupar, os quais, aliás, apresentam também testemunhos sobre o comércio de macacos e papagaios. Não nos esqueçamos de que antes de ser "terra do Brasil" foi o nosso país chamado "Terra dos Papagaios".

Os documentos arquitetônicos reveladores de influência do homem do Brasil naquele tempo são bastante interessantes. Aquele que, até hoje, se apresenta em melhor estado é o existente no interior da igreja de S. Jacques, em Dieppe. Em uma das paredes do coro existe um friso, no qual estão delicadamente representadas em baixo-relevo, as figuras de vários índios brasileiros, em diferentes atitudes características.

Na extremidade esquerda há um casal com paramentos festivos, tendo ao meio uma criança. Depois de mais duas figuras, vê-se uma mulher sentada, entre duas árvores estilizadas, trazendo ao colo o filho. Em seguida outras duas árvores com mais uma mulher e uma criança ao meio. Debaixo do capitel da segunda coluna distinguem-se três guerreiros protegidos pelos seus escudos. Finalmente, divisam-se mais alguns personagens, duas árvores e dois macacos executados com minucioso realismo.

Aí encontramos, pois, os principais objetos do comércio da época, entre os normandos e os brasileiros. Macacos, árvores que figuram a madeira de tingir, escravos. E, também, fixadas na pedra, algumas cenas daquela vida primitiva que tanto interessava aos europeus. Mulheres nuas, vida ingênua e livre, ou melhor, natural.

Gaffarel e Denis se referem a este friso, ainda que incompletamente.\*

Embora não tenhamos visitado pessoalmente a igreja de S. Jacques, pudemos descrever mais minuciosamente o seu curioso detalhe ornamental graças à nítida fotografia que nos foi enviada pelo Dr. Antônio Camilo de Oliveira, brilhante escritor mineiro, conselheiro da Embaixada do Brasil em Paris. A *História da Colonização Portuguesa no Brasil* também publica fotografias desse friso.\*\*

\* Gaffarel — *Brésil français*, pág. 70. Denis — *Fête Brésilienne*, pág. 27.

\*\* Vol. II, pág. 72.

A parede onde ele se encontra foi construída, segundo Vitet, historiador de Dieppe, entre 1525 e 1530;\* na época, portanto, em que o Brasil devia estar em grande voga, por causa das lutas diplomáticas suscitadas com a França pela segunda viagem de Cristóvão Jacques.

O grande armador Ango (segundo deste nome), que tão famoso ficou na história pelos seus arrojados planos de comércio internacional, principalmente com o Brasil, possuía em Dieppe, segundo Gaffarel, uma bela casa de madeira, construída na mesma época que o friso da igreja de S. Jacques. Esta casa estava cheia de recordações do Brasil, e, freqüentemente, encontravam-se nela numerosos índios do nosso país, que iam à França, a passeio, nos navios do célebre aventureiro. Diz ainda o mesmo autor que o castelo de Varengeville, que também foi de Ango, possui, nos ângulos do pátio interior, medalhões que representam figuras de índios brasileiros.\*\*

Outra construção que tem o maior interesse para nós foi a casa de madeira, chamada *Ile du Brésil* e situada na Rua Malpalu, nº 17, na cidade de Ruão. Existiu até meados do século passado e Ferdinand Denis se refere a ela como se a conhecesse perfeitamente.\*\*\*

Essa casa, cujo nome atesta ainda o emprego do vocábulo "ilha" para designar o Brasil (designação, aliás, que era habitual, também, para a América Central), foi construída em comemoração da presença dos índios brasileiros na cidade de Ruão. Foi, infelizmente, demolida, mas o grande baixo-relevo em madeira, que figurava na sua fachada, conserva-se até hoje, no museu de antiguidades de Ruão. Esse baixo-relevo, todo em madeira esculpida e pintada está dividido em duas cenas, relativas ambas ao comércio do pau-brasil. A primeira descreve a extração e o transporte da árvore tão cobiçada. A segunda mostra como ela era embarcada, junto das praias, em batéis que a conduziam até às naus, ancoradas à distância.

A *História da Colonização Portuguesa* publicou em gravura as duas cenas.\*\*\*\* Porém a que mais interessa ao nosso estudo é a última. Aí vemos, poderosamente trabalhadas, algumas figuras de homens e mulheres paradisiacamente despidos. Homens atléticos e mulheres opulentas como as ninfas de Rubens. Ocupam-se em derrubar as árvores e carregar sobre os ombros possantes os troncos roliços. Identificamos, também, naquele quadro tão condizente com a imaginação popular da época, um macaco doméstico, que acompanha uma criança

e vários papagaios mansos espalhados pelo chão, pelos ramos das árvores, e, até, empoleirados nos troncos, já sem galhos, que os selvagens carregam sobre os ombros. Tem-se a impressão de que se assiste a uma reprodução viva das cenas descritas na *Carta do Piloto Anônimo* que tanto impressionou a Rabelais.\* Homens e mulheres formosos e nus, vivendo em estado natural, no meio de aves lindas e multicores...

A popularidade do nosso índio em França é, ainda, atestada por um interessante documento da segunda metade do século dezesseis. Trata-se de um álbum com a descrição ilustrada de diferentes tipos nacionais, entre eles os brasileiros. O título indica que os desenhos foram tirados do natural, o que importa em dizer que os modelos, que serviram à representação dos costumes brasileiros, eram selvagens autênticos, de passagem pela França.\*\*

O índio aparece de cocar e beijo furado, trazendo na mão o arco e duas flechas. A índia, com o filho nos braços, os cabelos soltos, as pernas apertadas nas ligas ornamentais, que usavam com freqüência, e uma grande flor decorativa sobre a coxa direita.

Por debaixo das imagens estão impressas as seguintes quadras:

#### LE BRÉSILIEN

*L'homme du lieu auquel le Bresil croist  
Est tel qu'icy à l'oeil ist apparoist,  
Leur naturel exercice s'applique,  
Coupper bresil pour en faire trafique.*

#### LA BRÉSILIENNE

*Les femmes là, sont vestues ainsi,  
Que ce pourtrait montre & represente,  
La des Guenons, et Perroquetz aussi,  
Aux estrangers elles mettent en vente.*

Péssimos versos, de autor obscuro, que estão longe de alcançar a beleza dos outros, que citaremos adiante. Mas, exatamente por ser anônimo e desconhecido o poeta, nos interessam porque mostram o grau de difusão popular a que chegara a figura do nosso selvagem, descrito e cantado pela tosca musa das ruas.

\* V. infra, pág. 94.

\*\* *Recueil de la diversité des habits, qui sont de present usage tant es pays d'Europe, Asie, Afrique et Iles sauvages, le tout fait après le naturel.* Paris, Richard Breton, 1562.

\* Apud Gaffarel — Op. e loc. cit.

\*\* Gaffarel — Op. cit., págs. 83 e 111. A *Histoire de la Marine Française Illustrée*, de Ch. de la Roncière e G. Clerc-Rampal, Larousse (fascículo 4) publica uma fotografia do Castelo de Varengeville, em que aparecem os medalhões de que fala Gaffarel.

\*\*\* Denis — Op. cit., pág. 25.

\*\*\*\* Vol. III, págs. 62 e 69.

De muito maior importância artística são os motivos indígenas brasileiros tratados pelos pintores que acompanharam Maurício de Nassau ao Brasil.\*

O realce da obra desses precursores da pintura brasileira é muito grande, sob o ponto de vista da história das artes plásticas, porque os quadros referentes ao Brasil são, muito provavelmente, as primeiras tentativas artísticas para a fixação de paisagens, animais e figuras humanas estranhas ao ambiente europeu. O que existia até então era uma iconografia puramente documental, destinada à ilustração de obras impressas, como aquelas a que nos temos referido nos capítulos anteriores. Em fins do século dezesseis apareceram os primeiros ensaios de pintura, em tela, sobre motivos exóticos. Mas versavam temas puramente ornamentais, como frutas ou flores dos trópicos.

Tem-se por certo que os holandeses, com os seus trabalhos brasileiros, foram os iniciadores da tendência pictural européia para o trato dos temas exóticos ao continente, precursores dessa corrente de artistas que buscam satisfação estética na expressão de uma sensibilidade despertada pelas cores, pelas formas, pouco freqüentes no Velho Mundo. Tendência que se viria a sublimar modernamente em motivos permanentes, em quase obsessões, como é o caso da pintura dramática, primária, ingênua do "aduaneiro" Rousseau.

Os artistas holandeses viriam encontrar no nosso país selvagem, primitivo, pagão, um esplêndido campo de experiências para as qualidades básicas da pintura da sua pátria. De fato, a pintura flamenga nascera, como se observa em toda a opulência dos seus testemunhos espalhados pelos museus da Europa, libertada do preconceito religioso, e, não sendo especialmente pintura sacra como a italiana ou a espanhola da Renascença, teria mais facilidade de se aproximar dos motivos verdadeiramente naturais, aos quais não interessavam os problemas religiosos.

O naturalismo amaneirado da pintura do século dezesseis, espécie de bucolismo literário e cerebrino, ia receber, agora, uma injeção de sangue novo com essas telas toscas, que desvendavam mundos poderosos e estranhos. Bichos, frutas, flores, gentes, cujas cores, formas, hábitos e costumes apareciam ao vivo retratados, arrepiando, com a

\* Sobre os pintores do Brasil holandês consultem os seguintes trabalhos, dos quais tiramos todos os dados que constam destas páginas: Paul Ehrenreich, "Sobre alguns retratos de índios sul-americanos", trad. de Oliveira Lima (*Rev. do Inst. Arqueológico Pernambucano*, vol. 12); Alfredo de Carvalho, "O Zoobibliôn de Zacharias Wagner" (loc. cit., vol. 11); e "Descrição dos quadros doados por Nassau a Luís XIV" (loc. cit., vol. 5); Pedro Souto Maior, "A arte holandesa no Brasil" (*Revista do Inst. Histórico Brasileiro*, vol. 83); e, finalmente, o livro de Argeu Guimarães *A Sereia Escandinava*, Porto, 1933.

brutalidade da sua natureza capitosa e agreste, os nervos sensíveis do espectador europeu supercivilizado.

Foi por isso que Luís XIV e toda a sua corte desfilaram encantados diante daqueles homens bronzeados, daquelas Evas caboclas que, como a mãe bíblica, cobriam apenas o sexo com folhagens, enchendo de sopitada inveja as falantes "ridículas preciosas" de que se ocupava Molière.

Estes quadros brasileiros, em número de 40, foram cedidos por Nassau ao Rei-Sol e expostos à visitação pública, no Louvre, em 1679. José Higinio, que se ocupou com este assunto, não os encontrou no grande museu francês. Pedro Souto Maior foi mais feliz, tendo conseguido identificar alguns. Faltam ainda vários, dispersos, perdidos na poeira dos depósitos oficiais, quiçá destruídos pelo tempo e os acidentes de quase três séculos.

O que interessa aqui, porém, é salientar a presença de índios entre os modelos retratados na coleção, assim como o prazer e a curiosidade que aqueles figurantes exóticos de uma pintura inteiramente revolucionária despertaram nos mais altos círculos sociais de França.\*

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. Em 1876 D. Pedro II, passando pela Dinamarca a caminho da Rússia, teve oportunidade de contemplar as veneráveis telas brasileiras, e fez com que um pintor consciencioso de então, Mels Sytzen, executasse cópias de algumas delas, notadamente aquelas em que figuram índios e índias. Estas cópias estão, atualmente, no Instituto Histórico Brasileiro.

Os trabalhos de Franz Post, relativos ao Brasil, os quais só em quadros a óleo, segundo informa Argeu Guimarães, contaram-se por duas centenas no mínimo, estão espalhados pelas coleções de Paris, Amsterdam, Bâle, Hanover, Londres, Mogúncia, Nuremberg, Praga e Viena, além de outras. Post, entretanto, nos interessa menos que Eckhout ou Zacharias Wagner, porque, ao contrário deles, não se ocupa com os índios do Brasil, mas, principalmente, com as paisagens e aspectos da terra.

De qualquer maneira, porém, o que é certo é que os seis pintores da missão artística de Nassau, especialmente os três principais, ao lado das telas em que figuravam frutas, animais, marinhas, engenhos,

\* Este grande interesse pelo Brasil, demonstrado por Luís XIV, não tardaria muito em se expressar por tentativas conquistadoras. A tradução do livro do Padre Acuña, sobre o Amazonas (1682), seria logo seguida das manobras de Ferrolles, apoiadas pelo Rei-Sol, e que dariam início à longa questão de limites do Oiapoque.

plantações, cidades, fortalezas e palácios do Brasil holandês, espalharam à admiração da Europa as figuras nuas 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.

Aliás, Zacharias Wagner, nas notas escritas com que acompanha as gravuras do seu *Zoobiblion*, infelizmente conservado inédito, expõe conceitos que muito se aproximam dos escritores viajantes dos séculos dezesseis e dezessete cujos depoimentos foram referidos na ocasião oportuna.

Fala Wagner da beleza do corpo das índias, da simplicidade em que viviam os selvagens, contentando-se com o que possuíam, e da intransigência feroz com que defendiam a própria independência. Também insinua, aqui imitando Montaigne, que os reis índios, para manterem o prestígio, iam em pessoa à frente das guerras, como que a censurar os europeus que ao seu tempo já o não faziam. Não se esquece de bater a tecla da grande luxúria que era o fundo da vida americana. Como se vê, um depoimento bem no gênero dos outros aqui citados.

Objetos de adorno, armas e diferentes utensílios dos selvagens, eram, também, freqüentemente encontrados nas casas particulares de França, como curiosidades. Montaigne, que possuía vários desses objetos, nos mostra o quanto eles eram espalhados pelos castelos e residências daquele tempo.\*

E esses adornos chegavam a influir nas modas européias. É assim que Léry nos fala de um penteado, por nome *raquette* ou *ratepenade* que as mulheres de França teriam copiado do toucado das índias do Brasil.\*\* No mesmo sentido, embora incorrendo em anacronismo, nós que estamos tratando dos séculos dezesseis e dezessete, poderemos lembrar, ainda, aqui, que 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.

Por todos os testemunhos que indicamos vê-se que o estado de espírito do meio social de toda a Europa, e notadamente em França, não era insensível à influência do humanismo naturalista, que os descobrimentos geográficos acentuaram consideravelmente.

É evidente que o povo das cidades marítimas, sobretudo naquele tempo de parca instrução pública, não lia as narrativas de viagens, que dominavam o mercado europeu de livros. Mas existia antiga-

mente, para a formação dos sentimentos coletivos, um elemento de ação mais poderoso do que a imprensa, que era a tradição oral.

Hoje em dia, graças ao aperfeiçoamento técnico, a multiplicação do pensamento atingiu a proporções espantosas. A propaganda das idéias se faz maciçamente pela grande imprensa, o rádio, o cinema. É uma torrente avassaladora, que pode inundar em semanas uma nação de dezenas de milhões de habitantes. Graças principalmente às facilidades da propaganda é que podemos assistir a espetáculos como o que nos ofereceu, depois da Grande Guerra, a nova Alemanha, subitamente devorada pelas labaredas de um novo credo. Nos séculos passados nada de semelhante ou aproximado era possível.

Mas, incontestavelmente, as massas eram atuadas, periodicamente, por impulsos sentimentais ou ideológicos uniformes. E o processo de preparação mais freqüente desses movimentos era a evangelização, o apostolado, a oratória persuasiva e arrebatadora dos profetas e revolucionários.

O apostolado religioso não ficou circunscrito à ação dos discípulos imediatos ou dos contemporâneos de Jesus. Toda a Idade Média está cheia de apóstolos e iniciadores. Alguns do tipo destrutivo e revolucionário de São João Batista, como, por exemplo, o monge fanático Savonarola ou o bárbaro Lutero; outros copiando a doçura, a renúncia, a simplicidade, a graça divina do Cristo, como o admirável místico que foi o "Pobrezinho" de Assis.

Era a palavra falada e ouvida diretamente que transmitia ao povo inculto um novo conceito ou uma nova interpretação do mundo. Dessa maneira as novas e perigosas idéias sobre a bondade natural do homem americano não precisavam dos livros para chegar ao coração do povo. Os livros, embora lidos com avidez, ficavam para os letrados, os cultos, as elites. E em breve veremos a poderosa ação transformadora que exerceram sobre o pensamento filosófico do tempo.

As novas idéias e impressões chegavam ao coração das massas por aquele veículo que o nosso idioma chama tão expressivamente a "boca do povo".

Era a presença dos índios nos portos, a curiosidade e os comentários que despertavam; eram as histórias admiráveis que contavam os marinheiros recém-chegados desses novos mundos quase celestes; eram as grandes festas populares, nas principais cidades, festas pagãs que atraíam milhares de pessoas e cuja formidável repercussão não é difícil avaliar.

A presença permanente dos índios nos portos europeus, e a sua freqüência no interior da França para onde eram enviados pelos seus senhores, já foi suficientemente esclarecida no capítulo anterior e nos testemunhos documentais que reunimos neste capítulo. As histórias fantásticas que chegavam contando os que vinham das terras novas não parecem, tampouco, difíceis de ser concebidas.

\* Montaigne — Edição de 1659, vol. I, pág. 326.

\*\* Léry — Op. cit., vol. I, pág. 128.

Podemos perfeitamente imaginar as mentiras que, aos ingênuos ouvintes, impingiam os marinheiros incultos, quando lemos aquelas que descaradamente impingem aos seus leitores os viajantes instruídos, possuidores, portanto, de maior senso de responsabilidade intelectual. Além disso, o que estava escrito poderia ser mais facilmente desmentido, e era, portanto, objeto de maior cuidado, e maior recato na exposição.

Já lembramos o dito de Hans Staden, sobre as fábulas habitualmente entremeadas com as narrativas de viagens. E o alemão é uma testemunha presencial e, portanto, irrefutável daquele hábito, e do interesse enorme que ele despertava.

Abundantes e freqüentes eram as narrativas que os milhares de marujos chegados da América espalhavam nas cidades da Europa, sobre a vida primitiva e livre dos naturais do Novo Mundo. Para dar uma idéia do número colossal de navios que em meados do século dezesseis se dirigiam para a parte sul do continente basta lembrar o que diz o mesmo Hans Staden quando conta que, ao largar o seu navio na Ilha Terceira, de regresso à Europa, fê-lo em companhia de mais de cem naus portuguesas e espanholas, que regressavam também, da costa americana.\* E todas essas embarcações levavam notícias verdadeiras ou falsas, que iam correr de boca em boca, entusiasmando os ouvintes maravilhados. Nem de outra maneira se explica a fúria com que os homens válidos das populações marítimas procuravam se engajar no serviço da marinha mercante, que fazia o intercâmbio com o Brasil. Alguns, mesmo (entre os quais se destacavam os normandos), ficaram célebres pela facilidade com que trocavam os costumes civilizados pelos hábitos selvagens, desertando dos navios e fortins e assimilando-se aos índios, de cuja vida errante e bárbara adotavam todos os costumes, até a própria antropofagia. Estes homens realizavam antecipadamente até os seus mais cruéis requintes, a volta à vida natural preconizada pelos filósofos do século dezoito.

O próprio Villegaignon foi um exemplo graduado desta nova espécie de *troubadours*. Sabemos, com efeito, que o malogrado "rei do Brasil", ao regressar da sua viagem, costumava andar pelos castelos dos senhores amigos e aliados, narrando interminavelmente histórias, lendas e fantasias sobre o Brasil, sempre ouvidas com apaixonado interesse.\*\*

Quanto às festas formidáveis, e ao interesse popular imenso que despertavam, basta lembrar aquelas de que já fizemos menção: o batizado da cunhã Paraguaçu e o seu casamento; a entrada em Rouen, a chegada dos tupinambás no tempo de Luís XIII, etc.

\* Hans Staden — Op. cit. pág. 38.

\*\* Gaffarel — Op. cit., pág. 339.

Por essas razões é que podemos avaliar quão poderosa e difundida foi a popularidade do nosso índio nos países da Europa, de que restam estes atestados na escultura, gravura, pintura e poesia dos séculos dezesseis e dezessete, conforme já vimos e continuaremos a ver daqui por diante.

Naqueles tempos, sobretudo no século dezesseis, ao interesse econômico se juntava estreitamente a questão religiosa.

Desde que a terra ofereceu, no início, apenas possibilidades medíocres de aproveitamento (só pelos fins do século a grande lavoura de açúcar chegou a um período de intensa exploração), a atenção do invasor se concentrou mais particularmente no homem e, através dela, a curiosidade das populações civilizadas da Europa. Ao contrário do que se dava com a Índia e o Oriente em geral, cujas mercadorias abundantes e preciosas despertavam maior interesse e, conseqüentemente, maior atenção do que os naturais daquelas regiões.

Ao lado das repercussões do interesse econômico, despertadas pela presença, na Europa, do índio escravizado ou levado como peça de convicção, repercussões estas de que vimos de nos ocupar, não será demais lembrar a parte que, no processo geral, representou, também, a preocupação evangelizadora da conquista de almas. Já Fernão Mendes Pinto, nas suas *Peregrinações*\* nos conta que o capitão D. Álvaro de Taíde, comandante da fortaleza de Málaca, aconselhou, certa vez, a São Francisco Xavier, o "Apóstolo das Índias", que, se desejava fazer a conversão de pagãos, fosse antes ao Brasil que à China, porque no primeiro encontraria maior colheita. Também Nóbrega, nas suas cartas, declara que

quando muito ganham-se cem almas, posto que corram todo o reino; cá (no Brasil) é grande mancheia.\*\*

Citamos estes depoimentos apenas a título de exemplo, pois expressões equivalentes se encontram em quase todos os escritores do tempo, que se ocuparam com o Brasil.

\* Edição de Vila Nova de Gaia, 1930, vol. VII, pág. 97.

\*\* Edição da Academia Brasileira de Letras, Rio de Janeiro, pág. 83.

## CAPÍTULO QUARTO

### O ÍNDIO BRASILEIRO E AS IDÉIAS DO SÉCULO DEZESSEIS

#### 1

#### O RENASCIMENTO E O HUMANISMO

JÁ TEM SIDO NOTADA, por diferentes sociólogos e filósofos, a semelhança revolucionária que o desenvolvimento das ciências e da técnica imprimiu aos ambientes mentais do início do século dezesseis e do princípio do século vinte.

Dos últimos lustros do século quinze aos primeiros do século dezesseis transformou-se, como nos derradeiros quarenta anos da nossa época atual, a visão do mundo. Então foi a imprensa, a pólvora, os aparelhos náuticos e a construção naval com as suas conseqüências imediatas, no grande aumento da difusão das idéias, na completa revisão dos métodos bélicos e na expansão dos povos brancos pelo orbe desconhecido.

Hoje é o avião, o rádio, o cinema, o telefone sem fio — a conquista do tempo e do espaço — que colocam em novos termos a experiência e a interpretação do mundo.

Na época chamada do Renascimento, a revelação experimental dos segredos da natureza visível, e de muitas das suas forças invisíveis, estourou a redoma teológica e escolástica que envolvia a ciência e o pensamento político, e que impedia o seu contato direto com a atmosfera objetiva da realidade exterior. A investigação científica e a indagação filosófica, retiradas da atmosfera artificial de estufa, em que se estiolavam, adquiriram, como era inevitável, ao sopro vivificador da razão natural, um novo viço e um singular impulso. A confiança, talvez exagerada, que esses sucessos vieram incutir na força da razão, a pouco e pouco convencia os filósofos de que os problemas desta vida terrena se resolveriam no conhecimento do homem e do seu meio natural. Da confiança na razão à confiança no homem; em uma palavra: ao Humanismo.

O Humanismo foi o movimento de conjunto, o ponto de encontro inicial dessas tendências de transição, entre a submissão das aquisições do raciocínio aos dogmas da fé (que era a pedra angular da concepção medieval do mundo e da vida), e o livre exame, empreendido pela razão, não só em relação à estrutura do Universo como,

também, ao sentido metafísico da vida. Tendência que atingiu o seu pleno desenvolvimento no racionalismo filosófico cartesiano e no espírito enciclopédico do século dezoito.

O grande aumento da superfície do globo, trazido pela era dos descobrimentos, valeu como um desmentido às convicções assentadas, desde Lactâncio e Santo Agostinho, de que não havia terras habitáveis além das conhecidas, e que os antípodas geográficos eram simples delírios de imaginação heréticas ou infernais. Mas, como era inevitável, a esse grande aumento de superfície da terra, dominada pelo homem, correspondeu, logo, um grande aumento no campo de exploração do seu próprio mundo interior.

Timidamente a princípio, com mais segurança adiante, com devastadora paixão e sanguinária violência no fim, o homem passou a recolocar em exame, e em julgamento, todos os valores morais, políticos e sociais que tinham sido assentados pela experiência científica e pela concepção filosófica anteriores à revolução operada pelo conhecimento dos novos dados que o século dezesseis oferecia. Para usarmos da saborosa e alegórica linguagem de Frobenius, diremos que o europeu do século dezesseis passou, na sua maneira de considerar o mundo e a vida, do “sentimento de caverna” ao “sentimento de amplidão”.

O Humanismo, conforme já acentuamos, aparece, no campo intelectual (que é o que estamos examinando), como o movimento típico desse processo de transformação. Não se pode considerar, ainda, como um movimento revolucionário, no sentido político e social. Mas já o era, indubitavelmente, no sentido intelectual.

Aliás, como movimento de cultura, ele se esforçava, apenas, para conseguir a transformação da sociedade por intermédio da modificação das tendências subjetivas do homem; ou, em outras palavras, tendia para o esclarecimento e a educação das classes dirigentes, de acordo com princípios éticos e filosóficos, a fim de que estas classes, compostas que fossem de varões sábios e prudentes, pudessem reformar as instituições em bases equitativas e justas.

Longe se encontrava, ainda, o Humanismo, das tendências propriamente revolucionárias, que, abandonando o terreno da especulação filosófica, se propõem a agir em sentido contrário, isto é, transformando o homem pela transformação preliminar das instituições. Porque isto é que faz essencialmente diferir a Revolução da Evolução.

Mas a semente revolucionária já se encontrava no fundo do Humanismo, — que era uma simples posição do espírito. Pronta para germinar, mais tarde, em outras correntes de idéias, que apareceriam sistematizadas em ideologias.

Com efeito, partindo da convicção de que o homem traz em si mesmo os fins da sua própria vida, que a ele fora facultada autonomia e favorecidos meios para realizar esses fins, o Humanismo tinha que

concluir, forçosamente, que esses meios eram os que ofereciam as revelações da natureza e as faculdades do homem, isto é: as ciências, a moral e a razão.\*

Moderados, ainda, mas já emancipados, os primeiros humanistas, e os seus discípulos mais representativos — Erasmo, Tomás Morus, Campanella, Montaigne — separam claramente os terrenos onde devem imperar o dogma e a fé, dos campos destinados à jurisdição do raciocínio e da experiência. E, embora fiéis aos ditames do primeiro grupo, não deixam de se curvar, reverentes, aos ensinamentos do segundo.\*\*

Não está, porém, dentro do plano do nosso estudo o exame das influências, choques e criações desse período tumultuoso de transformação intelectual. O nosso escopo se limita à observação do pensamento humanista como posição intelectual sintética e característica deste processo, e, dentro desses limites, à influência que, no pensamento humanista, exerceram os descobrimentos geográficos e, particularmente, as narrativas das explorações feitas no Brasil.

Os descobrimentos geográficos vieram tornar corrente um processo literário capaz de disfarçar, sob roupagens inocentes, as críticas mais contundentes feitas às instituições da época. Com efeito tornou-se moda uma espécie de literatura de ficção, na qual eram aproveitados os elementos colhidos nas narrativas, já de si tendenciosas, dos viajantes. E aproveitados num sentido muito mais intencional do que o contido nessas próprias narrativas, porque já trabalhado pelo raciocínio filosófico de espíritos muito mais cultos do que os dos exploradores das terras novas.

Todos os humanistas foram apaixonados leitores dos livros de viagens, e o confessam nas suas obras.

Erasmo, Tomás Morus, Rabelais, Campanella, Montaigne\*\*\* se deliciaram com esse gênero de literatura que, dois séculos mais tarde, iria fazer de novo, e confessadamente, as delícias de Malthus, David Hume, Voltaire, Condillac, Diderot, Rousseau.

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.

Naturalmente os autores tomavam as suas precauções.

Erasmo por exemplo, para não se solidarizar com os conceitos contidos no seu livro, coloca-os publicamente na boca da Loucura, heroína da obra, a qual, de mistura com sandices e propósitos insensatos, avança reflexões profundamente oportunas e judiciosas, demais, talvez, para poderem ser confessadas por um autor responsável.

Rabelais agita um mundo de monstros mais ou menos grotescos, gigantes e personagens fabulosos, mas capazes de afirmar muita coisa que os reis não gostariam de ouvir de um mortal comum.

Tomás Morus, Campanella, como mais tarde Bacon e tantos outros, preferem seguir o exemplo de Platão, e declaram abertamente que os países que descrevem não existem, a fim de poderem colocar dentro deles aquelas instituições que desejariam ver praticadas nos existentes, ou melhor, nos seus próprios países.

Montaigne, mais sincero, elogia francamente a sabedoria dos selvagens, mas sempre de pé atrás, isto é, sempre pronto a transigir quanto ao seu barbarismo, em outros pontos, e quanto à infeliz mas irremediável impossibilidade de se voltar, na Europa, aos bons tempos primitivos da Idade de Ouro, em que eles ainda viviam.

Entretanto, no meio das influências que sofrem as obras de todos esses grandes espíritos, uma foi capital, preponderante, decisiva: — a descoberta do Novo Mundo, com a revelação dos costumes e normas adotados pelos povos primitivos que o habitavam.

Tentar a demonstração disso é o que agora nos compete e, mais particularmente pesquisar a influência exercida pela vida do homem brasileiro de então. Poderemos, assim, acompanhar a germinação da semente revolucionária, representada pelas narrativas já de si mesmas tendenciosas, dos primeiros viajantes, semente que encontrou terreno propício e fecundo na obra dos pensadores humanistas do século dezesseis.

## 2

### O ELOGIO DA LOUCURA, DE ERASMO

A sátira famosa de Erasmo de Rotterdam não faz referência direta ao Brasil nem aos brasileiros. Hesitamos, mesmo, em virtude dessa circunstância, em nos ocupar especialmente do livro, cuja candente

\* Ver, a este respeito, Henri de Man, *L'Idée Socialiste*. Tradução francesa de Grasset, 1935, pág. 54.

\*\* Ainda sobre este aspecto do pensamento humanista, consulte-se, com proveito, J. Huizinga: *Entre las sombras de la mañana*, Ed. Revista de Occidente, 1935, e L. Blanchet: *Campanella*, Ed. Alcan, 1920.

\*\*\* Note-se que empregamos aqui a expressão "humanista" num sentido mais amplo. Referimo-nos, com ela, aos grandes espíritos do século dezesseis aparentados pelas tendências filosóficas revolucionárias, e não, apenas, aos diretos componentes de um movimento intelectual, isto é, aos membros verdadeiros do Humanismo, tomado como escola.

irreverência lavrou como um incêndio nos círculos intelectuais do século dezesseis. Mas a consideração da necessidade de se definir o mais aproximadamente possível o ambiente mental daquela época, no que se refere ao assunto que nos ocupa, induziu-nos a dedicar rápidas linhas ao *Elogio da Loucura* que, nas suas páginas, espelha, por várias vezes, com fidelidade, o que era aquele estado de espírito.

Escrito em 1508, durante umas férias que o seu autor passou na Inglaterra, em casa de Tomás Morus, de quem era íntimo amigo, *O Elogio da Loucura* procura focalizar, através da ironia e da facécia, sob uma forma a que se poderia chamar pré-rabelaisiana, alguns dos graves problemas políticos e sociais do tempo. É uma crítica sempre cáustica, por vezes violenta, não raro subversiva, da vida e das idéias do século.\* E como entre estas idéias avultava a preocupação com o Novo Mundo, Erasmo, portanto, não podia deixar de sofrer a influência do ambiente. Começa por dizer que a sua heroína, a Loucura, nasceu nas Ilhas Afortunadas. Estas ilhas, como tantas outras da geografia antiga, nunca tiveram localização bem fixa ou definida. Flutuavam nas cartas, ao sabor da ignorância imaginativa dos viajantes e cartógrafos. Aos poucos elas se foram identificando mais habitualmente com as Canárias. Mas o nome genérico de "ilhas" era dado freqüentemente à América Meridional e à Central. E isto até o século dezesseis. De qualquer forma, porém, o que nos parece provável é que o conceito de vida natural, nas ilhas felizes, deve ter sido transmitido a Erasmo, grande leitor de livros, pela carta de Américo Vespúcio sobre o Brasil, a qual, ao tempo da redação do *Elogio da Loucura* estava conhecendo na Europa, como vimos, o mais furioso sucesso. Lembremos, para acentuar o argumento, o que já foi dito acima, isto é, que a carta sobre o Brasil (*Mundus Novus*), publicada em 1502 ou 1503, descrevendo a viagem de 1501, foi logo traduzida em várias línguas, e teve dezenas de edições. É possível que Erasmo, amigo das boas edições (ele próprio foi um técnico nas artes gráficas) tenha lido a carta *Mundus Novus* na edição de Montalboddo, aparecida em 1507, pouco antes, portanto, da redação do seu próprio livro.

Vamos transcrever umas poucas linhas vespucianas tiradas ao *Elogio da Loucura*, em apoio da nossa tese:

*Pai vu le jour dans les Iles Fortunées, pays charmant où la terre, sans être cultivée produit d'elle même les plus riches présents. Le travail, la vieillesse, les maladies n'approchèrent jamais de ces campagnes heureuses.\*\**

\* *L'Éloge de la Folie*. (Tradução francesa), in *Oeuvres d'Erasmus*. Paris, 1933.

\*\* Op. cit., pág. 16. É possível que, além das cartas de Vespúcio, tenha contribuído para estas linhas de Erasmo a descrição que Plutarco faz das Afortunadas, na sua *Vida de Sertório*.

Erasmo se refere ainda outras vezes aos homens felizes que vivem no estado natural.\* Mas a parte mais importante da sua contribuição é aquela em que, louvando a inocência da vida selvagem, declara positivamente que a invenção das ciências e das artes, em uma palavra, da civilização, foi que trouxe a desgraça para a humanidade. Este trecho da sua dissertação tem um parentesco impressionante com o primeiro *Discurso* de Rousseau, premiado pela Academia de Dijon, como veremos em tempo oportuno.\*\*

Por enquanto basta consignarmos, aqui, a inclusão de Erasmo entre os humanistas admiradores da vida do homem natural e, embora não se possa indicar seguramente a influência acaso exercida pelo homem do Brasil sobre as suas divagações filosóficas, não será temerário supormos que a carta de Vespúcio a respeito do nosso índio tenha contribuído como inspiração para os trechos expressivos do *Elogio da Loucura* que indicamos no texto e em nota.

### 3

#### A UTOPIA DE TOMÁS MORUS

Ao contrário da obra mais célebre de Erasmo, a *Utopia* de Tomás Morus tem grande importância, sob ponto de vista da influência brasileira.

O seu autor, toda a gente o sabe, foi um dos maiores homens da Inglaterra e, também, do seu século. Mártir da Igreja Católica, nascido em 1478, morreu em 1535 decapitado, por não ter querido aderir à luta que, contra o Papa, abriu o Rei Henrique VIII, que antes fora seu amigo afeiçoado. Pela admirável pureza da sua vida, e por sua heróica resistência diante da morte, foi Tomás Morus, como também ninguém ignora, beatificado em 1886 e santificado em 1935.

Pois este santo escreveu um dos mais terríveis libelos revolucionários do século dezesseis, a *Utopia*, publicada pela primeira vez em latim, na cidade de Lausanne, em 1516, e logo traduzida e editada várias vezes em alemão, francês e italiano. A influência direta da *Utopia* na formação da mentalidade que precedeu à Revolução Francesa fica apurada no favor com que foi recebida, em França, a tradução de M. T. Rousseau, aparecida em 1780 e reeditada com

\* Op. cit., págs. 41, 46, 61, 62, etc.

\*\* V. infra, pág. 187.

prefácio subversivo em 1789, ano da Revolução. A celebridade do livro, e o propósito visado pelo autor, de fugir à responsabilidade das idéias nele contidas, dando a entender que estas eram praticadas em um Estado de pura ficção, fizeram com que, no correr dos tempos, se passasse a utilizar o nome da ilha venturosa para indicar os sonhos irrealizáveis e as divagações sem objetivo prático.

Mas, na verdade, a *Utopia* primitiva, como todas as obras de ficção ligadas ao gênero chamado utópico, por causa do título da que lhes serviu de modelo, contém críticas e observações profundamente realistas. É, mesmo, interessante observar-se como várias das sugestões políticas utópicas foram, mais tarde, adotadas e como numerosas das suas previsões de natureza técnica ou científica, acabaram sendo confirmadas pelos esforços e investigações posteriores.

Ora, a *Utopia*, conforme acentuávamos acima, tem ligações especiais com o Brasil.

Todos os seus leitores sabem que o livro de Tomás Morus foi decisivamente influenciado, na parte geográfica, pelas célebres cartas de Américo Vespúcio, de cujo espantoso sucesso na época, já nos ocupamos no local oportuno.

A impressão dos feitos dos navegantes portugueses, que tanto preocupavam os contemporâneos, se exerceu, também, sobre o filho de Tomás Morus, chamado John, o qual, em 1533, traduziu para o inglês a relação escrita por Damião de Góis, da visita que uma embaixada, enviada pelo fabuloso Preste João, realizara ao venturoso D. Manuel de Portugal.\*

Mas o que importa acentuar aqui particularmente é que o personagem principal da *Utopia*, aquele que figura no livro como o divulgador das novas instituições políticas, por ele observadas e propugnadas, é um português chamado Rafael Hytlodeu (em grego, contador de patranhas), o qual teria sido companheiro do grande piloto florentino nas três últimas das quatro viagens que este empreendeu aos novos mundos que Colombo revelara.

Já o fato de ser luso o herói mostra o maior interesse do autor do livro pelas terras de conquista lusitana no novo continente. Mas pelas páginas da *Utopia* se verifica, ainda, que Rafael foi um dos 24 cristãos que Vespúcio, na sua quarta viagem deixou guarnecendo um fortim (na verdade uma espécie de feitoria), construído numa das terras descobertas.\*\*

\* Apud Félix Walter — *La Littérature Portugaise en Angleterre*. Paris, 1927, pág. 12 (Esta embaixada não era do Preste João, personagem lendário, soberano cristão da Índia, mas do africano imperador da Etiópia e rei do Abexi. Damião de Góis se ocupa da missão diplomática, na sua *Crônica de D. Manuel*, terceira parte, capítulos LVIII a LXIII).

\*\* Tomás Morus — *L'île d'Utopie, ou La Meilleure des Républiques* (Tradução francesa), Paris, 1935.

Todos os leitores da *Utopia* sabem disso. Mas o que nem todos sabem, ou melhor, o que não lhes interessa, em geral, verificar, é o ponto em que estava situado o fortim de Vespúcio dentro de uma carta atual da América. Este fortim era nada mais nada menos do que a feitoria de Cabo Frio, tantas vezes aludida pelos nossos cronistas do primeiro século, franceses e portugueses, e que tantos serviços comerciais prestou ao ciclo econômico da exploração da madeira de tingir.

De fato, foi no futuro Cabo Frio, de acordo com a identificação feita primitivamente por Humboldt, e mais tarde confirmada por Varnhagen e vários outros, que Vespúcio erigiu o Fortim colonial, nele deixando os 24 cristãos, cuja vida aventureira tanto iria impressionar ao sisudo magistrado Tomás Morus, que sonhava com os mundos novos na paz sedentária da sua casa de campo. Na carta a Sonderini, assim narra Vespúcio o episódio da parada em Cabo Frio, avidamente lido por Tomás Morus:

Descobrimos um porto a que pusemos o nome de Bahia de Todos os Santos... Navegamos mais para deante 260 leguas até chegarmos a um porto aonde concertámos construir uma fortaleza, o que fizemos. Nella deixamos 24 christãos... Permanecemos neste porto cinco meses construindo a fortaleza e carregando os nossos navios com pau-brasil.\*

A *Utopia* estabelece, de vez em quando, a confusão, corrente no século, entre a América e a Índia. Mas era sempre na América que o autor tinha os olhos fixos, e isto prova a insistência com que ele fala no "Novo Mundo" ou "Terras Novas", que eram denominações aplicadas aos descobrimentos dos lusos e dos espanhóis.\*\*

Não era a velha Índia, conhecida pela Europa desde a antiguidade, com a sua civilização evoluída, que interessava aos filósofos revolucionários do século dezesseis. O que constituía para eles fascinante mistério eram as Novas Índias de Colombo, habitadas por gentes desconhecidas, primitivas e pacíficas, ignorantes do comércio e da política, vivendo a vida bíblica do Éden. Aliás Morus declara expressamente que a *Utopia* é "um país deste novo mundo", portanto, americano.\*\*\*

E nós poderemos, ainda, assegurar que a *Utopia* se encontrava não só na América como na América do Sul.

\* Veja-se a carta de Vespúcio a Sonderini e os comentários a ela feitos: *História da Colonização Portuguesa no Brasil*, vol. II, pág. 291. Varnhagen — *História Geral*, 3.<sup>a</sup> ed., vol. I, pág. 97.

\*\* *Utopia*, págs. 101, 184, 192, etc.

\*\*\* *Utopia*, pág. 134.

De fato, em certo ponto do livro, Rafael assegura que os utópicos estão

mais separados dos europeus pela diferença dos costumes do que, propriamente, pelo círculo equatorial.\*

Ora, isso indica que a ilha perfeita se encontrava no Hemisfério Sul.

Vejamos, agora, que ela não podia estar longe da nossa costa.

Basta, para chegarmos a esta conclusão, que recordemos que o seu visitante e revelador era um português, vindo com Vespúcio, tendo partido de Cabo Frio, e encontrado a ilha antes de chegar ao Equador. Além desta circunstância convém não esquecer que foi num navio português que Rafael Hytlodeu diz ter regressado da Utopia, com destino a Portugal.

Não nos agradam as hipóteses temerárias mas, com todos esses dados, não nos parece afoito induzir que o modelo da ilha da Utopia tenha sido fornecido a Tomás Morus pela descrição da de Fernando Noronha, a que Vespúcio se refere no decorrer da mesma carta.

Transcrevamos o trecho em questão:

Estando já fora da linha equinocial, para o sul, bem três graus, descobriu-se uma terra... da qual nos maravilhámos e verificámos que era uma ilha no meio do mar, e era coisa muito alta, bem maravilhosa pela natureza porque não tinha mais de duas léguas de comprido e uma de largo; a qual ilha foi habitada por gente nenhuma.\*\*

Recordemos agora que a Utopia estava situada no Hemisfério Sul, que era uma ilha e que o seu visitante saíra da armada de Vespúcio; lembremos ainda uma vez que este, na sua carta que serviu de modelo a Morus, só faz referência a uma única ilha, que era a de Fernando Noronha e concluiremos não ser temerária a nossa hipótese.

Fernando Noronha (cujo nome é uma corruptela do de Fernão de Loronha, cristão novo, contratador de pau-brasil) antiga ilha da Quaresma, cheia de pássaros, de matas, de águas cantantes, mas deserta de gentes, na descrição romanceada do piloto italiano foi, pois, provavelmente aproveitada, pelo sonho do filósofo inglês, e por ele povoada pelos homens perfeitos cuja vida tanto interessaria à opinião pública do século. A ilha brasileira, descrita pela pena idílica do florentino, se oferecia deserta de homens, mas cheia de encanto, no meio do oceano. E o filósofo inglês precisava de uma terra assim, vaga, para nela colocar os seus homens perfeitos. Uma terra que ele pudesse transformar em uma pátria de justiça e de paz social; em

\* *Utopia*, pág. 192.

\*\* Vespúcio — *Lettere* (4.<sup>a</sup> viagem).

uma ilha venturosa que flutuasse, muito alta, no meio do mar violento de crueldades, misérias e opressões que era o mundo do seu tempo.

Há outra observação interessante, a propósito da Utopia. Segundo Morus, o contorno da ilha parecia traçado a compasso e tinha a forma de uma lua crescente.\* Ora, a fantástica ilha do Brasil costumava aparecer nos mapas, anteriores à descoberta da América com um contorno “perfeitamente regular” e “em forma de meia lua”.\*\* Assim a idéia da Utopia parece sugerida pela ilha de Fernando Noronha, enquanto a sua forma era a que se atribuía à fantástica ilha do Brasil.

Vejamos, agora, rapidamente, a influência revolucionária exercida por este livro, inspirado pela idéia do Brasil e dos seus habitantes felizes, revelados por Vespúcio.

A *Utopia* descreve e estuda o período em que se verificou, na Inglaterra, a transformação da propriedade feudal da terra, em propriedade capitalista. Isto é, o período da grande diminuição da atividade agrícola no campo inglês, e a sua substituição pela atividade pastoril, expressa no colossal desenvolvimento da criação de carneiros, a qual era um resultado do correspondente crescimento da indústria de tecido, nas cidades.

A propriedade feudal, embora isso pareça um paradoxo, não era precisamente latifundiária. Não o era porque as terras nobres estavam subdivididas em numerosas parcelas atribuídas aos colonos, os quais se achavam por sua vez sujeitos aos senhores, por uma série de tributos, ligações e obrigações. Mas, em todo caso, possuíam eles uma terra na qual trabalhavam e da qual viviam.

A criação de carneiros, para o fornecimento de lã à indústria, veio, no entanto, alterar fundamentalmente a situação. O regime pastoril precisa de muita terra e pouca gente. Daí, como era inevitável, deu-se a expropriação das pequenas propriedades rurais, a expulsão dos camponeses, e o desemprego deles, que acorriam em massa para as cidades.

Esperavam-nos, contudo, novas torturas. Sem trabalho, passavam a mendigar e a furtar e, então, como diz com cáustica ironia Tomás Morus, as pessoas de “sentimentos elevados” que “não podiam aceitar a necessidade do roubo”, começaram a mandar para a cadeia e para a força aqueles que roubavam para comer. Inúteis castigos, apressa-se o autor em observar, porque nenhuma punição “impedirá de roubar àqueles que não têm mais outro meio para não morrerem de fome”\*\*\*.

\* *Utopia*, pág. 107.

\*\* Capistrano — “Nota a Varnhagen”, in *História Geral*, vol. III, pág. 11.

\*\*\* *Utopia*, pág. 57.

Talvez seja interessante reproduzir aqui uma informação documentada de Karl Marx no seu capítulo destinado à gênese do capital,\* e, segundo a qual, nos últimos quinze anos de reinado de Henrique VIII, nada menos de 72.000 pessoas foram enforcadas por vagabundagem e vida irregular.

Vê-se, por esta cifra, o drama pungente a que estava assistindo Tomás Morus, e as causas da reação que ele procurava buscar na vida primitiva dos povos de além-mar.

A este propósito é oportuno lembrar que Karl Marx foi leitor da *Utopia* e se impressionou vivamente com as suas narrativas e reflexões, como, aliás, também, Lenine, segundo veremos.

Sobretudo no trecho do *Capital* acima citado são freqüentes as alusões ao livro de Tomás Morus, quando se trata de esclarecer os episódios da expulsão dos camponeses das suas terras, e da repressão brutal do desemprego, originado precisamente por aquela violência política da expropriação.\*\*

Não é, pois, de se estranhar que Marx tenha lobrigado no livro de Tomás Morus uma das bases daquele socialismo chamado utópico, precisamente por causa do título do referido livro. Nas páginas deste estão realmente em germe todas as idéias socialistas. No capítulo das generalidades políticas doutrinárias, ali encontraremos as teses do internacionalismo, do pacifismo, do combate ao imperialismo, à acumulação da riqueza em poucas mãos e à propriedade privada. No terreno, mais objetivo, da aplicação dos princípios governamentais, deparamos com as exigências do trabalho obrigatório para todos, do dia de seis horas de trabalho,\*\*\* e do desaparecimento do ouro como meio de troca.

Sobre a questão do ouro, o tradutor da edição da *Utopia*, de que nos servimos, faz um comentário bastante interessante. Lembra ele a impressão que aquela passagem do filósofo inglês exerceu sobre o espírito de Lenine.

Para Tomás Morus o ouro devia ser destinado aos mais sórdidos misteres, como, por exemplo, a confecção de vasos noturnos, a fim de que os homens perdessem a superstição do seu valor intrínseco. Pois bem, Lenine, em artigo publicado no *Pravda*, no mês de novembro de 1921, sobre a política do ouro, declara que, quando a revolução comunista fosse vitoriosa no plano mundial, os bolchevistas, para acabarem com o preconceito do ouro, fariam construir mictórios desse metal nas ruas das maiores cidades do Globo.

\* Marx — *La Génèse du Capital — L'Accumulation Primitive*. Paris, 1924, pág. 40.

\*\* Marx — *Op. cit.*, capítulos II e III.

\*\*\* Princípios ambos adotados pelo bolchevismo, logo após ter chegado ao poder (Lenine — *La Révolution Bolcheviste — Écrits et Discours*. Paris, 1931).

Não esqueçamos que o desprezo pelo ouro foi uma das peculiaridades que Vespúcio acentuou na vida do selvagem brasileiro. Morus aproveita o traço e Lenine, que o leu, sem saber a origem da lembrança, dá ao desaparecimento do ouro, como meio de troca, um caráter mais científico. Mas não menos utópico, pois sabemos o fracasso completo que foi esta política, quando adotada nos primeiros tempos do bolchevismo.

Voltando, no entanto, desta digressão cumpre observar que a *Utopia* é um livro profundamente complexo. Participa do frio racionalismo revolucionário e do sentimentalismo expresso na idéia da bondade natural do homem. O seu sistema é como que um divisor de águas. Para um lado correm aquelas que, mais tarde, serão representadas na torrente política da luta de classes. Para outro as águas que se transformarão no pranto saudosista dos românticos, dos que iriam chorar o desaparecimento da idade de ouro e do paraíso perdido.

A base desta volta romântica ao estado natural já se encontra claramente fixada por Tomás Morus. É certo que também se encontra em muitos dos seus precursores. Mas desejamos aludir ao movimento diretamente provocado pelo homem natural encontrado na América, e não às obras de pura ficção como eram as antigas.

Na *Utopia* já está escrito que “a virtude consiste em se viver segundo a natureza”, e que “quem obedece à razão escuta a voz da natureza”. Eis, em síntese, a teoria da razão natural, que daí por diante progrediria, até o século dezoito. Como amigo da natureza, não podia Morus deixar de se impressionar com a naturalidade, isenta de artifícios, da vida dos selvagens. Certas minúcias daquela vida natural, opostas aos hábitos europeus, iriam tocar particularmente o seu coração. Entre elas, por exemplo, o aleitamento materno, praticado pelas nossas índias.

Acompanhando este curioso tema do aleitamento materno na obra de alguns moralistas e filósofos, desde o seu início, no século dezesesseis com Tomás Morus, até o século dezenove, teremos um exemplo vivo do encadeamento das idéias morais e das normas de conduta social que o presente trabalho procura colocar em evidência.

Na Europa as mulheres de alta roda tinham o hábito de alimentar os filhos pequenos por intermédio de amas mercenárias. Era, mesmo, freqüente enviarem-nos para isso, ao campo. Os filósofos, a partir do século dezesseis começam a se insurgir contra esta prática desconhecida dos índios da América. E encontram um grande argumento no fato das mulheres selvagens do Novo Mundo nunca entregarem os seus filhos a nutrizas estranhas.

Morus declara explicitamente que, na sua ilha, o lactente é sempre amamentado pela própria mãe, e quando esta morre, ou não pode alimentá-lo por doença, passa a criança a considerar como mãe

aquela que o amamenta. Fato que mostra a ligação profunda, que se desejava imprimir, entre o aleitamento e a maternidade. Daqui por diante veremos a idéia em progresso permanente.

Erasmus, no seu diálogo denominado "A parturiente", trata longa e apaixonadamente do mesmo assunto, insurgindo-se contra o costume funesto das amas mercenárias, e indicando as conseqüências lamentáveis que ele acarretava.\*

Léry, viajante e moralista, doutrinava no seu livro:

As damas destas partes, sem nenhuma razão que as impeça de aleitar os seus filhos, como fazem as mulheres americanas,\*\* são tão desumanas que assim que podem os enviam para longe... [E ajunta]: "Se há algumas delicadas, que pensam que eu seja injusto, ao compará-las com estas mulheres selvagens, ficarei contente de enviá-las à escola dos animais brutos, os quais, até os passarinhos, lhes poderão ensinar esta lição, que competem a cada espécie o cuidado e os encargos da criação dos seus descendentes.\*\*\*

Thevet, na *Cosmografia*, faz-se eco da observação do seu grande rival:

O alimento das crianças pequenas, diz ele, até que tenham um ano, ou que possam caminhar, não é outro senão a maminha materna. [E, mais adiante]: O alimento da criança é o leite materno, porque nem se fala em outra nutriz.\*\*\*\*

E Abbeville repetiria mais tarde, aludindo às mulheres do Maranhão:

Elas não correm risco de fazer como várias mães daqui [de França] as quais apenas têm paciência para deixar nascerem os filhos e logo os dão a amas e enviam-nos para longe... As mulheres selvagens não as imitariam por nada no mundo, não desejando que os seus filhos sejam nutridos senão com o seu próprio leite.\*\*\*\*\*

Não ficariam sem eco as pregações do pastor protestante e dos frades católicos.

Na própria pátria dos três, uma rainha, Margarida de Valois, segundo depõe o avisado e ilustre D. Francisco Manuel de Melo, era partidária convicta do aleitamento materno. Refere-se, com efeito, D. Francisco Manuel a um escrito da mulher de Henrique IV, no qual a faceira e algo estouvada soberana

não cansa de encarecer o bem que lhe pareceu ver desabotoar-se a Condessa de Lalain, estando à mesa com a própria rainha, e dar de mamar a um filhi-

\* *Oeuvres d'Erasmus*, vol. III, págs. 92-95.

\*\* O autor se refere às brasileiras, com quem conviveu.

\*\*\* Jean de Léry — *Op. cit.*, vol. II, pág. 89.

\*\*\*\* *Cosmographie Universelle*, vol. II, págs. 912 e 933 verso.

\*\*\*\*\* *Op. cit.*, pág. 231.

nho seu, que a seus peitos criava. Gaba a francesa grandemente aquela caseira ação da condessa, e diz: que nunca teve inveja a feito de mulher, como àquele.

Era, pois, o início daquela *vanité de la mamelle*, que faria sorrir, mais tarde, certa senhora aristocrata e estéril do século dezoito.

Tomaso Campanella, na sua *Cidade do Sol*, sofreu também, neste ponto, como em tantos outros, influência direta da *Utopia* do seu homônimo Morus.

Na República ideal do italiano, como na do inglês, as mães, depois do parto, amamentavam elas próprias os seus filhinhos.\* Na segunda metade do século dezoito o padre Raynal, na obra famosa à qual tanto devem Rousseau e outros escritores revolucionários do tempo, insiste, tratando das índias brasileiras, na importante questão. Diz o padre que as nossas índias eram mais sadias do que as mulheres européias, porque se desincumbiam dos seus deveres naturais, tais como a amamentação dos filhos. Observa que, ao tempo em que escrevia (cerca de 1770), as damas da Europa principiavam, também, a merecer o renome de mães, porque agiam como as índias do Brasil. Donde se vê que Raynal, ao mesmo tempo em que invoca o depoimento de Léry, já se baseia nas idéias de Rousseau, que têm a mesma origem e que já eram, então, fartamente espalhadas.\*\*

Mas o grande defensor do aleitamento materno foi o próprio Rousseau. No seu tratado de educação, o *Emílio*, empresta singular relevo ao problema, fazendo depender dele não somente a felicidade doméstica dos lares como, até, a própria regeneração da sociedade e o repovoamento das nações.\*\*\* E é para nós importante saber que, conforme declara Gaffarel, o autor do *Emílio* se inspirou nas descrições e nas reflexões de Léry para compor o seu celebrado trecho referente à alimentação dos recém-nascidos.\*\*\*\* Aliás veremos, adiante, que são freqüentes os empréstimos feitos pelo filósofo à narrativa do viajante.

Foi grande a importância que a preocupação do aleitamento materno exerceu no filósofo de Genebra e, através da sua obra, em todo o sentimento reformador da moral social e política do século dezoito.

Na correspondência de Rousseau deparamos com freqüentes demonstrações deste fato.

\* Campanella — *A Cidade do Sol* (Tradução portuguesa). Athena Editora — Rio de Janeiro, [s.d.], pág. 31.

\*\* G. T. Raynal — *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Genebra, 1780 (4 vols.), vol. II, pág. 368.

\*\*\* J. J. Rousseau — *Émile, ou de l'Éducation*. Paris, 1929, págs. 11-14.

\*\*\*\* Gaffarel — Nota a Léry — *Op. cit.*, vol. II, pág. 203.

Escrevendo, por exemplo, a Mariana, sua misteriosa e apaixonada correspondente (Mme de la Tour de Franqueville), que lhe pedia um laço de fita, feito pelas suas próprias mãos, responde:

*Ayez la bonté de redevenir fille, de vous marier tout de nouveau, de vous engager à nourrir vous-même votre premier enfant, et vous aurez le plus beau lacet que je puisse faire.*

Era a mania do filósofo, no fim da vida, fazer lacinhos e distribuí-los entre as raparigas que assumissem o compromisso de aleitar os bebês...

A correspondente amorosa não desiste. Retruca:

*Vous pourriez me donner un lacet sans violer votre promesse. Je ne puis ni redevenir fille, ni me marier;\* mais je puis avoir des enfants; et je vous promets d'autant plus volontiers de les nourrir, que je me le suis promis, sans qu'aucun autre intérêt que celui de la nature m'y ai portée.\*\**

Este apelo à voz da natureza é bem um eco da voz do mestre.

Conselho idêntico era prodigalizado por ele a outros correspondentes. Em carta dirigida a um oficial, chamado de Rosières, Jean-Jacques louva uma senhora das suas relações, nos seguintes termos:

*Il lui est arrivé des accidents qui ont fait craindre qu'elle ne pût pas nourrir. On lui a offert une nourrice qu'elle a refusée, en disant qu'elle aimait encore mieux que son enfant patit avec elle, qu'avec une nourrice.\*\*\**

Evidentemente, a preocupação da senhora tocava ao exagero. Mas a do seu mentor não ficava atrás. Assim é que, escrevendo a uma certa Mme de Berthier, exclama o cidadão de Genebra:

*Que faire pour cultiver et développer le sens moral? il faut un motif: je vous en offre un que votre état me suggère: nourrissez votre enfant.*

E, mais adiante, na mesma carta, diz à jovem que para ser feliz deveria começar por alimentar o seu filho.

Em carta à senhora Boy de la Tour, ainda se referindo aos laços de fita, diz Jean-Jacques:

E eles não são destinados senão às senhoritas do meu conhecimento que se casam, com a condição de alimentarem o seu primeiro filho. Sem isto, nada de laço.\*\*\*\*

\* Já era casada.

\*\* Jean J. Rousseau — *Correspondance Générale*. Ed. Armand Colin. Paris, vol. 9, pág. 12.

\*\*\* Op. cit., vol. 19, pág. 202.

\*\*\*\* Op. e loc. cit., págs. 212-214.

Em carta ao seu amigo Moultou repete a mesma coisa quase em idênticas palavras e, finalmente, no declínio da vida, ao redigir as *Confissões*, alude ainda a este seu costume, nomeando algumas das candidatas à perfeita maternidade que foram contempladas com o prêmio saído das suas mãos.\*

Não nos surpreendamos, pois que as damas do século, tão energicamente solicitadas ao cumprimento de um dever natural, que a moda lançara ao desuso, se entusiasmassem romanticamente por ele. Nem que, aquecida pelo ambiente, uma delas, a Condessa de Laurencin, se tenha ocupado em escrever e publicar, em 1774, um estudo com este longo título:

*Epître d'une femme à son amie sur l'obligation et les avantages qui doivent déterminer les mères à allaiter leurs enfants, conformément au vœu de la nature.*

O leitor que não sorria, nem veja mais ridículo nisto do que aquilo que é justo.

O tema não morreu com Rousseau; propagou-se até o século seguinte. Anatole France, que nasceu cerca de oitenta anos depois da publicação do *Emílio*, conta, em um dos seus livros de memórias:

*Ma mère, bien qu'elle n'eût pas beaucoup de lait, désirait ardemment me nourrir elle-même. Elle y fut autorisée par le vieux Fournier, disciple de Jean-Jacques.\*\**

O que Anatole France não diz, ou não soube, é que a teoria de Jean-Jacques se baseava nas informações lidas sobre a vida das nossas pobres índias da baía de Guanabara.

Outra peculiaridade dos nossos selvagens, na sua maneira de criar os filhos, que impressionou a Tomás Morus, e, através dele passa o dogma da educação natural, é o fato dos pequeninos não serem enfaixados, como as criancinhas da Europa, mantendo, ao contrário, os corpos inteiramente livres de movimentos. No mesmo ponto em que acentua a necessidade do aleitamento materno, Morus observa que as crianças da *Utopia* brincavam sem faixas que lhes comprimissem o tronco. A mesma observação, ou melhor, o mesmo depoimento, presta Léry, igualmente no trecho em que se refere à amamentação.\*\*\* Aliás esta e outras aproximações induzem a crer que Léry, além das suas reminiscências pessoais, era leitor da *Utopia*, cujos dados costumava juntar à sua memória de cronista. De fato, o trecho

\* J. J. Rousseau — *Les Confessions*, vol. III, Livro XII (1762).

\*\* Anatole France — *Le Petit Pierre*, Paris, 1908, pág. 8.

\*\*\* Op. cit., págs. 88-89.

de Léry é estranhamente parecido com o de Morus. Acaba fazendo a sugestão, que o outro indicava como costume da ilha feliz, de se deixarem as crianças inteiramente livres de faixas e cueiros, a brincar à vontade nos berços.

Rousseau, da mesma forma por que agira na questão do aleitamento materno, tornou-se arauto da vestimenta higiênica para os lactentes. Começa com a sugestão de Morus e de Léry. O que parece demonstrar que, ao escrever o *Emílio*, o filósofo tinha diante de si a *Utopia* ou a *Viagem ao Brasil*. Talvez, mesmo, os dois livros. Cedendo, porém, como sempre, ao seu temperamento exaltado, vai logo às últimas conseqüências do tema. Léry mantém-se em ponto de vista moderado: o de se despirem as crianças no tempo de calor, a exemplo dos índios, que assim mantinham os filhos nos climas tropicais. Rousseau propugna logo a exposição da criança nua a todos os rigores do inverno, ridicularizando os que temem as conseqüências disso e lembrando que os selvagens (sempre os selvagens!) desconheciam o reumatismo, embora não fugissem nunca à umidade.

O hábito cotidiano dos banhos, vulgar na antiguidade, tinha desaparecido na Europa. Montaigne se refere várias vezes a isso, lamentando a perda de tão salutar costume. Léry, porém, descreve a freqüência com que os índios se banhavam, não raro várias vezes por dia. E é, por certo de Léry, que Rousseau tira a sua teoria sobre os banhos.

Como se deu com o caso do aleitamento materno não tardou muito que os conselhos do mestre sobre a maneira de se vestirem, ou melhor, de se despirem as crianças, e a necessidade dos banhos, fossem pontualmente seguidos pelos seus fanáticos.

O príncipe de Württemberg, escrevendo a Jean-Jacques, pouco depois do aparecimento do *Emílio*, assim se refere à sua filhinha de 4 meses, chamada Sofia:

Todas as manhãs banhamos a pequena na mais fria água de fonte e, depois de a termos ligeiramente enxugado, deixamo-la nua num bom pedaço de tempo.\*

Mas Jean-Jacques, como aliás freqüentemente acontecia, se alarmava com esta aplicação demasiado exata dos seus conselhos educacionais. Escrevendo a esse pai, fanatizado pelos seus princípios, dá-lhe o técnico de educação um conselho disfarçado, quando diz,

\* *Correspondance Générale*, vol. 10, pág. 158. Sofia era o nome do principal personagem feminino do *Emílio*.

referindo-se aos condes de Gollowokin, que também tinham adotado os seus princípios de puericultura:

Não estou sem receio de que o filho deles seja talvez, um dia, a vítima dos meus erros.\*

Mas, inconstante como era, esses receios tinham curta duração. Em carta posterior dirigida a Mme de Rouguin, escreve, referindo-se ao filho da sua correspondente:

Desejais banhá-lo desde cedo na água fria. Fazeis muito bem, minha senhora. Minha opinião é de que, para não correr risco, deve-se começar desde o primeiro dia de nascido.\*\*

É interessante lembrar que um brasileiro do século dezoito também aparece influenciado pelas doutrinas educacionais do *Emílio*. Santa Rita Durão leu, seguramente, o tratado de educação de Rousseau. Homem de letras, tendo viajado longamente pela Europa e chegado a reger a cadeira de Teologia em Coimbra, não é natural que o ilustre poeta mineiro ignorasse o maior escritor europeu da sua época, cuja obra revolucionária estava sendo publicada exatamente no período em que o autor do *Caramuru* formava a sua cultura na Europa. Poderemos, pois, ver uma reminiscência de Rousseau naquele trecho em que o poeta, referindo-se à vida dos índios, nota que eles se mantinham

*sem mais arte que a próvida natura,*

para concluir sentenciando à maneira de Rousseau:

*que o que a nós faz fracos, sempre estimo,  
que é mais que pena ou dor, melindre e mimo.\*\*\**

E Southey, que escreveu num tempo em que as teorias do rousseuismo ainda faziam furor, não se esquece de acentuar, a propósito dos costumes dos nossos índios:

Nos primeiros tempos poucas crianças chegavam a criar os portugueses; de três não escapava mais que uma; mas afinal aprenderam dos selvagens a prescindir do peso dos cueiros e faixas, a deixar a cabeça livre, a fazer freqüentemente o uso de banhos frios, e não se considerou mais o clima como mortífero para os recém-nascidos.\*\*\*\*

Retornemos, porém, às origens brasileiras de *Utopia*.

\* Op. e loc. cit., pág. 302.

\*\* Op. cit., vol. 11, pág. 2.

\*\*\* Durão — *Caramuru*, II, 65.

\*\*\*\* Southey — *História do Brasil* (Tradução portuguesa); vol. I, pág. 466.

Dos nossos índios, cujo elogio sensacional acabava de ser feito por Vespúcio, tirou Morus, como vimos, todas as peculiaridades de vida que pudessem servir de exemplo revolucionário às velhas nações da Europa. É interessante a sua preocupação de separar o joio do trigo. Isto é, de adotar apenas aqueles aspectos do viver selvagem que se pudessem enquadrar nos seus planos de reforma política e moral, desprezando outros aspectos que com eles se chocassem. Por exemplo: os utópicos eram os únicos povos do mundo que viviam em monogamia. Ao contrário dos nossos homens neolíticos, consideravam a cultura do espírito, o aperfeiçoamento das letras e artes como fim principal da vida social. Neste ponto Morus se diferencia fundamentalmente dos futuros cultores da bondade natural, que consideravam a civilização como inimiga da virtude e a inocência primitiva como a idade feliz da humanidade.

Morus era um progressista, um evolucionista, e talvez mesmo um revolucionário, no sentido legítimo da expressão. Ao passo que os outros, a que nos referimos (os precursores de Rousseau e o próprio Rousseau) só eram, de certo modo, revolucionários em cinqüenta por cento. Porque a sua preocupação de destruir o estado de coisas existente não era seguida da de construir um outro mais avançado, mas, ao contrário, ligada à idéia de retroagir aos albores da vida social. Atitude romântica.

Morus aproveitou, da figura do selvagem brasileiro, aqueles traços que lhe davam a fisionomia de bondade natural e integrou-os, com outros, tirados ao homem civilizado, para conseguir a síntese ideal da civilização aliada à natureza. Imaginou um homem que se servisse dos progressos da civilização, sem perder os seus atributos e virtudes humanas. E foi a este alto desejo do santo que a posteridade ignorara chamou ironicamente uma "utopia".

#### 4

### RABELAIS E A FANTASIA GEOGRÁFICA

Rabelais, como já têm acentuado várias vezes os seus diferentes críticos e comentadores, foi uma expressão sintética do seu tempo. No seu gênio abundante e multiforme reuniam-se os traços mais representativos do espírito humanista da Renascença. O planturoso herói do riso largo e das pilhérias fesceninas, emerge na história das idéias do tempo, como o sábio, o filósofo. Em uma palavra, como o humanista, opulento e genial. E todos esses atributos não fazem

esquecer a influência revolucionária da sua farsa enorme, espécie de cosmos grotesco em que o poder espiritual da Igreja e temporal dos reis aparece batido em brecha pelo aríete irresistível da gargalhada. Rabelais pode ser considerado como um dos grandes precursores da Revolução Francesa.

Na sua juventude praticou as obras dos iniciadores contemporâneos: Erasmo e Tomás Morus. Íntimo amigo do secretário de Erasmo, as suas ligações pessoais com o chefe da nova escola não podiam deixar de ser estreitas. Tal foi o seu entusiasmo pelo desventurado filósofo que, no fim da vida deste, no momento em que de todas as partes se levantavam contra o mestre sutil a incompreensão e o ódio, Rabelais lhe envia a célebre carta, datada de 30 de novembro de 1532.

Tudo o que sou, e tudo o que valho, devo a ti somente e seria o homem mais ingrato de todos os tempos, se o não reconhecesse. Salve, pai amantíssimo e honorífico da pátria, protetor das letras, campeão invencível da verdade.\*

Mas na sua obra Rabelais é mais influenciado pelas idéias revolucionárias de Tomás Morus, do que, propriamente, pelos escritos de Erasmo. Encontramos freqüentemente, nos devaneios maliciosos do "Mestre Alcofribas", a reminiscência da ilha perfeita e das suas instituições.

A preocupação universal das viagens, dos países raros, dos costumes desconhecidos, não deixaria, aliás, de marcar fundamente a Rabelais, tão sensível e humano, tão guloso de todas as manifestações da vida de seu tempo.

A primeira parte do Pantagruel (que aparece no conjunto da obra com o nome de livro II, pois que ao Gargântua, publicado possivelmente depois, foi atribuído o título de livro I), a primeira parte do Pantagruel, dizíamos, já surge à luz saturada de influências da *Utopia* de Morus. A mãe do heróico gigante, casada com o seu pai Gargântua, era uma princesa Badabec, filha do rei dos amaurotenses, habitantes da cidade de Amaurote, capital da Utopia.\*\*

Gargântua foi, porém, levado a outro país e, na sua ausência, um povo vizinho invadiu a Utopia, sitiando a cidade capital. Pantagruel tem notícia do sucesso em Paris, onde estudava, e parte para socorrer o seu pai.\*\*\* A viagem, cujos portos de escala são indicados, o leva à Índia, onde se vê que Rabelais colocava a Utopia, cedendo à confusão, corrente no seu tempo, entre as Índias Ocidentais e as Orientais. Confusão de que não se livrou o próprio Morus, que, em

\* Rabelais — *Oeuvres* — Paris, Garnier, 1926, vol. II, págs. 395, 396.

\*\* Pantagruel — Livro II, cap. II.

\*\*\* Loc. cit., caps. XXIII e XXIV.

diferentes partes de sua obra, parece situar a ilha nas cercanias da Índia, embora se tenha inspirado provavelmente na imagem da ilha brasileira de Fernando Noronha, conforme procuramos demonstrar páginas atrás.

Rabelais conheceu pessoalmente alguns viajantes, parecendo certo que ao célebre piloto Jacques Cartier pediu dados e informações náuticas e geográficas. Entre os que vieram ao Brasil, conheceu Rabelais o nosso velho André Thevet, que dele fala na sua *Cosmografia*, tendo mesmo o autor do Pantagruel tirado o cronista do Brasil de uma situação bastante desagradável em Roma.\* Aliás Rabelais não excetua a Thevet na sua obra e lança no cangote do bovino frade a farpa afiada de uma sátira.\*\* O autor do Pantagruel também conheceu o afamado Jean Alphonse de Saintonge, denominado pelos portugueses "o Francês", do qual já nos ocupamos anteriormente. No ponto em que descreve a cena do país de Satin, onde aparece um sábio meio charlatão mostrando aos seus ouvintes o mapa-múndi, e descrevendo-lhes os costumes de vários povos estranhos, Rabelais dá os nomes de alguns desses ouvintes. Entre eles vamos encontrar historiadores e geógrafos como Heródoto, Plínio, Estrabão, cronistas e viajantes como Marco Polo, Jacques Cartier e Pedro Mártir (que aparece com o nome de Pierre Tesmoing), e, no meio deste mundo heterogêneo, temos a surpresa de identificar o descobridor do Brasil, Pedro Álvares Cabral, facilmente reconhecível sob o nome de Pietre Alvarez.

A familiaridade do nome de Cabral, para aqueles que, como Rabelais, se deleitavam com as leituras de viagens, provinha da narrativa chamada de *Carta do Piloto Anônimo* já aludida no princípio deste trabalho.

Esta descrição, denominada *Navegação de Pedro Álvares Cabral*, provavelmente escrita por um tripulante da esquadra de 1500, a pedido do veneziano Cretico, e por ele traduzida para a sua língua, saiu publicada, pela primeira vez em italiano, no ano de 1507, inserta na raríssima Coleção de Montalboddo *Paesi novamente ritrovati*, de que a Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro possui um exemplar.

Rabelais leu-a seguramente, uma vez que cita nominalmente Pedro Álvares, cujo nome figura no título da narrativa, o que lhe valeu, ainda recentemente, passar por autor desta última.

A relação da viagem de Cabral chegou ao conhecimento de Rabelais ou na sua própria edição prínceps, Coleção de Montalboddo, ou em qualquer outra das que se seguiram, em vida do mestre, e antes da composição daquela parte do Pantagruel. Mais provavel-

\* Thevet — *Cosmographie Universelle*, tomo II, pág. 732.

\*\* Pantagruel — Livro IV, cap. XI.

mente na versão latina impressa por Gryneo (*Novus Orbis Regionum ac Insularum*, Paris, 1532), aparecida no momento em que Rabelais está escrevendo o seu livro.

Assim não parece absurdo supor que a viagem que Rabelais planejou para Pantagruel e que anunciou no fim do livro II, na qual o herói deveria passar pela terra dos canibais e descobrir ilhas na Índia, fosse sugerida à sua imaginação pela rota de Cabral, que fez percurso semelhante. Para robustecer esta hipótese parece importante o fato de ter sido aquele livro do Pantagruel escrito no ano de 1532, o mesmo em que saiu à luz a narrativa da viagem do almirante português, na coleção de Gryneo.

Não esqueçamos, tampouco, que ao próprio nome de Brasil, Rabelais se refere, quando, por exemplo, dá notícia de um livro seguramente imaginário, existente na Biblioteca de S. Victor cujo título era *Entrée de Anthoine de Leyve ès terres du Brésil*.\*

Também alude à nossa madeira preciosa, quando declara que certa parte do corpo de Panurge, era feita de *Brésil*, provavelmente para acentuar a sua rígida consistência.\*\*

Em resumo, na obra de Rabelais, onde a realidade aparece velada e deformada pela imaginação náutica, geográfica e histórica, não existe muita coisa que interesse diretamente ao nosso país, mas as alusões esparsas que a ele se referem (e que são poucas além das que indicamos) mostram que a imagem do Brasil ocupava, de quando em vez, o cérebro do autor das bufonarias geniais.

## 5

### AS VOZES DE ALGUNS POETAS

A descoberta do Novo Mundo não podia deixar de acender a imaginação dos poetas. Aquelas terras virgens e estranhas, aqueles animais fabulosos, aquela vegetação paradisíaca, aqueles homens simples e nus, que ignoravam os vícios e crueldades da civilização, foram motivos habituais da inspiração quinhentista e, deles, a lira européia arrancou alguns dos seus mais altos e puros cânticos.

Deixaremos, porém, de nos ocupar com os documentos literários quinhentistas que não estejam diretamente ligados ao assunto da nossa tese, isto é, à influência do tipo do nosso selvagem no enca-

\* Pantagruel — Livro II, cap. VII.

\*\* Pantagruel — Livro III, cap. XXVI.

deamento das idéias que conduzem à teoria da bondade natural, tomada como princípio revolucionário. Passemos, assim, ao lado dos *Lusíadas* e da *Jerusalém Libertada* e vamos nos deter somente sobre os versos dos poetas franceses dos meados do século dezesseis.

Aliás, fora de França, neste período, não há nada de importante na poesia européia que tenha relação com o Brasil ou com os brasileiros.

Os componentes da *Pléiade*, embora teoricamente voltados para a antiguidade clássica, de cujo espírito assistiam ao esplêndido renascimento, sofriam, na prática, a inevitável influência da nova aurora humanista, que se erguia de entre as sombras da grande noite medieval. É bem certo que a torrente do espírito não reflui no seu curso, nem as águas claras da inteligência podem voltar a refletir aspectos de paisagens que ficaram para trás. Em determinadas circunstâncias ocorre um retorno aparente às posições e cânones já abandonados, mas o novo espírito, mesmo quando pretende reproduzir as leis e tendências, que formavam a substância do antigo modelo (como acontece precisamente na poesia da *Pléiade*), traz sempre consigo um elemento diferenciador, que é a marca inconfundível, o elo que liga cada movimento de idéias à sua época histórica.

O século dezesseis foi essencialmente revolucionário. Com as grandes descobertas desmentia-se a ciência oficial e o golpe tocava perigosamente na concepção do mundo abraçada pela Igreja, e na do Estado, esposada pela doutrina política conservadora. É este espírito revolucionário, disfarçado sob as roupagens luxuosas da imaginação poética, que se poderá identificar entre as rimas insinuantes e insidiosas dos poetas franceses, que ficam entre a estridente gargalhada rabelaisiana e o agudo e traiçoeiro sorriso que é o eterno *Que sçay-je* de Montaigne. Entre a irreverência do gordo padre e a dúvida do pálido filósofo devemos colocar, não só cronologicamente, como também logicamente, as vozes de alguns poetas.

As observações deles sobre as virtudes naturais dos selvagens e os encantos da sua vida inocente provêm, todas, do livro de Thevet *Singularitez de la France Antarctique*, várias vezes referido nestas páginas. Este livro, aparecido pela primeira vez em 1558, teve tão vivo sucesso que conseguiu nova edição consecutiva. E já no ano seguinte Ronsard, maravilhado com as descrições que Thevet fazia da Guanabara e da idade de ouro em que viviam os habitantes das suas margens, escrevia a famosa ode que transcreveremos pouco adiante, na parte que interessa.

Antes, porém, desta peça capital, convém lembrar o pronunciamento de outros poetas que, embora fragmentariamente, nos dão uma impressão aproximada do espírito da época. Thevet e as suas via-

gens servem de pretexto a todos esses versos. Como introdução aos seus dois livros, tantas vezes aqui citados, coloca o frade algumas produções de notáveis poetas do tempo, referentes ao nosso país e aos seus habitantes. Estas peças, têm, em geral, o tom de elogio. Raras vezes aludem à crueldade dos bárbaros, como faz, por exemplo, na sua ode, *La Boderie*:

*Colomb, Cadamost, Amerique  
Qui sous Castille et Portugal  
Ont retrouvé par leur pratique  
Le monde neuf au nostre égal.*

.....  
*Tu vis peuples brutaux et rudes  
A nous paravant incognuz  
Tu vis le Canibale  
Qui chair et sang humain  
Engloutit et avalle.\**

A referência à crueldade dos índios vem, ainda assim, atenuada com a indicação, talvez maliciosa, de que o novo mundo era, afinal, igual ao velho. O que, pouco depois, viria a repetir quase textualmente Montaigne, no seu ensaio intitulado *Des coches*.

Antoine de Baif, em outra ode, descrevendo a viagem de Thevet, assim se exprime, sobre o ponto que nos interessa:

*Et retourné, toy qui desdaignes  
L'erreur des vieux, tu nos enseignes  
Que la zone estimée brusler,  
Contre leur dire est habitable,  
Où la pluie tombant secourable  
Refraichist et la terre et l'air.  
Sur la rivière Ganabare  
Parmy la nation barbare  
Trois ans sous le Su habitas  
Perdant nostre pole de veue  
L'estoile tu as reconneue  
Où le ciel se tourne la bas.\*\**

Se o poeta pouco se refere à "nation barbare", vemos, por outro lado, que os seus versos, a propósito da localização geográfica da Guanabara, insistem na correção da cosmografia antiga, apoiada pela Igreja. Já vimos que a renovação do conceito científico do mundo, a existência dos antípodas, a presença da vida humana nas zonas quentes, eram outras tantas armas com que o espírito

\* F. de la Boderie — *Ode*, in Thevet: *Cosmographie Universelle*, vol. I.

\*\* Antoine de Baif — *Ode* — Loc. cit.

revolucionário do século das descobertas batia em brecha a defesa das velhas idéias, que sustentavam velhas instituições. Mais uma vez vemos um livro sobre o Brasil servir de pretexto a isso.

Joachim du Bellay, o amigo de Ronsard, se limita a um louvor impessoal e vago à nossa terra, embora caloroso e entusiástico. Falando de Thevet diz que ele:

*A veu nostre monde et l'autre monde encorre  
Dont il rapporté, non comme fit Iason  
Des rivages du Phase, une blonde toison,  
Mais tout ce que se void sur les champs de l'Aurore.\**

Mas já Jodelle, figura marcante do grupo da *Pléiade* que, como du Bellay, foi grande amigo de Ronsard, seu chefe, dedica a Thevet uma ode em que surge, claramente expressa, a comparação entre o selvagem e o civilizado, largamente favorável àquele:

*Celuy là fait beaucoup pour soy  
Qui fait en France comme moy,  
Cachant sa vertu la plus rare,  
Et croy veu ce temps vicieux,  
Qu'encore ton livre seroit mieux  
En ton Amerique barbare,  
Car qui voudroit un peu blasmer  
Le pays qu'il nous faut aymer  
Il trouveroit la France Arctique  
Avoir plus de monstres, je croy  
Et plus de barbarie en soy  
Que n'a pas la France Antarctique.  
Ces barbares marchent tous nuds,  
Et nous nous marchons incognus,  
Fardez, masquez. Ce peuple estrange  
A la pieté ne se range.  
Nous la nostre nous mesprisons,  
Pipons, vendons et deguison.  
Ces barbares pour se conduire  
N'ont pas tant que nous de raison,  
Mais qui ne voit que la foison  
N'en sert que pour nos entreuire? \*\**

Este trecho da ode de Jodelle é uma verdadeira síntese da idéia do bom selvagem. A este tudo deve ser perdoado, uma vez que só age por inocência, ignorância da fé e desconhecimento da verdade. Ao passo que o civilizado é o verdadeiro monstro, porque, não sendo inocente, é dissimulado; conhecendo a revelação divina, des-

\* Joachim du Bellay — *Sonnet* — Loc. cit.

\*\* Etienne Jodelle — *Ode* — Loc. cit. (Tinha sido primitivamente publicada no livro *Singularitez*, etc.).

preza-a e corrompe-a; podendo servir-se da razão e da ciência para o bem, dela só se serve para o mal. Aí estão, em germe, as afirmações principais do século dezoito, no que se refere à bondade natural do homem.

De todo o movimento poético da época, que se refere ao Brasil, a peça capital é, porém, como já adiantamos, o formoso trecho da "Ode contre Fortune" de Pierre de Ronsard.

Escrito entre 1559 e 1560, é dedicado a Odet de Coligny, irmão do Almirante que foi o animador da expedição da França Antártica.

A musa ronsardiana alcança neste poema, construído à maneira larga e poderosa do mestre, alguns dos seus mais altos vãos. Pela primeira vez são consubstanciadas num só texto as idéias básicas e reformadoras, para as quais servia de pretexto o nosso índio. Encontramos, ali, o reconhecimento dos males da civilização; o louvor da vida primitiva, livre da compressão do Estado; o encanto da liberdade sem restrições e, finalmente, a organização econômica igualitária do socialismo utópico.

Digamos sem receio de exagero que na "Ode contre Fortune" de Ronsard estão em germe os sonhos incendiários que viriam explodir, mais tarde, no *Discurso sobre as ciências e as artes* e no *Discurso sobre a desigualdade entre os homens* de Jean-Jacques Rousseau.

Achamos, porém, que são desnecessários quaisquer outros comentários a este trecho admirável do grande poeta da *Pléiade*. A sua simples leitura valerá muito mais do que qualquer interpretação.

#### ODE CONTRE FORTUNE\*

A Odet de Coligny

*Je veux aucune fois abandonner ce monde,  
Et hazarder ma vie aux fortunes de l'onde,  
Pour arriver au bord duquel Villegaignon  
Sous le pole Antarctique a semé vostre nom;  
Mais chetif que je suis, pour courir la marine,  
Par vagues et par vents, la fortune maline  
Ne m'abandonneroit, et le mordant esmoy  
Dessus la poupe assis viendroit avecques moy,  
Docte Villegaignon, tu fais une grand'faute  
De vouloir rendre fine une gent si peu caute,*

\* Ed. Elzévirienne — Vol. 6, pág. 166. A edição Garnier das *Obras Completas* de Ronsard (vol. 4, pág. 44) inclui no texto pequenas variações, sem importância.

Comme ton Amerique, où le peuple incognu  
 Erre innocemment tout farouche et tout nu,  
 D'habits tout aussi nu qu'il est nu de malice  
 Qui ne cognoist les noms de vertu ni de vice,  
 De Senat ny de Roy; qui vit à son plaisir  
 Porté de l'appetit de son premier desir,  
 Et qui n'a dedans l'âme ainsi que nous emprainte  
 La frayeur de la loy que nous fait vivre en crainte;  
 Mais suivant sa nature et seul maistre de soy,  
 Soy-mesme est sa loy, son senat et son Roy:  
 Qui de coutres tranchans la terre n'importune,  
 Laquelle comme l'air à chacun est commune,  
 Et comme l'eau d'un fleuve est commun tout leur bien,  
 Sans procez engendrez de ce mot "tien et mien".  
 Pour ce, laisse-les là: ne romps plus (je te prie)  
 Le tranquille repos de leur premiere vie;  
 Laisse-les, je te prie, si pitié te remord  
 Ne les tourmente plus et t'enfuy de leur bord.  
 Las! si tu leur apprends à limiter la terre,  
 Pour agrandir leurs champs ils se feront la guerre,  
 Les procez auront lieu, l'amitié defaudra,  
 Et l'aspre ambition tourmenter les viendra,  
 Comme elle fait icy nous autres pauvres hommes,  
 Qui par trop de raison trop miserables sommes.  
 Ils vivent maintenant en leur âge doré  
 Or, pour avoir rendu leur âge d'or ferré  
 En les faisant trop fins, quand ils auront l'usage  
 De cognoistre le mal, ils viendront au rivage  
 Où ton camp est assis, et en te maudissant  
 Iront avec le feu ta faute punissant,  
 Abominant le jour que ta voile premiere  
 Blanchit sur le sablon de leur rive estrangère.  
 Pource laisse-les là, et n'attache à leur col  
 Le joug de servitude, ainçois de dur licol  
 Qui les estrangeroit, sous l'audace cruelle  
 D'un tyran, ou d'un juge, ou d'une loy nouvelle.  
 Vivez, heureuse gent, sans peine et sans souci,  
 Vivez joyeusement; je voudrois vivre ainsi.

O rincão paradisíaco das cartas de Vespúcio ressurgue, assim, vivificado por um novo calor lírico, no canto imenso de Ronsard.

Dois séculos depois de escritos, ainda encontraremos o eco destes belos versos em uma página de Diderot, destinada a comentar o livro em que o capitão de Bougainville relatou a sua viagem de circunavegação do globo. Aqui vão, para cotejo, alguns períodos desta página do enciclopedista:

Ah, Monsieur de Bongaiville, éloignez votre vaisseau des rives de ces innocents et fortunés Taitiens; ils sont heureux et vous ne pouvez que nuire à leur bonheur. Ils suivent l'instinct de la nature, et vous allez effacer ce caractère auguste et sacré. Tout est a tous, et vous aller leur porter la funeste distinction du tien et mien... Ils sont libres et voilà que vous enfouissez... le titre extravagant de leur futur esclavage... Cet homme dont vous vous emparez comme de la brute ou de la plante, est un enfant de la nature comme vous... Laissez-lui ses moeurs, elles sont plus honnêtes et plus sages que les vôtres. Son ignorance vaut mieux que toutes nos lumières, à peine êtes-vous descendu dans leur terre qu'elle a été teinte de sang... Pleurez, malheureux Taitiens, pleurez, mais que ce soit de l'arrivée et non du départ de ces hommes ambitieux, corrompus et méchants.\*

A idéia da vida venturosa no meio de um povo inocente não abandona Ronsard. Em outros versos, dedicados ao seu amigo Marc-Antoine Muret, considerado o maior orador do tempo, e que muito nos interessa, pois foi preceptor de Montaigne, o poeta volta a sonhar com a existência venturosa e livre, no seio da natureza. As "ilhas" mágicas estavam sempre flutuando no mar do seu desejo indistinto. Ilhas, regiões do trópico misterioso, reminiscências confusas da América Meridional Francesa, ou talvez, da própria Utopia de Morus. *Les Isles*... estas simples palavras evocavam mundos de promessas e esperança.

Aux bords heureux des isles plantureuses  
 Aux bords divins des iles bien-heureuses  
 Que Jupiter reserva pour les siens,  
 Lors qu'il changea des siècles anciens  
 L'or en argent, et l'argent en la rouille  
 D'un fer meurtrier que de son meurtre souille  
 La pauvre Europe. Europe que les Dieux,  
 Ne daignent plus regarder de ses yeux,  
 Et que je fuy de bon coeur sous ta guide,  
 Laschant premier aux navires la bride,  
 Et de bon coeur à qui je dis adieu  
 Pour vivre heureux en l'heur d'un si beau lieu.

Todos os anseios de evasão e de renovação do renascimento humanista palpitam nestes dois belos poemas de Ronsard.

E, de Montaigne a Rousseau, esta larga poesia ecoará nas páginas dos seus sucessores como o mar, cuja lembrança imprecisa, mas sempre presente, fica cantando no fundo das grandes conchas arrancadas ao seu seio.

\* Diderot — "Voyage autour du Monde", in *Oeuvres Complètes*. Paris, Garnier, 1875 (20 vols.), vol. VII, págs. 203-204.

## MONTAIGNE E O ESPÍRITO REVOLUCIONÁRIO

O famoso ensaio sobre os canibais foi, como já deixamos dito no prefácio deste livro, um dos dois escritos que nos levaram a emprender as pesquisas para este trabalho. Esta circunstância, por si só, não quer dizer que aquelas páginas representem um elemento essencial, uma viga mestra na estrutura do presente estudo. Realmente acontece muitas vezes, sobretudo em matéria de pesquisas literárias, que a fonte primeira, que deu origem ao plano da obra, se revela, em seguida, graças ao conhecimento posterior de outras, como secundária para o esclarecimento da tese.

Mas com a nossa não é isto que se dá.

Os textos cuja aproximação ocasional nos induziram a prosseguir no recolhimento dos materiais, são, realmente, os mais importantes para o objetivo que temos em vista.

A voz discreta de Miguel de Montaigne, e o seu eco ampliado a séculos de distância, nos brados dolorosos de Jean-Jacques Rousseau, constituem, de fato, os mais importantes elos desta cadeia de idéias que procuramos reconstituir.

Escrever sobre o grande cético, o grande moralista, o grande humanista do século dezesseis é dos mais árduos escopos literários. Não pelas dificuldades do texto, pelas suas obscuridades ou pelas deficiências de informação a seu respeito. Mas, precisamente, pela razão inversa. Há um século já, Sainte-Beuve salientava o seu desânimo ao aflorar a obra do grande mestre. Porque, explicava o maior crítico literário de todos os tempos, tudo que sobre ele importa, há duzentos anos vem sendo dito. Ora, depois de Sainte-Beuve é que tiveram lugar os trabalhos monumentais sobre os *Ensaïos*, as pesquisas implacáveis dos montaignistas, como Villey, levadas a efeito capítulo por capítulo, página por página, e, sem exagero, linha por linha, dos diferentes textos, notas, aditamentos e interpolações das distintas edições aparecidas durante a vida do mestre e depois da sua morte.

Desse trabalho beneditino é que surgem realizações como a grande edição Strowski dos *Ensaïos*, em que todos os problemas, todas as dúvidas acerca de Montaigne são esclarecidas ou, pelo menos, debatidas. Se, portanto, o autor de Port-Royal se pronunciava daquela forma há tantos anos, hoje, então, a originalidade num estudo sobre Montaigne é coisa impossível.

Não se procure, pois, aqui, o propósito de resolver novas questões sobre os *Ensaïos*. Apenas procuraremos desenvolver um único

ponto: o das suas ligações com o Brasil. E, sendo este ponto o único que nos ocupa, ao passo que era um dos inúmeros que ocupavam os autorizados críticos de Montaigne, é evidente que a questão, aqui, será mais cuidadosamente estudada do que nas obras de conjunto, que nos serviram de base.

A educação do autor dos *Ensaïos* é particularmente interessante para a nossa tese.

Foi ela orientada por um pai amoroso, singularmente terno, sobretudo para aquela época, e cheio de idéias pessoais e bizarras a propósito da educação das crianças. Montaigne, segundo observa Saint-Beuve, com a sua finura habitual, foi criado como um *Emílio* do século dezesseis. Efetivamente, a preocupação dominante de atender as inclinações naturais do corpo e da alma, que seria mais tarde a base da obra educacional de Rousseau, já aparecia na orientação pedagógica do pai do filósofo. Não admira, pois, que se transformasse, mais tarde, em teórico da natureza aquele menino, que um pai original fazia questão de deixar desenvolver-se livremente, orientado apenas pelas leis naturais.

Além disso a sua maravilhosa inteligência, uma das mais claras, mais sutis, mais equilibradas que a humanidade jamais produziu, começou a desabrochar dentro de um meio em que predominavam fortemente as idéias do naturalismo humanista. Aos seis anos, falando o latim como língua materna, pois nunca, até então, aprendera outra, entrou Montaigne como interno, ou pensionista, para o célebre Colégio de Guyenne, o melhor de França, de onde saiu aos treze, com o seu curso de humanidades terminado precocemente. É ele próprio quem nos fornece os dados que permitem a reconstituição dessa parte de sua vida.\*

O reitor deste colégio era o português André de Gouvêa. A admiração do filósofo por esse famoso mestre transparece claramente da maneira pela qual se refere a um homem, que, afinal, era estrangeiro, e natural de um país com que a França teve sucessivos conflitos, no século dezesseis.

*En cela, Andreas Goveanus nostre Principal, comme en toutes autres parties de sa charge, fut sans comparaison, le plus grand Principal de France.*

André de Gouvêa bem merecia a admiração de tal discípulo. Sobrinho e colaborador de Diogo de Gouvêa, o grande humanista e diplomata, um dos autores intelectuais da colonização do Brasil, irmão de Antônio de Gouvêa, o jurista eminentíssimo, sucedeu André ao tio na reitoria do colégio de Santa Bárbara, em Paris, de onde

\* *Ensaïos*, vol. 1.º, cap. XXV.

foi chamado a dirigir o de Guyenne, que fazia parte da Universidade de Bordéus. Ali ficou de 1534 a 1547, portanto durante todo o período em que lá esteve o filósofo. Neste último ano é que se dirigiu para Coimbra, acompanhado de vários mestres franceses, a chamado de D. João III.\*

Tendo Montaigne entrado para o colégio por volta de 1540, já tinham ocorrido, nessa data, as grandes lutas diplomáticas entre a França e Portugal, em torno do monopólio, que este pretendia, do comércio brasileiro. Tais lucros recentes tiveram larga repercussão nos dois países, envolveram personagens eminentes, suscitaram embaixadas, processos, intervenções reais de lado a lado. É, portanto, mais que provável que o mestre português e o seu discípulo francês se entretivessem com frequência acerca da terra misteriosa e opulenta cuja posse dava lugar a esses conflitos entre as suas pátrias. E é tanto mais verossímil esta preocupação do filósofo com o Novo Mundo, desde os anos infantis, quanto a idéia da América, a sua lembrança, a sua evocação, surgem a cada passo na obra do mestre, como se se tratasse de um desses temas preferenciais cujos aspectos nos preocupam desde os primeiros ensaios da vida intelectual.

Foi, por assim dizer, uma constante do seu raciocínio, uma imagem sempre presente à sua imaginação, o nosso Continente. A propósito de tudo, ou sem nenhum propósito, desponta da sua pena uma alusão aos povos selvagens e aos seus costumes.

Aliás não era apenas no seu ilustre reitor que Miguel de Montaigne encontrava um interlocutor interessado pelos homens e as coisas do Novo Mundo. Este interesse resultava conforme já temos dito e repetido, do próprio espírito do século e, por consequência, não podia deixar de se refletir na mentalidade dos outros membros de um corpo de professores eminentes, como era o do Colégio de Guyenne. A alguns desses mestres se refere o filósofo no seu ensaio sobre a educação das crianças. Assim é que, além de Gouvêa, cita ele a Nicolas Grouchi, Guillaume Guerente, Georges Buchanan e Marc-Antoine Muret. Todo este grupo mantinha relações estreitas com Portugal. Eram humanistas intimamente ligados aos ilustres Gouvêas.

A influência política de Portugal, como país imperialista, e a sua influência econômica, como centro e empório do comércio colonial, cujos produtos difundia habilmente por todo o continente europeu, se refletiam, ambas, numa consequente influência cultural, que chegou a se exercer poderosamente em França. Sábios e eruditos

\* Sobre André de Gouvêa, ver Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana* — 2.<sup>a</sup> ed., vol. I, págs. 147-148.

portugueses atingiam a situações de grande destaque sob os Valois, tal como aconteceu com os Gouvêas, e, concomitantemente, intelectuais franceses aplicavam os seus talentos contribuindo para a formação das elites mentais do pequeno reino lusitano.

Essas correntes recíprocas de intercâmbio, representavam, aliás, também, uma expressão típica do humanismo, movimento intelectual que tendia para o internacionalismo cultural, adotando um só veículo de comunicação (a língua latina) e procurando o mais possível criar um clima universal para o jogo livre das idéias gerais.

Todos esses diferentes aspectos da aproximação entre os homens estão ligados, afinal, no século dezesseis, ao fenômeno geral do Renascimento, em que se procurou chegar a um conhecimento sintético do mundo material, através da submissão das suas aparentes disparidades à regência unificadora das leis naturais, físicas e sociológicas. No campo mais alto da cultura intelectual essas tendências se expressavam, como já ficou dito, através do humanismo, que conceituava a existência do homem como figura genérica e abstrata, cujas qualidades fundamentais independeriam das vicissitudes do tempo e do espaço. É, portanto, facilmente compreensível que humanistas, originários de países diversos, e até adversários, se encontrassem num ponto de confluência de todas essas idéias que não eram nacionais, mas européias. Não nos devemos esquecer de que, no século dezesseis, o conceito atual de Estado nacional ainda estava longe de aparecer.

Assim, o grupo de intelectuais que cercava a André de Gouvêa, e que orientou o princípio de formação mental de Montaigne esteve todo identificado no mesmo sentimento da procura do "homem" dentro da "natureza". E este homem natural fora justamente revelado ao mundo pelos ousados pilotos compatriotas do reitor. Podemos perfeitamente aquilatar a importância que o índio brasileiro assumia, desta maneira, nos perigosos debates daqueles reformadores, abrigados sob a cúpula austera de um colégio de província, e ajuizar da repercussão que tais debates iriam encontrar no espírito tímido, flutuante, mas já implacavelmente lúcido do pequeno aluno precoce.

*Ce que je voyois [diz ele, referindo-se a esse tempo], je le voyois bien et sous cette complexion lourde, nourrissois des imaginations hardies et des opinions au dessus de mon age.*

Insistamos, porém, um pouco mais sobre a personalidade de alguns dos mestres de Montaigne, bem como sobre as ligações deles com Portugal.

Regressando a Lisboa em 1547, a chamado de D. João III, para orientar os cursos de Coimbra, André de Gouvêa levou consigo vários mestres, entre os quais dois que foram, também, professores de

Montaigne, constando, como já vimos, os seus nomes dos *Ensaio*s: Nicolas Grouchi e Georges Buchanan.

Com o grupo tornou, igualmente, à patria o português Jerônimo Osório, autor da crônica, escrita em latim, *Vida e Feitos d'El Rey D. Manuel*,\* que foi traduzida para o francês, ainda no século dezesesseis, por Goulard. Montaigne leu seguramente esta obra e, provavelmente, na tradução francesa.

Os professores de Montaigne constituíam um grupo de intelectuais revolucionários, interessados profundamente pela tese do homem natural.

O escocês Buchanan era um ardente defensor da hipótese do contrato entre o povo e o soberano, como fonte e origem do poder dinástico. Tese contrária à do direito divino, revolucionária portanto, e que, mais tarde no século XVIII atingiria a sua forma definitiva no *Contrato Social* de Rousseau. Por isso o livro em que ele sustenta estas idéias foi, por mais de uma vez, queimado em praça pública.\*\*

Foi preso em Lisboa sob várias acusações, reduzíveis todas a uma única, que eram as tendências liberais do seu espírito. De volta à França encontra-se novamente com o seu discípulo, que já contava, então, vinte anos, e que consigna a conversa que tiveram nessa oportunidade.

Outro professor de Montaigne, por ele também citado, e que, segundo afirma o aluno, era o melhor orador do tempo, foi Marc-Antoine Muret. Este ilustre humanista, também acusado e perseguido por causa das suas desvolutas idéias políticas, era aquele mesmo amigo de Ronsard, a que já nos referimos. Escreveu um estudo sobre a lira amorosa do grande poeta e este, por sua vez, dedicou-lhe a famosa ode denominada "Les Iles Fortunées", cujo trecho essencial já foi transcrito em tempo oportuno.\*\*\*

Com essas simples indicações, que não alongamos para não sobrecarregar inutilmente o trabalho, pode o leitor formar precisamente idéias do ambiente em que o jovem Miguel de Montaigne iniciou a sua vida literária e da influência que, naquele ambiente, exerciam a terra e o homem do Brasil.

Pode-se também assegurar que esta influência, que persistiu durante toda a vida do filósofo lhe chegava desde o berço. Com efeito convém não esquecer que a mãe de Montaigne era uma portuguesa, de origem judia, chamada Antoinette de Louppes. Sobrenome que

\* Tradução portuguesa de Filinto Elíseo — Lisboa, 1804.

\*\* O livro em questão se intitula *On the Sovereign Power among the Scots* (1579). Foi publicado primeiramente em latim, língua dos humanistas. Sobre Buchanan, ver R. Gettel, *Historia de las Ideas políticas*, vol. I, e o excelente artigo da *Enciclopédia Britânica*.

\*\*\* V. supra, pág. 101.

talvez seja uma corruptela do "Lopes" da nossa língua. E o fato de descender diretamente de uma portuguesa não será dos menos importantes para explicar a futura preocupação do grande escritor para com os canibais do Brasil.

Graças ao sistema feliz de seus mestres, Montaigne nunca perdeu o gosto da leitura, nunca chegou a adquirir aquele "ódio aos livros", que era regra para "quase toda a nobreza" de então.

O rapazinho tímido, mas ousado, que aos oito anos abandonava a literatura preferida pelos meninos de seu tempo (as histórias dos Lancelots, dos Amadis e dos outros cavaleiros andantes), para mergulhar nas *Metamorfoses* de Ovídio, deveria depois, além de ocupar-se com os clássicos antigos, impressionar-se também, com as narrativas dos cronistas e viajantes.

A este último gênero literário o filósofo, na sua madureza, deu, mesmo, particular atenção. Sua biblioteca, bastante grande para o tempo e, ainda, segundo ele próprio informa, enriquecida com os livros que lhe legou, por morte, o seu amigo La Boétie, devia conter todas as obras importantes de viagens, que apareciam frequentemente.

Dentre os cronistas do Brasil Montaigne leu seguramente André Thevet e Jean de Léry.

Embora declarasse, no seu ensaio sobre os "Canibais", que as informações colhidas sobre os índios provinham unicamente do que ouvira de um seu criado, que estivera no Brasil muitos anos, com Villegaignon e cujos relatos foram controlados com os de alguns marinheiros e negociantes que também conheciam as terras novas, a verdade é que Montaigne baseia a maior parte dos seus dados nos textos dos cronistas que leu.\*

Insinuando críticas às mentiras de Thevet, embora não lhe diga o nome claramente, sendo contudo a sua identificação facilíssima, mostra, por isso mesmo, o filósofo, a atenção que dava aos livros do frade cosmógrafo.

Acreditamos, mesmo, que, escrevendo o seu ensaio logo após o aparecimento do livro de Léry, como veremos em breve, Montaigne não faça mais do que encampar contra Thevet as acusações com que Léry mimoseia o frade já debicado por Rabelais. Esta honra, pelo menos, fica ao bom Thevet: a de ter sido alvo da atenção, embora sarcástica, dos dois maiores escritores do seu tempo.

\* Sobre as fontes bibliográficas do ensaio referente aos "Canibais" ver Gilbert Chinard: *L'exotisme américain dans la littérature française au XVIème siècle* — Paris, 1911, págs. 193 e segs., e Pierre Villey no seu volume de anotações e esclarecimentos dos *Ensaio*s (Ed. Strowski, vol. 4), bem como no seu estudo *Montaigne* — Rieder [s.d.], pág. 50 e segs.

A influência de Léry sobre aquele texto, posta em dúvida por Villey foi inapagavelmente demonstrada por Chinard, que mostra terem sido as obras sobre a América que existiam na livraria do filósofo em muito maior número do que supôs aquele erudito especialista em Montaigne.\*

O equívoco de Villey se explica facilmente. Para ele o ensaio sobre os canibais teria sido escrito depois de maio de 1574, porque a esse tempo, morreu o rei Carlos IX, a quem o texto já alude como morto. Por conseguinte, para o ilustre crítico, o capítulo de Montaigne parecia ser de redação anterior ao aparecimento da primeira edição do livro de Léry, que se deu no ano de 1578. Ora, o que as pesquisas de Chinard vieram demonstrar é que as páginas sobre os índios do Brasil foram escritas em 1579, sendo das últimas redigidas pelo mestre para a primeira edição do seu livro, que surgiu em 1580. E isto Chinard o prova de maneira tão simples quanto incontestável: colocando a primeira parte do ensaio, que se refere às navegações da antiguidade, ao lado de outro texto do qual Montaigne copiou quase literalmente o seu. Ora este texto que serve, indiscutivelmente, de modelo, foi editado em 1579. Trata-se da tradução francesa das viagens de Benzoni, feita por Chauveton e editada naquele ano com o título *Histoire naturelle du nouveau monde* etc.\*\* Este livro, de que Montaigne copiou quase servilmente a primeira parte do seu ensaio, refere-se à expedição de Jean Ribaut à Flórida, na segunda experiência, que Coligny fazia, da fundação de uma colônia francesa no Novo Mundo, depois do fracasso da de Villegaignon no Brasil. Montaigne se serve da obra para a primeira parte do ensaio, na dissertação que faz sobre geografia antiga. Depois, quando entra propriamente no assunto dos canibais, começa a se utilizar de Léry e também de outros, que se ocupavam diretamente com os nossos índios.

Na sala que lhe servia de livraria, situada na torre de entrada do seu castelo, ainda hoje conservada como no seu tempo, enfileiravam-se as estantes, com cinco carreiras de volumes, dos quais, infelizmente, muito poucos chegaram aos nossos dias. O seu sistema de trabalhar, conforme ele próprio declara, era sem plano, mais ou menos ao acaso, tal como transparece nos seus escritos.

*Si ce livre me fache j'en prens un autre, et ne m'y addonne qu'aux heures où l'ennuy de rien faire commence a me saisir\*\*\** [E, em outro trecho]: *Là je feuillette à cette heure un livre, à cette heure un autre, sans ordre et sans*

\* Chinard — Op. e loc. cit.

\*\* Apud Chinard — Op. cit., págs. 162-163.

\*\*\* *Les Essais*, vol. II, cap. X.

*dessein, à pièces décousues: tantost je resve, tantost j'enregistre et dicte, en me promenant, mes songes que voicy.\**

Processo de trabalho preguiçoso, aventureiro, em que o espírito segue ao acaso dos encontros e das aventuras da imaginação. Sistema que se refletiu com fidelidade nas características da obra do mestre. Mas, entre os escritos assim consultados preguiçosamente, e que tanto serviam para ilustrar e confirmar as teses, como para dar-lhes origem, estava, como já dissemos, na época da elaboração do ensaio sobre os canibais, o livro recente de Léry.

São freqüentes as reminiscências de um que encontramos no outro.

E' certo que Léry não foi o único autor de que se valeu Montaigne, como fonte bibliográfica para o seu retrato do índio brasileiro. Alguns traços são, talvez, recolhidos, como quer Villey, no livro do português Osório, já citado, e também nas obras de Thevet, *Singularitez* e *Cosmographie*, sobretudo na última, à qual Montaigne se refere no próprio texto do ensaio, como já vimos. Possivelmente terão, ainda, interferido outras reminiscências de leitura que escapam à pesquisa atual. E alguns dados existem que Montaigne pode ter colhido em mais de um autor, pois que, em muitos pontos, como era inevitável acontecer, uma vez que relatavam as mesmas coisas, os escritores se repetiam uns aos outros. Também não devemos esquecer que, em parte, os elementos do texto foram obtidos por via oral, nas conversas que o seu autor entretive muitas vezes sobre o assunto, com o serviçal da sua casa que fora companheiro de Villegaignon, assim como com vários marinheiros e mercadores que conheciam o Brasil.

Feitas estas considerações preliminares, tentaremos, agora, estabelecer rapidamente (porque este livro visa ao estudo da influência das idéias e não à comparação técnica de textos literários), as bases em que mais provavelmente se terá apoiado o grande escritor do século dezesseis, na elaboração daquelas famosas páginas revolucionárias.

As primeiras linhas do ensaio\*\* se destinam a lembrar, com evocações da antiguidade, que os gregos costumavam chamar bárbaras todas as nações estrangeiras, mesmo as que o não eram. Aliás este intróito pode ter sido já inspirado por Léry, o qual costuma anotar de passagem que o conceito de barbárie é atribuído aos índios mais ou menos arbitrariamente pelos civilizados. São correntes, no livro do calvinista, frases como estas:

\* Op. cit., vol. III, cap. III.

\*\* Montaigne — “Des Cannibales” (*Les Essais*, Liv. I, cap. XXX). Para este trabalho de comparação servimo-nos da edição Journal — Paris, 1659).

*Ces gens lesquels neanmoins nous appellons barbares,\* ce peuple que nous appellons sauvages, etc.\*\**

Em seguida contém o ensaio a alusão ao empregado que viajara com Villegaignon, a presunção de que ainda eram possíveis descobrimentos de outros continentes, e duas frases cétricas sobre a impotência, a curiosidade e a ambição dos homens. Depois destas divagações preliminares começa Montaigne, segundo o seu processo preguiçoso, a transcrever displicentemente o trecho da tradução francesa de Benzoni, como demonstra o livro de Chinard, em que os textos são dispostos lado a lado.\*\*\*

O ensaio vai copiando conscienciosamente a tradução de Benzoni nas suas eruditas considerações sobre a Atlântida e a geografia da antiguidade, cujo objetivo estava em demonstrar que a América não era a ilha celebrada por Platão, introduzindo Montaigne, à guisa de comentário, alguns versos de Virgílio e de Horácio.

Vai assim o nosso cavaleiro prendendo cerce a brida de sua montada até o ponto em que se prova não ser a América uma ilha, mas sim um continente separado do pólo por um pequeno estreito (o de Magalhães). Aí desce Montaigne do cavalo que o transportava, para fazer algumas digressões, tiradas de lembranças pessoais, sobre o fenômeno geológico da erosão, no seu rio da Dordonha, e sobre as inundações da região do Médoc, nas terras do seu irmão, senhor de Arsac. Neste ponto volta o escritor ao seu modelo com a citação de Aristóteles sobre a Atlântida. Vão seguindo os dois textos paralelamente, até o período em que Montaigne assegura não haver nenhuma ligação entre a terra de que falava o filósofo grego e aquelas que novamente tinham sido reveladas.

Então o filósofo adverte mais uma vez o leitor de que a sua fonte de informações brasileiras não era livresca, mas baseada no testemunho presencial de um homem simples e grosseiro, portanto sem imaginação, nem capacidade para adulterar a verdade, como ocorreria com os viajantes cultos.\*\*\*\* Surgem, então, os remoques dirigidos aos cosmógrafos em geral, e mais especialmente a André Thevet.

Voltando ao seu assunto, entra o mestre em algumas considerações pessoais sobre o conceito de barbárie, que se assemelham àqueles que tinham sido o objeto das primeiras linhas do texto. Compara os selvagens aos frutos silvestres, e os civilizados aos frutos cultiva-

\* Lèry — Op. cit., II, 109.

\*\* Lèry — Op. cit., II, 112.

\*\*\* Chinard — Op. cit., págs. 198-201.

\*\*\*\* Já vimos o pequeno valor que se deve atribuir a esta advertência, cuja repetição indica como Montaigne estava pouco seguro dela. Insistia para fazer crer ao leitor uma coisa que ele próprio sabia inexata.

dos. Estes últimos é que devem ser chamados bárbaros, ajunta, porque as suas verdadeiras qualidades naturais foram abastardadas pelas acomodações exigidas pelo nosso gosto corrupto. Essa comparação seria repetida quase literalmente, mais tarde, por Simão de Vasconcelos.

Montaigne conclui, neste ponto, as suas divagações pessoais com algumas reflexões sobre a idade de ouro, que parece ressurgir dos livros antigos mais real e mais próxima da natureza, com a vida dos nossos índios.

Começa, a partir daí, a parte propriamente descritiva do ensaio, sobre a qual tentaremos fazer algumas aproximações com os cronistas citados.

Seguiremos metodicamente o texto de Montaigne,\* e sugerimos ao leitor mais interessado ou minucioso que tenha em mãos o ensaio do filósofo, a fim de conferir linha por linha esta exegese de fontes. Está claro que um homem do gênio de Montaigne não seria nunca um copista vulgar. Todos os seus elementos informativos são tirados dos textos que vamos citar. Mas a nota pessoal do filósofo aparece, sempre, nas páginas que ele escreveu.

A referência ao vigor físico dos índios, conservada mesmo na velhice, é tirada de Lèry.\*\*

Esta passagem do calvinista, aliás, impressionou profundamente Montaigne. Tanto que na *Apologia de Raymond de Sébonde*\*\*\* o filósofo reproduz as observações de Lèry quando diz que a saúde prolongada dos selvagens decorria não tanto da salubridade do clima quanto da tranqüilidade e serenidade das suas almas. Villey sempre atuado pela persuasão de que Montaigne não lera Lèry, supôs que a referência fosse tirada de Osório,\*\*\*\* ou da *História de Portugal* de Goulard.\*\*\*\*\* Mas uma simples comparação dos textos demonstra cabalmente que a fonte ali, como quase sempre, foi o livro de Lèry. A passagem da *Apologia* foi incluída no texto depois da sua redação primitiva, devendo datar da época do ensaio sobre os canibais. De resto, como é sabido, centenas de outras inclusões sofreu o texto da primeira edição dos *Ensaio*s.

A descrição da Guanabara e anotação de serem as terras circundantes cercadas de altas montanhas está em Lèry,\*\*\*\*\* bem como a

\* Edição de 1659 — vol. I, págs. 234 e segs. Salvo referência expressa é sempre a esta edição que nos reportamos.

\*\* Lèry — Op. cit., vol. I, pág. 123.

\*\*\* Montaigne — vol. II, pág. 286.

\*\*\*\* Villey — Montaigne, Ed. Strowski, vol. 4, pág. 100.

\*\*\*\*\* Villey — Loc. cit., pág. 235.

\*\*\*\*\* Lèry — Op. cit., vol. I, pág. 114.

observação sobre a maneira indígena de cozinhar o peixe.\* A abundância do pescado da Guanabara e a referência à forma estranha dos peixes é aproveitada de Léry e, possivelmente, também de Thevet.\*\* As indicações essenciais sobre a forma das habitações indígenas se encontram em Léry.\*\*\* É curioso ver-se como Montaigne completa a imagem de uma habitação selvagem, reunindo os elementos esparsos que o seu informante apresenta em dois trechos distintos.

A observação sobre a madeira, tão dura que servia para fazer espadas de guerra e grelhas de cozinha, é tirada, igualmente, de várias páginas de Léry.\*\*\*\*

Este ponto do ensaio serviria de elemento de prova, se ainda fosse necessário mais algum, para demonstrar que a principal fonte informativa do texto de Montaigne foi o livro de Léry. Efetivamente, quando trata da forma por que os índios cozinham as carnes, o calvinista não perde a oportunidade de lançar algumas críticas envenenadas contra o seu inimigo Thevet. Aludindo ao autor da *Cosmografia Universal*, embora não lhe diga o nome, o pastor denuncia o erro em que ele incorre, ao representar, numa gravura daquele livro, alguns índios mantendo a carne de um prisioneiro enfiada no espeto para ser assada, tal qual se fazia na Europa com os membros dos carneiros e outras viandas. A verdade, diz ele, é que os índios empregavam o sistema de colocar as peças em grelha de madeira, sobre o fogo.\*\*\*\*\* E Montaigne, que lera o livro de Thevet, prefere, como sempre que há dúvidas, a versão de Léry, fazendo alusão expressa às grelhas de madeira, (*grils à cuire leur viande*) e não a espetos, que era o que ele estava habituado a ver, na Europa, e que seria, portanto, razoável que lembrasse.

A informação sobre os leitos de algodão (redes), usadas pelos índios, é aproveitada, igualmente, de Léry.\*\*\*\*\* Este, aliás, apreciou tanto o sistema selvagem de dormir que espalhou o seu emprego entre os soldados protestantes, por ocasião do cerco que sofreu a cidade francesa de Sancerre, sobre o qual o cronista escreveu, como é sabido, uma memória.

Depois de descrever a forma de dormir dos selvagens, o ensaio alude ao seu processo de comer, assegurando que eles se alimentam uma só vez por dia, logo após de se terem levantado. Esta informa-

ção discorda das de Thevet e Léry, os quais asseguram, ao contrário, que os índios comiam indiferentemente a qualquer hora do dia ou da noite. Montaigne deve, assim, ter imaginado este trecho, tê-lo ouvido do seu informante oral, se não tiver se servido de alguma fonte que nos escapou.

Toda a descrição da bebida (cauim), inclusive a anotação de que era usada morna e separada da comida, é colhida em Léry.\* Montaigne atenua as impressões do seu modelo, fazendo a beberagem melhor do que a este parecera. Acrescenta alguns informes sobre as virtudes estomacais e laxativas do cauim, que talvez deva ao seu empregado.

As considerações sobre a farinha de mandioca, que os índios usavam, como os europeus o pão de trigo, podem ter sido, também, tiradas do livro do pastor.\*\* Entretanto, Montaigne assegura ter tido na sua casa aquela farinha, a ter provado, achando-a doce e um pouco enjoativa. O fato de tê-la achado adocicada não parece indicar que ele a conhecesse realmente, mas que esteja ainda aqui copiando o calvinista que, no ponto citado, diz que ela se assemelhava ao gosto da castanha.

Aqui entram algumas linhas, cujos dados Montaigne recolhe em vários pontos do livro de Léry, juntando a ele alguma coisa de pessoal.

Assim é que a informação de que os índios passavam o dia dançando se encontra no calvinista, bem como a observação de ser o preparo do cauim o principal ofício das mulheres.\*\*\*

A referência à exortação dos velhos, que ficavam passeando pelas tabas enquanto pregavam à juventude a coragem contra os inimigos é, também, tirada de Léry.\*\*\*\* Neste trecho Montaigne inclui um aditamento malicioso, de sua própria criação, que nos faz pensar nas revelações de Brousson sobre os processos de trabalhos de Anatole France.

Com efeito Léry se limita a dizer (concordando, aliás, com os depoimentos de outros cronistas) que, antes de qualquer expedição bélica, os membros mais idosos das tribos costumavam sermonear os jovens guerreiros, encarecendo-lhes as qualidades viris dos seus antepassados, e a necessidade de vitória sobre os inimigos.

\* Léry — Op. cit., vol. I, pág. 88 e vol. II, pág. 1.

\*\* Thevet — *Singularitez* — págs. 129-132. — Léry — Op. cit., vol. II, págs. 1-5.

\*\*\* Léry — Op. cit., vol. II, págs. 70 e 95.

\*\*\*\* Léry — Op. cit., vol. II, págs. 32 e 45 (quanto às espadas); vol. I, pág. 159, vol. II, págs. 48-49 (quanto às grelhas).

\*\*\*\*\* Léry — Op. e loc. cit.

\*\*\*\*\* Léry — Op. cit., vol. II, págs. 97-98.

\* Léry — Op. cit., vol. I, págs. 148-150. Vê-se, neste ponto, um curioso aspecto do processo de trabalho de Montaigne. Ao aproveitar as indicações de Léry, ocorre-lhe uma reminiscência de leitura, e ele cita, então, um autor diferente, como se deste aproveitasse os dados que estava colhendo no livro do pastor protestante.

\*\* Léry — Op. cit., vol. I, pág. 144.

\*\*\* Léry — Op. cit., vol. I, págs. 130 e 148.

\*\*\*\* Léry — Op. cit., vol. II, págs. 30-31.

Montaigne, entretanto, declara que estas pregações tinham dois objetivos: incentivar a bravura dos guerreiros e recomendar-lhes amizade, em relação às suas mulheres.

Incluindo a referência do amor conjugal, inexistente no texto do seu modelo, o filósofo acrescenta uma "boutade", que justifica a colaboração. Segundo ele os velhos não se esqueciam nunca de observar que as mulheres mereciam a estima dos seus companheiros, "porque eram elas que mantinham a sua bebida morna e bem preparada"...

Segue-se a indicação sumária de algumas armas e utensílios dos selvagens que poderia, também, ser aproximada de vários pontos do texto do cronista. Entretanto, como o autor do *Ensaio* declara possuir em sua casa exemplares de todos esses objetos, o que era perfeitamente possível, poderemos aceitar, aí, o testemunho direto.

A referência ao fato de os selvagens rasparem todos os pêlos do corpo, exceto na cabeça, Montaigne parece tê-la antes obtido de Thevet do que de Léry. Este, com efeito, declara que o índio arrancava os pêlos a princípio com as unhas e, mais tarde, depois do contato com os europeus, servindo-se de pequenas pinças metálicas.

Thevet, além de idênticas informações, ajunta que os selvagens se serviam, também, de uma espécie de navalha feita com a folha cortante de certa erva.\*Parece que Montaigne tirou daí a sua idéia das "navalhas de madeira".

Ao constatar que os selvagens acreditam na imortalidade da alma, Montaigne pode estar se reportando a Léry ou a Thevet, porque ambos abordam este capítulo quase com as mesmas palavras.\*\* Montaigne introduz uma pequena modificação no que leu, quando afirma que o céu ou o paraíso das almas se situavam, conforme supunham os índios, respectivamente a leste e a oeste.

De fato Léry e Thevet colocam o lugar da bem-aventurança, "atrás das altas montanhas", ou "em país longínquo", e o de suplícios, "junto ao espírito mau", sem localização precisa.

O trecho em que se refere aos feiticeiros indígenas (pagés), Montaigne o compôs seguramente com o auxílio de Léry e de Thevet, ao mesmo tempo. Do primeiro aproveita os dados para a referência às festas litúrgicas dos bárbaros. Do segundo retira a informação sobre a pena de morte, imposta aos pajés adivinhos, cujas previsões sobre o futuro se viam desmentidas pelos fatos.\*\*\*

\* Thevet — *Singularitez*, pág. 152 — *Cosmographie*, pág. 931.

\*\* Léry — *Op. cit.*, vol. II, pág. 62. — Thevet — *Singularitez*, pág. 181. Aliás, quando comparamos os livros dos dois cronistas, temos a impressão de que o protestante, que publicou o seu mais tarde, tirou muita coisa do católico, apesar do ódio e do desprezo que lhe votava.

\*\*\* Léry — *Op. cit.*, vol. II, págs. 62-77. — Thevet — *Singularitez*, pág. 174.

Depois desse ponto o filósofo introduz algumas reflexões pessoais sobre a punição dos adivinhos na antiguidade, e sobre a necessidade de se punir a impostura dos falsos mágicos e feiticeiros.

A descrição dos combates freqüentes entre as tribos selvagens, Montaigne tirou-a, também, dos seus informantes habituais.\* E' verdade que quase todos os cronistas da época se repetem, sem discrepância apreciável, nesse capítulo. Mas uma alusão que o ensaio faz à antropofagia dos antigos povos da Cítia é encontrada em Thevet,\*\* e, em conclusão a esta referência, a observação de que os selvagens comiam os inimigos não para se alimentarem, como os cítios, mas impelidos pelo desejo de vingança, é inspirada por Léry.\*\*\* Portanto, por estas duas razões, poderemos fixar com segurança as fontes também deste trecho de Montaigne, e poderemos ver como, numa só frase, ele se serviu, ao mesmo tempo, dos dois escritores rivais.

Findo esse período entra um pequeno trecho cuja fonte bibliográfica é mais difícil de se apurar. O autor assegura que os índios, informados de que os portugueses costumavam enterrar os seus prisioneiros de guerra até a cintura e transformar a parte exposta do corpo em alvo de tiros e setadas, acharam vantajosa esta forma requintada de crueldade, e passaram a preferi-la ao seu regime anterior de vingança contra os inimigos.

Existe aí uma coincidência curiosa, que não merece ser esquecida.

Quando Cristóvão Jacques veio em 1526 ao Brasil, com a incumbência de policiar as nossas costas infestadas pelos entrelopos franceses, encontrou na Bahia de Todos os Santos três caravelas que resgatavam pau de tinta. A luta das quatro caravelas de guerra portuguesas contra as naus mercantes de França foi sangrenta e desigual. Alguns dos marujos bretões se embrenharam na selva, abrindo-se entre os bárbaros. Outros, porém, excessivamente crédulos, preferiram se entregar aos civilizados, esperando mais da sua clemência.

Que eles estavam tragicamente iludidos mostra-o o seguinte trecho da reclamação enviada por Francisco I a D. João III, e que vai transcrito de acordo com a tradução, feita na época:

Alguns dos nossos ditos súditos se saíram a terra e se meteram nas mãos dos selvagens.

Antes outros dos nossos ditos súditos se meteram nas mãos e mercê dos ditos portugueses, esperando ser deles melhor tratados, porém eles ditos por-

\* Léry — *Op. cit.*, vol. II, págs. 29 e segs. — Thevet — *Singularitez*, págs. 184 e segs. e *Cosmographie*, págs. 940 e segs.

\*\* Thevet — *Singularitez*, pág. 203.

\*\*\* Léry — *Op. cit.*, vol. II, págs. 29-30.

tugueses enforcaram, alguns dos nossos ditos súditos, e outros meteram e enterraram até os ombros e o rosto, e depois, os martirizaram e mataram cruelmente a setadas e tiros de espingarda.\*

Dir-se-ia que a Montaigne não era estranho este texto, sobretudo quando atentamos em que ele fala em enforcamento dos prisioneiros, ao mesmo tempo que alude ao suplício da transformação dos seus corpos em alvos de tiros. A tradição desses fatos, que tanta sensação causaram em França, a ponto de provocar uma reclamação diplomática, feita por intermédio de uma embaixada especial, também pode ter chegado oralmente ao ilustre humanista. Possivelmente até, aqueles episódios eram objeto das conversas havidas com os professores portugueses no Colégio de Guyenne, para onde Montaigne entrou apenas quatorze anos depois das atrocidades praticadas por Cristóvão Jacques.

Depois do trecho que vimos de analisar, são, agora, reproduzidas por Montaigne certas reminiscências evocadas por Léry. Nada mais arbitrário, diz o calvinista, do que o conceito da barbárie atirado aos selvagens pelos franceses por causa da sua antropofagia, quando eles franceses, nas suas lutas religiosas, assistiram compatriotas se assarem, uns aos outros, vivos, e atirarem corpos ainda palpitantes\*\* à sanha dos animais. Todos estes conceitos, às vezes, com repetição das mesmas palavras, se encontram no ensaio de Montaigne.

Daqui por diante Montaigne adiciona alguns pensamentos sobre a antropofagia, entremeados de citações clássicas. Volta, porém, logo depois, a falar dos bárbaros e das suas guerras, regressando, concomitantemente, ao texto do seu informante principal.

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 dados reais em proveito do mito filósofo. Foram estas e outras manobras que prepararam a teoria da bondade natural, do século dezoito.

Com efeito nota-se que Léry, depois de acentuar a inexistência das guerras de conquista entre os selvagens, acrescenta que as lutas entre os índios, segundo eles próprios confessavam, obedecia unicamente ao desígnio, que uns e outros tinham, de vingarem os parentes e amigos reciprocamente mortos e comidos pelas tribos adversárias.

\* O documento está publicado, na íntegra, na *História da Colonização Portuguesa do Brasil*, vol. III, pág. 75.

\*\* Léry — Op. cit., vol. II, págs. 56-58.

\*\*\* Léry — Op. cit., vol. II, pág. 29.

Pois bem, com este texto sob os olhos, que faz Montaigne? Aproveita a parte em que se declara a inexistência da guerra de conquista (que era, no seu tempo, o flagelo da Europa), salienta a uberdade natural da terra dos bárbaros, tudo de acordo com o seu modelo, mas despreza a informação final sobre a causa das guerras, substituindo-a por uma tirada da sua própria imaginação. E qual era ela? A de que

a guerra dos bárbaros era nobre e generosa [pois] não tinha outro fundamento senão a emulação pela virtude...

Eis o perigo da ação sorradeira dos pensadores políticos, moralistas e filósofos. Eles colocam disfarçadas armadilhas nos caminhos das idéias. Montaigne, como já notou Sainte-Beuve, é mestre nestas felinas traições. Outros, mais tarde, excederem também em tal arte equívoca como, por exemplo, aquele feiticeiro endiabrado que foi Voltaire.

Tornemos, entretanto, ao texto do ensaio. As referências feitas ao comunismo primitivo, à ausência de bens, herança e sucessão entre os índios, porque a terra e os seus frutos eram o bem comum que os pais transmitiam aos filhos, são tudo cópia de Léry.\*

Seguem-se algumas linhas que contêm comentários a essa feliz organização social, bem como alguns fatos comprovadores dela, que parecem da lavra de Montaigne.

O trecho sobre a bravura dos prisioneiros diante da morte pode ter sido inspirado por qualquer dos três autores que serviram a Montaigne,\*\* pois é daqueles que dizem respeito a episódio que, em todos os cronistas, aparece mais ou menos da mesma forma.

Montaigne desenvolve, de permeio, uma série de belas reflexões sobre a verdadeira vitória, que, a seu ver, não está em se derrotar o inimigo, mas em se resistir com coragem à adversidade. O homem que enfrenta o fim com coragem, foi morto, mas não vencido, diz *etc.*, numa frase perfeita.

Depois de algumas reminiscências de autores antigos, volta Montaigne a descrever a cena de sacrifício do prisioneiro, de acordo com os textos conhecidos, para incluir, de repente, no meio deste final de descrição, uma espécie de "canto de morte" da futura vítima, evidentemente composto por ele próprio, sobre os elementos tirados dos livros de que dispunha. E justiça se faça, o "canto de morte" do prisioneiro, idealizado por Montaigne, é muito mais fiel às narrativas feitas pelos cronistas, do que o outro, que três séculos

\* Léry — Op. cit., vol. II, pág. 13.

\*\* Léry — Op. cit., vol. II, págs. 43 e segs. — Thevet — *Singularitez*, págs. 197 e segs. *Cosmographie*, págs. 940 e segs. — Osório, op. cit., págs. 154 e segs.

mais tarde o nosso Gonçalves Dias comporia para o seu *Y-Juca-Pirama*.

Refere-se, ainda, à bravura com que morrem os selvagens, segundo contam os viajantes e faz, mais uma vez, a habitual reflexão de que ou são selvagens os índios ou o são os europeus, tal a diferença entre a bravura dos primeiros e a covardia dos segundos, diante da morte.

A poligamia dos índios mereceu de Montaigne particular interesse. Todo o trecho do ensaio a ela referente, em que se louva a alta compreensão que a mulher selvagem tinha das virtudes masculinas do seu marido, vivendo pacificamente com várias outras companheiras, e servindo todas a um único homem, sem rivalidades nem ciu-madas, é judiciosamente copiado de Léry, inclusive as citações, que este faz, dos nomes bíblicos de Raquel e Lia.\*

Seguindo a sua preguiçosa associação de idéias, o grande mestre, depois de ter transcrito para o seu papel as considerações do obscuro calvinista, até o ponto em que este se refere às duas mulheres de Jacó, inicia, por sua vez, uma digressão sobre outros exemplos antigos de tão eminentes virtudes conjugais tomados a certas esposas modelares. E, para demonstrar que tais insignes exemplos não provi-nham do fato de ser estúpida e insensata a alma daquele povo, mas, ao contrário, do seu suficiente esclarecimento intelectual, Mon-taigne apresenta uma canção amorosa que diz ter sido recolhida entre os índios, como a canção guerreira, a que acima se aludiu. Na verdade esta, como aquela, deve ter sido composta pelo filósofo, que se detém, cheio de condescendência, a louvar o produto do seu enge-nho, achando-lhe um sabor indubitavelmente anacreôntico...

Terminando a sua longa série de dados fornecidos sobre a vida e os costumes dos índios do Brasil, o autor dos ensaios apresenta um último, que como os anteriores não é colhido em informação oral do seu criado, mas no texto do cronista cujo nome ele se esquecia zelosamente de fornecer. Foi, mais uma vez, de Léry que Montaigne tirou a sua observação de que a língua tupi fazia lembrar o grego.\*\* É certo que Montaigne ameniza um pouco, neste particular, a asser-ção precipitada do calvinista. Este declara, no local citado, que no tupi havia palavras gregas. O autor dos *Ensaaios*, contudo, embora não fosse muito forte em grego, conforme ele mesmo confessa,\*\*\* tinha estudado suficientemente o grande idioma clássico para perce-ber o equívoco do seu modelo. Adapta, então, a lembrança deste,

\* Léry — Op. cit., vol. II, págs. 85-86.

\*\* Léry — Op. cit., vol. II, pág. 122.

\*\*\* *Ensaaios*, vol. I, pág. 266.

dizendo, como diz, que a língua dos índios tinha terminações que se aproximavam do grego.

Até aqui o leitor está seguindo o texto do ensaio sobre os ca-nibais, num áspero e fatigante trabalho de comparação.

Entramos agora na parte final, filosófica, francamente revolucio-nária do ensaio sendo, por isto mesmo, a que ficou mais célebre.

Trata-se do famoso encontro que Montaigne teve, em 1562, na corte do rei Carlos IX, em Ruão, com três índios tupinambás, e ao qual já nos referimos com mais vagar, anteriormente.\* A conversa que o filósofo pretende ter tido com um dos índios é menos interes-sante do que a que ele declara que os selvagens tiveram com o rei. Tanto uma como outra são evidentemente inventadas, e o ensaio, sendo escrito e publicado quase vinte anos depois da cena, quando o rei já era morto, não corria risco de ser contestado pela testemunha que tinha interesse nisto. Não há necessidade de uma demora maior sobre estas linhas finais do ensaio, tanto têm sido elas comentadas e criticadas através dos séculos.

Basta que averigüemos que estão ali, em germe, as doutrinas mais subversivas que jamais sustentou Montaigne, traçando a sua pena, pela voz imaginária de alguns pobres índios brasileiros, um claro panorama daquilo a que, mais tarde, se chamaria luta de classes e revolução social. Não será demais recordar, também, por enquanto, que estes períodos, fundamente influídos pelas idéias de Tomás Mo-rus, exercerão, também, mais tarde, por sua vez, influência decisiva sobre uma obra capital de Rousseau. Oportunamente será melhor esclarecido este ponto.

Vamos agora, procurar, em outros capítulos dos *Ensaaios*, algu-mas referências de maior interesse para a nossa tese.

Fora do ensaio sobre os canibais são freqüentes as reminiscências do homem natural do Brasil, na obra de Montaigne. Em um dos seus primeiros e maiores escritos, a *Apologia de Raymond de Sébon-de*, o mestre alude, ainda uma vez, aos índios que encontrou em Ruão, e que tão funda impressão deixaram na sua memória.

Vi antigamente entre nós [diz ele], homens trazidos por mar de países lon-gínquos, e, porque não entendíamos de todo a sua língua, porque o seu feitio, a sua atitude e suas vestimentas eram completamente diferentes das nossas, quem de nós não os supunha selvagens e brutos? Quem não atribuía à estupidez e à idiotice o vê-los mudos, ignorando a língua francesa, ignorando os nossos beija-mãos, nossas reverências, nosso aspecto e nosso jeito, sobre o qual, sem discrepância, a natureza humana deve tomar o seu modelo?

Tudo o que nos parece estranho nós condenamos, e também aquilo que não podemos entender.\*\*

\* Ver supra, pág. 51.

\*\* Montaigne — *Essais*, vol. II, págs. 239-240.

Não é necessário recolher todas as alusões que nos seus extensos escritos Montaigne faz ao nosso índio. Afinal este estudo não se ocupa tanto com os textos quanto com as idéias, e, portanto, aproveita dos primeiros apenas os pontos necessários para caracterizar e definir as segundas.

Basta, como anotação geral, antes de entrarmos no estudo das idéias, lembrar que a figura do índio brasileiro acompanhou o pensamento de Montaigne durante toda sua vida.

Aos 29 anos vê, pela primeira vez, em carne e osso aqueles homens naturais, ignorantes dos malefícios da civilização e cuja vida paradisíaca tanto o preocupava desde o colégio. Dez anos mais tarde, homem adulto e inteligência em pleno poder, começa a redigir os ensaios, e logo brotam da sua pena as referências aos bons selvagens.

Na sua livraria, que podia ser abarcada circularmente com a vista, onde passou a maior parte das horas dos seus dias e a maior parte dos dias da sua vida de escritor, se encontrava, segundo Villey, uma carta geográfica da América, onde estava bem à vista, marcado por uma figura simbólica, "o país dos seus caros canibais".

E, até no próprio prefácio da primeira edição da sua obra, escrito em 1580, o filósofo, que acabava de ler o livro de Jean de Léry, acentua o seu amor ao brasileiro, dizendo ao leitor:

Se eu estivesse no meio dessas nações que se diz viverem ainda sob a doce liberdade das primeiras leis da natureza, asseguro-te que me retrataria de bom grado de corpo inteiro e todo nu...

Seria, assim, um retrato natural, ou mesmo supernatural, como o que ele próprio pintou do seu espírito segundo observa Malherbe nos versos intitulados "*Pour le portrait de Montaigne*":

*Voicy du grand Montaigne une entière figure,  
Le peintre a peint le corps, et luy son bel esprit:  
Le premier par son art égale la nature;  
Mais l'autre la surpasse en tout ce qu'il écrit.\**

Nesta bela quadra, composta em 1608, Malherbe vislumbrou com rara sagacidade a verdadeira posição do gênio de Montaigne em face da natureza. Ele a excede no que escreve, isto é, retira dos seus fenômenos e aparências, leis e conceitos filosóficos que observações mais exatas, a rigor, não autorizariam. Como na grande linha dos seus sucessores, a inteligência revolucionária de Montaigne colabora com a natureza para chegar, baseada nela, a conclusões difíceis de se provarem.

\* Malherbe — *Oeuvres Poétiques*. Ed. Blanchemain, pág. 276.

Recebendo dos seus antecessores a herança do naturalismo humanista, o ilustre gascão ia transmiti-la, enriquecida com a sua risonha amargura, àqueles que o sucedessem na história das idéias.

Os viajantes e cronistas forneceram-lhe dados preciosos sobre os quais poderia trabalhar com os instrumentos teóricos, não menos importantes, de pensadores que o precederam no tempo, tais como Lílio Gregório Giraldo, que ele louva num dos seus ensaios.

Lílio Giraldo escreveu uma espécie de dissertação contra as artes e as ciências, abrindo, assim, desde o século dezesseis, o caminho para o discurso famoso de Rousseau sobre o mesmo tema, que, dando ao seu autor o prêmio da Academia de Dijon, chamaria para ele a atenção de toda a república européia das letras.

E, nos livros desalinhavados dos cronistas, o autor dos ensaios encontra também não somente os fatos, mas já, em germe, as idéias às quais ele iria insuflar como que uma nova vida, revestindo-as da sua forma admirável de expressão. Como exemplos de tais idéias revolucionárias, contidas nas obras de que se serviu Montaigne, poderemos indicar as do bom Thevet. Com efeito, o frade, saindo-se dos seus cuidados, resolve, em certo passo da sua *Cosmografia*, reviver a ode famosa de Ronsard, e leva o seu entusiasmo ao ponto de dizer que os nossos selvagens longe de serem bárbaros, levavam uma sábia vida, desconhecendo o "teu e o meu", praticando o comunismo de bens, considerando tudo o que existe na terra bem comum como a luz do sol ou o uso do mar e dos rios, e que chegavam a empreender guerras "pela manutenção da propriedade comum".\*

Mas o naturalismo e o humanismo de Montaigne eram antes intelectuais e cerebrinos que naturais e humanos. A razão e a cultura o afastaram, paradoxalmente, da realidade a que ele procurava tão desesperadamente atingir. O seu próprio alheamento às paixões políticas e religiosas, que incendiavam os contemporâneos, demonstra o quanto ele vivia fora do mundo. Mais do que isso. O seu antinaturalismo quase monstruoso se desmascara cruelmente naquele ponto dos ensaios em que ele declara ter perdido um certo número de filhos pequeninos, sem que se lembre, porém, ao certo, o número deles. Veja-se por esse simples e terrível exemplo a que ponto de desumanidade natural (se assim nos podemos exprimir) a filosofia chegava a levar um humanista teórico.

Se nos libertarmos da influência feiticeira que este mago das idéias exerce sobre quem o lê, se nos defendermos contra o prodigioso

\* Thevet — *Cosmographie*, loc. cit. Os modernos escritores, entre os quais Koch-Grünberg, mostram como eram tendenciosas e falsas estas afirmações. O "comunismo primitivo", a julgar pelas tribos atuais, não existiu entre os nossos índios, que têm, ao contrário, noções muito severas sobre a propriedade individual.

encantamento que das suas páginas imortais se desprende, que encontramos em Miguel de Montaigne?

Um cérebro, que olhava a natureza como se ela fosse um sistema, cuja chave reveladora fosse o raciocínio, e que via no homem apenas o instrumento dócil desse sistema superior.

Um revolucionário para quem a ereção da natureza em sistema lógico equivalia à elaboração de uma teoria subversiva e vitoriosa, porque inevitável e fatal. Artifício semelhante serviria, depois, aos marxistas hegelianos.

Todos nós sabemos a influência colossal que esse cerebral revolucionário exerceu nas correntes intelectuais européias que o sucederam, até o advento da grande revolução do século dezoito. E, até, mesmo, depois dela, pois podemos, sem exagero, observar, que a sedução de Montaigne persiste, bem ativa, até os nossos dias.

A influência que nos interessa, porém, é aquela que foi exercida pelas reflexões de Montaigne a propósito do índio brasileiro. E esta foi poderosa sobre certos grandes espíritos, como, por exemplo, os de Shakespeare e Rousseau.

O grande poeta inglês leu os *Ensaio*s em uma tradução de Fiorio, então corrente no seu país, e essa leitura impressionou a sua obra em mais de um ponto. Mais adiante, quando chegarmos a tratar dos escritores do século dezessete, estudaremos as ligações existentes entre a obra shakespeariana e a figura do homem natural do Brasil.

Quanto a Rousseau poderemos desde logo verificar quanto Montaigne influenciou sobre seu espírito e, com esta comparação literária, poderemos fechar um elo importante da cadeia que o presente estudo visa estabelecer.\*

Rousseau leu constantemente Montaigne, e desde o início da sua vida. Nas *Confissões* a ele se refere como a um dos autores preferidos da sua meninice, e, na sua primeira obra impressa, já demonstra o apego que teve pelos escritos do filósofo do século dezesseis. Chamava-se esta obra *Le Verger de Madame de Warens*, e era uma espécie de elogio, em versos, da sua célebre benfeitora e amiga. Descrevendo a vida idílica que levava na casa da amorosa *maman*, conta-nos Jean-Jacques que:

\* Preferimos adotar o critério de falar sobre as ligações dos *Ensaio*s, com a obra de Shakespeare, ao tratar dos escritores do século dezessete ao passo que analisamos, a esse respeito, a obra de Rousseau, ainda quando tratamos de Montaigne. A distinção não foi feita ao acaso. Com efeito, Shakespeare não pode ser considerado um continuador de Montaigne, no que respeita à teoria da bondade natural, à qual era infenso. Ao passo que Rousseau, como é mais que sabido, é o grande corifeu da teoria, no século dezoito.

*Sous un arbre touffu je cherche la fraîcheur  
Là, portant avec moi Montaigne ou la Bruière  
Je ris tranquillement de l'humaine misère.\**

Daí por diante, nos livros de Jean-Jacques são freqüentes as referências ao humanista gascão.

Apenas para dar uma idéia, citaremos ao acaso alguns exemplos, tomados aos livros de Rousseau que mais de perto interessam à teoria da bondade natural.

Na Apologia de Sebonde diz Montaigne:

*Ni le bled ni le vin ne se void, ni aucun de nos animaux en ce nouveau coin du monde que nos pères ont découvert, tout y est divers.\*\**

E Rousseau no seu discurso sobre a desigualdade ecoa:

*Pour le philosophe ce sont le fer et le bled qui ont civilisé les hommes, et perdu le genre humain. Aussi l'un et l'autre étoient-ils inconnus aux sauvages d'Amérique.\*\*\**

No seu primeiro discurso, premiado pela Academia de Dijon e que versava o tema "se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para aperfeiçoar os costumes", Rousseau transcreve um trecho de Montaigne, que adota como a maneira de proceder de um intelectual digno.

Na primeira parte deste mesmo livro ainda há várias notas inspiradas por Montaigne. A elas nos referiremos com mais vagar, quando chegar o momento de tratarmos do *Discurso sobre as ciências e as Artes*.\*\*\*\*

E' indispensável, contudo, consignarmos desde logo um fato importante.

Ernest Seillière, no seu trabalho crítico sobre Rousseau, esclarece que as notas acima referidas, não se encontravam primitivamente no texto do *Discurso*, e que só posteriormente "se insinuaram aqui os selvagens, cuja reputação usurpada arrastará brevemente o orador às conclusões psicológicas e sociológicas extremas".\*\*\*\*\* Isto quer dizer que, na opinião de Seillière (a qual, como veremos, coincide integralmente com a que vem sendo sustentada neste trabalho), a influência da opinião de Montaigne sobre o índio brasileiro foi decisiva para as conclusões psicológicas e sociológicas a que chegou Rousseau, na parte revolucionária da sua obra.

\* *Le Verger de Mme. de Warens*. Londres, Jacob Toreson, 1739. Reproduzido integralmente, em fac-símile, no vol. I, da *Correspondência Geral* (Apêndice).

\*\* *Les Essais*, vol. II, pág. 349 (a referência é feita ao Brasil).

\*\*\* *Discours sur l'origine de l'Inégalité*, etc., Neuchâtel, 1764, pág. 131.

\*\*\*\* Ver infra, pág. 189.

\*\*\*\*\* Ernest Seillière — *Jean Jacques Rousseau*, Paris, 1921, pág. 67.

Na parte educacional dos escritos de Rousseau são igualmente numerosas as reminiscências de Montaigne. Dispensamo-nos de reproduzi-las pelo miúdo. Apenas observaremos que as teorias do *Emílio* sobre a educação natural se encontram, na sua maioria, em estado embrionário, no ensaio de Montaigne sobre a educação das crianças. Aqui como lá é sempre a mesma linha íntima de coerência, que articula organicamente o Humanismo com o Enciclopedismo. E' a mesma idéia da superioridade do natural sobre o convencional, do instinto sobre a razão, que o século dezesseis transmite ao século dezoito, seu herdeiro e continuador.

## CAPÍTULO QUINTO

### O ÍNDIO BRASILEIRO E AS IDÉIAS DO SÉCULO DEZESSETE

#### 1

#### PERÍODO DE TRANSIÇÃO

ENTRE OS "HUMANISTAS" do século dezesseis e os "filósofos" do século dezoito, entre as idéias dos *Ensaio*s 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.\*

E a importância do século de Luís XIV neste estudo provém, exatamente, do fato de ter sido capaz de herdar conscienciosamente o espírito do seu antecessor, adaptando as tendências deste às suas próprias condições históricas, e de transmitir, por sua vez, esta herança ideológica, já transformada e enriquecida, ao seu sucessor, o século da grande Revolução.

Conforme observa, com razão, G. Atkinson, no estudo citado, em todo o correr do século dezessete encontramos as idéias mais caras a Montaigne reproduzidas, mais ou menos exatamente, em um sem-número de obras de todas as qualidades. Obras com pretensão científica ou de pura ficção, mas que, de qualquer maneira, serviam de leito para o curso da torrente ideológica revolucionária, gerada pelo século de Montaigne e que iria encontrar a sua foz no grande e trágico oceano do século de Rousseau. Vários destes livros foram esquecidos depois do seu período inicial de sucesso, e só agora estão sendo lembrados pelos trabalhos de Chinard e outros americanistas. Mas não poderemos olvidar a importância do papel que exerceram, como depositários e transmissores de uma grande e preponderante herança literária.

\* Servimo-nos, com proveito, para esta parte do estudo, dos dois seguintes trabalhos: Geoffroy Atkinson, *Les relations de voyage au XVIIe. siècle et l'évolution des idées*, ed. Champion, Paris [s.d.], e Gilbert Chinard, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe. et au XVIIIe. siècles*, Paris, 1913.

Uma indicação interessante do estado de espírito do século dezesete em França está exatamente em que o gênero de romance chamado "utópico", originário, como vimos, da Inglaterra, transporta-se para a outra margem da Mancha, no século seguinte ao de Tomás Morus.

Aliás o século dezessete é abundante em utopias. A mais célebre e mais antiga delas é a de Tomás Campanella, a *Cidade do Sol*, que o autor começa a redigir na prisão, em 1602.\* Pouco depois Bacon escreve a sua *Nova Atlântida*.

Esses projetos de república ideal não têm relação direta com o Brasil. A *Cidade do Sol* e a *Nova Atlântida* eram duas ilhas do Pacífico. O que, porém, estabelece um nexos entre o nosso país e essas famosas obras do espírito seiscentista é o fato de serem ambas, indiscutivelmente, inspiradas na *Utopia* de Morus, cujas ligações com o Brasil já foram explanadas no capítulo anterior.

As atenções da geografia fantasista começavam a se voltar, naquele tempo, também, para a Austrália, que era chamada a "Terra Austral".

Em 1617 aparece a seu respeito, uma tradução francesa da descrição do navegador português Pedro Fernandes Queiroz. Em 1663 o geógrafo Thevenot pleiteia, junto ao rei de França, a colonização da nova terra. E logo a literatura se apossa dela. Foigny escreve a primeira utopia australiana e, finalmente, em 1667, Vairasse d'Alais publica a sua célebre *Histoire des Sévarambes, peuples qui habitent une partie du Troisième Continent, communément appelée Terre Australe*.\*\*

De todos esses livros, apenas o último nos interessa, porque Rousseau o leu, seguramente, e a ele se refere na sua correspondência. Com efeito, escrevendo da cidade de Mortiers ao seu editor Duchesne, em dezembro de 1764, dizia Rousseau:

Se tiverdes sob a mão a *Utopia* de Tomás Morus e a *História dos Sevarambios*, peço-vos, também, para incluí-las etc.\*\*

Mas, como dissemos acima, com exceção do fato de provirem tais livros diretamente da *Utopia*, não encontramos neles outras ligações com o Brasil.

Percorramos agora, rapidamente, as obras do século dezessete com as quais o Brasil e o seu homem natural possuam relações diretas.

\* Cf. Léon Blanchet, *Campanella*, Paris, 1920, pág. 144.

\*\* Chinard — Op. cit., págs. 188 e segs.

\*\*\* *Correspondance générale*, vol. 12, pág. 164. Rousseau escreve *Sévarambes*, que era a redação do nome na primeira edição, em vez de *Sévarambes*.

## A TEMPESTADE DE SHAKESPEARE

É justo que comecemos pela mais alta figura literária do século. O genial poeta era um cortesão e, portanto, não nos podemos admirar de que ele fosse um espírito nitidamente reacionário, no que se refere às idéias políticas e sociais. Aliás é este, (e não podia ser outro em face das suas obras), o conceito unânime em que ele é tido entre os historiadores do socialismo.

Shakespeare não podia aceitar, assim, sem as mais fundas reservas, a presunção humanista da inocência e da bondade naturais dos selvagens da América. Ao contrário. A figura de Calibã, que é a concepção shakespeariana do homem natural, está longe de ser a de um personagem que represente a bondade e a inocência. Calibã é, em si mesmo, a síntese de vários tipos lendários do homem americano. A sua forma monstruosa é como que a réplica retardada da lenda cruel do mau selvagem, de que nos ocupamos no primeiro capítulo deste estudo. E, seguindo a antiga crença, um corpo contrafeito e horrendo não podia abrigar senão uma alma como a de Calibã: grosseira e torpe.\*

Vê-se bem, portanto, que o grande poeta não aceitou a segunda lenda (a do bom selvagem), que substituiu a primeira, contrária, espalhada pelos viajantes.

A figura de Setebos, que representa para Shakespeare a concepção primitiva da religião, forma elementar de cultura, baseada no terror, é, também, retirada de um livro escrito sobre a América, pois o demoníaco Setebos nos é revelado, pela primeira vez, no livro de Pigafetta, o companheiro de viagem de Fernão de Magalhães.\*\*

Porém uma vez, pelo menos, Shakespeare sofreu a influência dos criadores do mito do bom selvagem, embora procure antes, repelir pelo ridículo a idéia em lugar de aceitá-la.

O texto inspirador do poeta, neste ponto, foi o ensaio de Montaigne sobre os nossos índios, e, portanto, o episódio não pode deixar de nos merecer especial atenção.

\* A propósito de Calibã veja-se o excelente estudo interpretativo de Sidney Lee, *A life of William Shakespeare*, Londres, 1915, págs. 430 e segs. Foi deste trabalho que tiramos alguns dos dados acima, sobre o significado da figura de Calibã.

\*\* Pigafetta — Op. cit. págs. 32, 35 e 241. Convém aqui, de passagem, retificar um equívoco de Chinard. Setebos não era uma divindade dos indígenas do Brasil, como pretende este autor, no seu livro sobre o exotismo americano no século dezesseis (pág. 238). Pigafetta coloca Setebos na Patagônia.

Shakespeare leu Montaigne na tradução inglesa de Fiorio, aparecida em 1603. O capítulo sobre os canibais, apesar da resistência do grande poeta às idéias revolucionárias do humanismo não podia deixar de ferir fundamente a sua sensibilidade. E foi assim que, baseado na vida paradisíaca, descrita pelo ilustre gascão, Shakespeare imagina um retorno ideal à vida simples e feliz dos índios brasileiros.

O trecho em questão se refere às opiniões expressas por Gonçalo, "velho e honrado conselheiro do rei de Nápoles", em conversa com dois outros personagens do drama. Ele conta o que faria se fosse rei da ilha onde se achavam:

GONÇALO.\* — Na república eu executaria todas as coisas ao inverso, porque não admitiria nenhuma espécie de comércio, nenhum cargo de magistrado; as letras não seriam conhecidas; nenhum serviço, nem riquezas nem pobreza; nem contratos nem sucessões; nenhum título de propriedade da terra, nem foro de vinhedo; nenhum uso de metal, milho ou vinho ou azeite; nenhum trabalho; todos os homens ociosos, todos; e as mulheres também; porém inocentes e puras; nenhuma soberania.

SEBASTIÃO. — E apesar disto ele seria o rei.

ANTÔNIO. — O final da sua república faz esquecer o princípio.

GONÇALO. — A natureza produziria tudo para todos, sem suor nem esforço: eu não admitiria traição, felonias, espada, lança, faca, arma de fogo, nem necessidade de qualquer engenho (mecanismo), mas a natureza produziria por sua própria iniciativa, todos os recursos, toda a abundância, a fim de alimentar o meu povo inocente.

SEBASTIÃO. — Não haveria casamento entre os seus súditos?

ANTÔNIO. — Nenhum, homem; todos seriam ociosos, prostitutas e velhacos.

GONÇALO. — Eu governaria com uma perfeição tal, meu senhor, que excederia a "Idade de Ouro".

À vista deste trecho vemos que não é sem razão que os socialistas acusam Shakespeare de reacionário.

Do socialismo utópico ele só salientou aqueles característicos que se prestavam a uma crítica ridicularizadora. E pelo tom geral do diálogo vemos que o poeta mal disfarçava a doce ironia com que encarava as idéias que Gonçalo, imperturbavelmente, continuava a expor debaixo das setas ferinas dos seus interlocutores.

O mundo inocente de Morus e Montaigne aparecia aos olhos de Shakespeare como uma escola de mandrionice, preguiça, desmoralização. Na opinião desencantada de Antônio, (que representa, no trecho, a crítica do bom senso), não haveria senão fêmeas e malandros atirados numa vida ociosa.

A filiação desta página shakespeariana ao ensaio de Montaigne está fora de dúvida, e é aceita pelos críticos ingleses.

\* Shakespeare — *Tempest*, Ato II, Cena I.

Todas as idéias nela expostas são encontradas na célebre obra quinhentista. Inexistência de regras jurídicas, ausência de propriedade da terra e da sucessão dos bens, desconhecimento do metal e do vinho, do comércio e das letras; produção comum e espontânea da natureza, fraternidade, poligamia, tudo lá encontramos.

Apenas o conjunto é observado com um sentido irônico, crítico, reacionário, que representa uma primeira resistência às fantasias perigosas do gascão, e às do seu santo precursor, Tomás Morus.

Mas não foi somente sobre os mais altos espíritos do século dezesete que o ensaio de Montaigne deixou forte impressão. Ao lado de gênios como Shakespeare, obscuros, anônimos borradores de papel também procuravam destilar, nas suas páginas, o néctar venenoso do mestre quinhentista.

3

O LIVRO DE MICHEL BAUDIER

Entre estes invisíveis cooperadores das idéias revolucionárias é interessante, para a nossa tese, colocarmos um certo Michel Baudier que, em 1625, publicou, em Paris, um livro denominado *Histoire de la religion des Turcs*. Embora tratando, como mostra o título, de assunto completamente diferente, encontrou o autor meios de insinuar, entre as suas páginas, uma tirada sobre a ventura do estado social dos brasileiros, que é evidentemente, inspirado por Montaigne. Como não é longa, vamos traduzi-la na íntegra e ao pé da letra:

O mundo foi criado em comum; dentro dele os pobres possuem os mesmos direitos de cidadania que os ricos; pois que a natureza faz os homens nascerem igualmente nus e desprovidos de toda sorte de comodidades, e que a terra os recebe igualmente, e não encerra nos sepulcros a vã superstição das riquezas. Os tupinambás vindo em França estes últimos tempos depor aos pés do rei a liberdade que eles não tinham nunca perdido, entrando no Louvre viram vários mendigos seminus, trazendo impressas nas faces as horrendas marcas da fome, os quais estavam deitados lá perto sobre imundície, e, do outro lado, eles depa-ravam vários cortesãos, uns cobertos de ouro, outros faiscantes de pedrarias: eles perguntaram se os que estavam deitados no lixo não eram tão homens como os outros. Disseram-lhes que sim. Então eles retrucaram com espanto que estes homens pobres se deviam lançar sobre os bem-vestidos e arrancar-lhes,

à força, uma parte dos seus bens. Que em um país a igualdade dos bens necessários à vida não permitia que vários abusassem assim das riquezas, para deixarem sofrer os outros à mercê da fome e da sede.\*

Não precisamos fazer grandes comentários a este texto revolucionário.

O leitor já terá logo percebido que os índios tupinambás a que ele se refere são os do Maranhão a que tão longamente nos referimos atrás. E terá, igualmente, reconhecido, que a cena descrita por Baudier não é mais do que um plágio da parte final do ensaio de Montaigne sobre os canibais.

A mesma situação (um palácio real), os mesmos personagens, (os selvagens, os maltrapilhos, os cortesãos) e, finalmente, o que é mais importante, as mesmas conclusões subversivas, cujas palavras, até, se aproximam das do filósofo.

Montaigne fizera escola, e os pobres índios do Brasil continuavam assim, no século dezessete, em obras baratas de divulgação popular, a representar o papel de pregadores de uma nova ordem, que lhes tinha sido atribuída pelo grande livro de idéias do século dezesseis.

Sobre os tupinambás do Maranhão, ainda possuímos outros depoimentos seiscentistas. Embora de pouca significação, não devemos esquecê-los, dada a importância literária dos seus autores que são Malherbe e Boileau.

#### 4

### AS OPINIÕES DE MALHERBE E BOILEAU

Malherbe não encontra nos nossos índios o interesse apaixonante que eles despertavam na opinião parisiense. Mas, em todo caso, tendo ido vê-los, como todos os parisienses de então, não deixa de mencioná-los, por mais de uma vez, na sua correspondência.

Quanto a Boileau existem na sua obra apenas referências aos índios. O único interesse que elas têm é demonstrar que o nome dos tupinambás (aliás *toupinambou* como então se escrevia em França), era muito familiar aos ouvidos do público francês, pois que Boileau o cita desacompanhado de qualquer explicação.

As referências de Boileau aparecem em dois epigramas, ambos de 1687 e alusivos a um fato ocorrido na sessão da Academia Francesa,

\* Apud G. Atkinson — Op. cit., págs. 41-42.

realizada a 27 de janeiro daquele ano. Charles Perrault lera um poema laudatório intitulado *Le siècle de Louis le Grand*. Exorbitando nas suas zumbaias ao Rei-Sol, chegou a fazer restrições a Homero e Virgílio, com o que não concordou o severo e mal-humorado Boileau.

Vem ele com o primeiro epigrama, em que imagina um diálogo entre Clio e Apolo, onde se relata o fato e que assim termina:

— *Où peut-on avoir dit une telle infamie?*  
— *Est-ce chez les Hurons, chez les Topinamboux?*  
— *C'est à Paris. — C'est donc dans l'hôpital des fous?*  
— *Non, c'est au Louvre, en pleine Académie.*

O segundo epigrama versa o mesmo assunto e conclui por um trocadilho, algum tanto grosseiro, sobre o nome da nação índia brasileira. Vamos transcrevê-lo:

*J'ai traité de Topinamboux*  
*Tous ces beaux censeurs, je l'avoue,*  
*Qui de l'antiquité si follement jaloux,*  
*Aiment tout ce qu'on hait, blâment tout ce qu'on loue,*  
*Et l'Académie, entre nous,*  
*Souffrant chez soi de si grands fous,*  
*Me semble un peu Topinambou.\**

Pelas alusões de Boileau aos tupinambás se vê que o nome desses nossos índios continuava familiar aos meios parisienses do fim do século dezessete. Também se pode notar que o grande poeta satírico não parecia adotar as teorias favorecedoras dos selvagens, tanto que os cita como símbolo de atraso e barbarismo nos seus epigramas.

#### 5

### O HOMEM NATURAL DE GROTIUS

Ao lado do poeta crítico não ficará deslocada a pessoa do holandês Grotius, um dos mais altos espíritos que a humanidade jamais produziu. Fundador do Direito Internacional Público, foi também, tratadista clássico do Direito Natural. Os especialistas reconhecem, mesmo, que, Grotius e Pufendorf foram os escritores que mais in-

\* Boileau — *Oeuvres*, Paris, 1928, págs. 225 e 390.

fluíram na formação posterior das idéias referentes ao Direito Natural, vigorantes durante o século dezoito.

Pode-se, até, dizer que a sua concepção do Estado Político primitivo foi que deu credenciais científicas à teoria da bondade natural do homem, elaborada pelos pensadores daquele século.

A impressão que a obra capital de Grotius causou no espírito de Rousseau foi grande, sobretudo no *Discurso sobre a desigualdade*, em que, pela primeira vez, aparece nitidamente a teoria do "bom selvagem". Disto nos ocuparemos em breve e basta-nos, por enquanto, sem termos a pretensão de fazer um resumo crítico da obra do grande jurista, estabelecer a conexão que nos parece existir entre o homem natural de Grotius e o nosso índio.

Na opinião grociana a humanidade conheceu, nos albores da sua vida, o regime social do comunismo.\*

Segundo sua opinião este estado de comunismo primitivo teria subsistido, se os homens prosseguissem conduzindo a organização social guiados por qualquer destes dois sentimentos: ou uma "grande simplicidade de vida", ou uma "grande amizade recíproca".

O ambiente entrevisto por Grotius nas origens das civilizações humanas é, pois, aquele que seria evocado no século dezoito pelos filósofos da bondade natural. Idade de ouro: fraternidade, simplicidade e comunidade dos bens terrestres.

Teria, realmente, existido alguma nação cuja estrutura política se apoiasse em tais idéias? Sim, responde Grotius, e se apressa em apresentar ao leitor uma prova palpável de que aquela etapa da evolução humana tinha existido, uma vez que ainda se processava, à vista da Europa, entre os povos selvagens.

Referindo-se ao primeiro dos dois sistemas acima aludidos, (a simplicidade de vida), diz-nos Grotius:

O primeiro aparece pelo exemplo de alguns povos da América, entre os quais, desde muitos séculos, tudo se tornou comum, sem que eles encontrem nisto nenhum inconveniente, porque vivem sempre de maneira muito simples.\*\*

Assim este racionalista do princípio do século dezessete,\*\*\* na construção do seu grande monumento jurídico, não deixava de empregar certos materiais, que lhe vinham do século anterior: as utopias filosóficas. E se baseava no mesmo exemplo que às utopias tinha servido para chegarem às suas conclusões: o homem americano.

\* Hughes Grotius — *Le droit de la guerre et de la paix* (Tradução de Jean Barbeyrac). Leyde, 1768, vol. I, pág. 224.

\*\* Op. cit. pág. 225.

\*\*\* Grotius nasceu em 1583, mas o seu livro apareceu em 1625.

A nosso ver, segundo todas as probabilidades, o selvagem a que Grotius se referia, no exemplo que invocou, era o brasileiro.

Chegamos a estas conclusões através de dois argumentos que não nos parecem desprezíveis.

O primeiro é a preocupação permanente de Grotius com Portugal. Desde 1570, muito antes, portanto, do nascimento do jurista e muito antes da conquista do Nordeste brasileiro, já os holandeses mantinham tráfico comercial direto com o Brasil. A partir de 1597 formam-se companhias para o comércio com o nosso país. E já em 1607 começa a colossal propaganda, nos Países Baixos, para a formação da futura Companhia das Índias Ocidentais. A luta entre as pretensões luso-espanholas ao mar fechado e os interesses holandeses, em prol do mar livre, continuava durante todo este tempo.

Em 1609, portanto em pleno período ascensional da campanha de propaganda, iniciada por Usselinx em favor da conquista do Brasil, Grotius publica o seu famoso *Mare Liberum*, primeiro escrito que lhe deu a glória. Essa dissertação, composta de treze capítulos, é especialmente destinada a demonstrar que os portugueses não tinham direito ao monopólio do comércio com a Índia. Examina a questão sob todos os aspectos históricos e jurídicos. Termina sustentando que os holandeses devem continuar a traficar na Índia, ainda que, para isto, precisem chegar até à guerra.\*

Revidando a esses ataques contra as pretensões portuguesas aparecia, algum tempo depois, em resposta a Grotius, o *De justo imperio Lusitanorum asiatico*, obra do português Francisco Serafim de Freitas, editada dez anos antes da outra réplica a Grotius, que se tornou clássica e que é o *Mare Clausum*, do inglês Selden.

Considerando estes fatos é que supomos que, quando falava em selvagem da América, Grotius devia estar se referindo à América Portuguesa. Com esta parte do Continente é que se preocupavam habitualmente os seus patrícios, e, mesmo, um ano antes do aparecimento do livro começaram francamente as expedições para a fundação, neste território, de um império colonial holandês. Mais uma demonstração das relações existentes entre Grotius e os expedicionários holandeses ao Brasil está no fato de serem os seus trabalhos comentados, em parte, por João de Laet, o autor da conhecida história da campanha holandesa em Pernambuco, e que foi um dos diretores da Companhia das Índias Ocidentais.

Mais outro motivo que nos leva a crer que a imagem do homem natural era, para Grotius, a do índio brasileiro, está na sua obser-

\* Grotius — *De la liberté de la mer*. (Tradução francesa), Haia, 1703.

vação de que a nudez do selvagem era a prova da simplicidade da sua vida.\*

Ora, inteiramente nus andavam somente os índios da região tropical brasileira e algumas nações da América Central, com as quais o escritor não tinha nenhuma razão para se ocupar, enquanto tinha várias, como verificamos, para ter em vista as tribos do Brasil.

Creemos, portanto, poder supor que, ainda desta vez, foi o nosso índio que serviu de modelo para a demonstração de uma teoria política que tão grandes forças iria despertar futuramente.

Ainda outras vezes se refere Grotius ao nosso índio, no seu livro *De origine Gentium Americanorum*,\*\* sem que, contudo, tais referências nos interessem particularmente.

## 6

### O HOMEM NATURAL DE PUFENDORF

Depois do ilustre Grotius é natural que nos ocupemos com um escritor que, no século, foi considerado o maior dos seus discípulos: Pufendorf. O filósofo e jurista alemão não se limitou a ser um dos tratadistas clássicos do Direito Natural no século dezessete. A importância da sua contribuição no campo das idéias propriamente filosóficas não deve ser desprezada. Como bem acentua um moderno escritor seu compatriota, as obras de Pufendorf colocam este autor na situação de precursor do racionalismo político do século dezoito, tendência consubstanciada na famosa "philosophie des lumières" dos franceses, a cuja repercussão no seu país os alemães deram o nome correspondente de *Aufklärungsphilosophie*.

Ainda segundo o autor a que nos reportamos, Pufendorf foi o primeiro alemão que estabeleceu uma linha divisória nítida entre a Filosofia e a Teologia, definindo, tanto quanto era possível para as idéias e o ambiente político da época, as origens humanas do Direito Natural.\*\*\*

No exame, que fizemos, da obra de Pufendorf, concluimos que a sua posição, é, por vezes, contraditória, no grande debate que se

\* *Le droit de la guerre et de la paix*, vol. I, pág. 225.

\*\* Ed. de 1721, com notas de João de Laet. Nestas notas há curiosas alusões ao jesuíta Manuel de Moraes, o apóstata. Neste livro Grotius sustenta que os índios do Brasil devem ser de origem fenícia.

\*\*\* Karl Vorländer — *Geschichte der Philosophie*. Berlim, 1932, pág. 317.

travava, desde o século dezesseis, sobre a figura do homem primitivo, tomado como expressão e fonte de experiência para as novas concepções do Direito Natural. Em ambos os livros capitais de Pufendorf encontramos certos indícios dessa contradição, ou melhor, dessa flutuação entre as duas correntes ideológicas antagônicas: a que considerava o estado natural como cruel e bárbaro e a que o considerava como inocente e feliz.

Os dois livros a que nos referimos são, em primeiro lugar, o grande tratado *Le droit de la nature et des gens* e, em segundo, o resumo, feito pelo próprio autor, das idéias do primeiro, em volume intitulado *Les devoirs de l'homme et du citoyen*, destinado, segundo diz Pufendorf no prefácio, ao uso da mocidade.

Em ambas as suas obras, ao contrário de escritores como Morus, Montaigne ou Grotius e, também, ao contrário dos cultores da bondade natural do século dezoito, Pufendorf se inclina de vez em quando para os mesmos pontos de vista sustentados por Hobbes, não encontrando, portanto, grandes encantos no estado natural, nem no período inicial das civilizações. Considera, nesses momentos, que a vida social em tais condições é precária e miserável, que o comunismo primitivo é contrário ao progresso, e chega a estabelecer uma relação de causa e efeito entre barbárie e comunismo.\*

Ao mesmo tempo em que assim se situa, concorda com Grotius, na suposição deste sobre a excelência do estado de simplicidade da vida primitiva dos selvagens da América. Declara, também, que não viola a lei natural o povo que, como os selvagens americanos, conserva, na organização político-social, o comunismo primitivo.\*\*

Contesta a suposição de Hobbes, de que o estado natural fosse uma situação de luta permanente dos homens uns contra os outros, sustentando, ao contrário, como Grotius, que devia ser um estado de tranquilidade e paz, por ser o homem naturalmente pacífico.

Fazendo a enumeração dos direitos existentes no estado natural, declara que o primeiro deles é a liberdade. Idéia que, mais tarde, seria reproduzida por Montesquieu.\*\*\*

Agora, o ponto mais importante para nós é aquilo em que Pufendorf, acentuando a contradição das suas novas conclusões com a tese primitivamente sustentada, da miséria e da barbárie do estado natural, chega a esboçar uma crítica à civilização e às suas conquistas, a exemplo da que Erasmo já fizera e como a faria mais tarde o "Cidadão de Genebra".

\* *Le droit de la nature et des gens*. Tradução francesa de Jean Barbeyrac, Bâle, 1732, vol. I, pág. 510. *Les devoirs de l'homme et du citoyen*. Tradução francesa de Jean Barbeyrac, Amsterdam, 1734, vol. I, pág. 280.

\*\* *Le droit*, etc. — Vol. I, págs. 159 e segs. e pág. 503.

\*\*\* *Les devoirs* etc., págs. 287. Ver infra, pág. 160.

Transcrevemos as palavras de Pufendorf:

De resto, não é sem razão que alguns, para descobrirem a origem da fábula da Idade de Ouro, observam, aqui, que os selvagens e os rústicos são extremamente dados à ociosidade e que quanto mais simples e grosseira é a vida de um povo, menos ele se preocupa com o trabalho; ao passo que uma vida de abundâncias e delícias exige muitas preocupações e muitas penas.\*

Está aí, lançada sub-repticiamente, a contestação velada da pretensa infelicidade do estado natural. Bárbara podia ser a vida dos primitivos, e miserável. Mas a verdade é que a civilização, na sua enganosa opulência, se apoiava num triste alicerce de cuidados e de penas. . .

Outras não eram as conclusões dos teóricos da bondade natural.

Mas (e este é o ponto capital da nossa exposição) quem teria fornecido o modelo para o homem natural de Pufendorf, para aquele selvagem, de cujo estado natural ele diz pensar tanta coisa de mal, mas afirma ou insinua tanta coisa de bem?

O próprio livro de Pufendorf se encarrega de elucidar a dúvida, para quem ainda a tivesse.

Na margem da página que contém as linhas acima transcritas existe a seguinte nota: *Voyez les Essais de Montaigne. Liv. I, chap. XXX.* Ora, como o leitor terá percebido, este ensaio é precisamente o que trata dos índios da Guanabara.

Pufendorf não escapa, assim, ao interesse despertado pela vida supostamente natural e paradisíaca do nosso aborígine.

Quanto à importância da contribuição do escritor germânico na elaboração das idéias de Rousseau, ela é inegável e será oportunamente posta em evidência.\*\*

## 7

### O HOMEM NATURAL DE LOCKE

No mesmo ano de 1632, em que Pufendorf nascia na Alemanha e Spinoza na Holanda, via a luz, na Inglaterra, o filósofo e ensaísta Locke, de que agora nos vamos ocupar.

John Locke exerceu como filósofo e pensador político, notável ação mental sobre os contemporâneos e igual, senão maior, sobre

\* *Le droit etc.*, vol. I, pág. 501.

\*\* V. infra, págs. 182 e 192.

alguns escritores que se lhe seguiram. Foi, por exemplo, o divulgador do princípio de que no estado natural primitivo possuía rudimentar organização social, não colaborando com a doutrina de Hobbes, que nele queria ver somente anarquia e ferocidade. Rousseau participa plenamente da opinião de Locke e nos seus escritos coloca, também, o estado natural em um período de evolução posterior à etapa de anarquia pré-política e pré-social. Exatamente o velho conceito da Idade de Ouro, que revive em um e outro, ajustado, porém, a pretensas teorias no primeiro jurídicas, e no segundo políticas.

Aliás, no ponto em que Rousseau expõe os seus princípios, cita o nome de Locke, como que a lhe indicar a filiação.

Não conseguimos encontrar, nos livros mais importantes de Locke, referências especiais ao selvagem brasileiro. Entretanto, são frequentes as alusões ao homem americano, tomado sob o ponto de vista genérico, como exemplo das instituições do estado natural.

Também não devemos esquecer de que, na sua obra filosófica mais importante, faz Locke uma pitoresca referência ao príncipe Maurício de Nassau, a qual, embora não tenha ligação direta com a nossa tese, transcreveremos.\*

É no ponto em que o filósofo sustenta que o caráter humano do animal homem está mais na sua forma do que nos atributos do seu espírito. Um homem desprovido de razão, ou cujo espírito não passe além do de um papagaio, seria sempre um homem, embora grosseiro. E um papagaio que dissertasse razoavelmente, seria sempre um papagaio, embora cheio de espírito e de bom senso.

Vamos traduzir o texto de Locke *ipsis litteris*:

Um famoso escritor contemporâneo conta-nos uma história que pode bastar para autorizar a suposição, que venho de fazer, sobre um papagaio pensante. Eis as suas palavras:\*\*

Tive sempre desejo de saber de própria boca, do príncipe Maurício de Nassau o que havia de verdadeiro numa história que eu escutara muitas vezes, a propósito de um papagaio que ele possuía, quando governava o Brasil. . . Ele me respondeu, com sua habitual franqueza, e em poucas palavras, que havia alguma coisa de verdade no que me haviam dito, mas que a maior parte era falsa. Disse-me que, logo que chegou ao Brasil, ouviu falar desse papagaio e ainda que não acreditasse no que lhe contavam, tinha tido a curiosidade de mandá-lo buscar, embora fosse bem longe do local onde o príncipe tinha a sua residência. O pássaro era velho e bastante grande e quando chegou à sala onde o príncipe estava com vários holandeses o papagaio perguntou, assim que os viu: "Que companhia de homens brancos é esta?" Perguntaram-lhe, mostrando-lhe o príncipe, quem este era. Ele respondeu que era algum general. Aproximaram-no e o príncipe perguntou: "De onde vindes?" Ele

\* Locke. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, tradução francesa de Coste, Amsterdam, 1725, págs. 262-263.

\*\* Locke cita, aqui, uma página das memórias de Temple.

respondeu: "De Marian" (Maranhão). O príncipe: "A quem pertenceis?" O papagaio: "A um português." O príncipe: "Que fazeis por lá?" O papagaio: "Tomo conta das galinhas." O príncipe começou a rir e disse: "Guardais as galinhas?" O papagaio respondeu: "Sim, eu; e sei bem fazer chuc-chuc..."

Reproduzo as palavras deste belo diálogo em francês, como o príncipe mas disse. Perguntei-lhe que língua falava o papagaio. Respondeu que era em brasileiro (tupi). Perguntei-lhe se conhecia esta língua. Respondeu-me que não, mas tinha o cuidado de usar dois intérpretes, um brasileiro, que falava holandês e um holandês que falava brasileiro, que os tinha interrogado separadamente e que ambos tinham relatado a cena com as mesmas palavras.

Esta história, que pode ser considerada a primeira anedota de papagaio do anedotário popular brasileiro, no qual os psítacos desempenham tão importante papel, como símbolos da matreirice mestiça, esta história, dizíamos, tem para nós mais importância do que se pode supor.

Por ela vemos como um homem inteligente, orgulhoso e honrado como Maurício de Nassau era capaz de acreditar nas caraminholas engendradas por dois intérpretes malandros, evidentemente mancomunados para engodarem o príncipe. Em seguida observamos também, como não repugna a Locke, um dos mais lúcidos engenhos do seu século, a crença em semelhante balela. E daí tiraremos a conclusão geral da credulidade do século dezessete que tanto se pretendeu racionalista e exata. Se os seus expoentes culturais eram tão facilmente acessíveis à fantasia, imagine-se o que seriam as grandes massas populares, que, afinal, são os elementos que dão vigor e substância às idéias do tempo.

Não é, pois, de se admirar que os conceitos fantásticos legados pelo século dezesseis sobre a América e os seus habitantes, encontrassem no seu sucessor um clima plenamente favorável para expansão e desenvolvimento.

No seu livro político mais importante, aquele em que são consubstanciadas as idéias centrais do sistema que tanto iria atuar no século seguinte, Locke não se refere aos selvagens tomados individualmente como povo ou nação, mas, como já acentuamos acima, os considera em grupo, como "os homens da América".\*

O primeiro capítulo, destinado ao estudo do estado da natureza, define-o como um estado socialista, onde a liberdade é apenas cercada pelas leis naturais. A propriedade era então uma consequência direta do trabalho (princípio que os marxistas, mais tarde, considerariam próprio ao estado socialista, preparatório do ideal comunista). Não havia soberania, o poder era baseado numa absoluta igualdade.

\* Locke — *Du gouvernement civil*, tradução francesa. Bruxelas, 1754. (Citamos sempre, de preferência, as edições francesas, que serviram, provavelmente, aos escritores do século dezoito.) Págs. 17, 37, 38, 54, 55, 56, 57 etc.

Ainda e sempre o velho panorama da Idade de Ouro adaptado a um critério mais ou menos científico.

Em certas ocasiões temos a impressão de que Locke, ao falar do homem natural americano, se queria referir, especialmente, ao índio brasileiro. Quando, por exemplo, ele se refere ao trabalho como elemento essencial da valorização da propriedade faz uma comparação entre os povos da "América que possuíam grandes terras desvalorizadas, porque incultas", e os povos da Europa, que valorizaram estas mesmas terras com as suas "grandes plantações de açúcar e tabaco". Ora, ao tempo de Locke o Brasil litorâneo era o grande empório mundial de tabaco e de açúcar.

Sob o ponto de vista das idéias políticas, embora não se possa colocar Locke na vanguarda revolucionária (ele era mais aristotélico do que platônico), a verdade é que foi um inovador no sentido da afirmação dos princípios que interessavam à emancipação da burguesia, sobretudo na parte referente aos direitos e liberdade individuais.

E também não se pode negar que, através das suas obras, a marcha revolucionária progrediu até os filósofos do século dezoito, que delas tanto se aproveitaram.

## 8

### SÍNTESE E CONCLUSÃO

O século dezessete herdou do anterior a grande credulidade popular para tudo o que contavam os viajantes que vinham da América.

Tiveram especial repercussão as obras dos padres missionários, principalmente Lescarbot, Du Tertre e Abbeville.

Lescarbot escreveu sobre a América do Norte (Canadá) a sua *Histoire de la Nouvelle France*, que iria celebrar os *iroquois* e os *hurons*, índios que foram, no século dezoito, tão contraditórios nos textos literários.

Du Tertre, igualmente partidário franco do selvagem, a ponto de reproduzir no seu livro várias idéias de Montaigne, copiadas quase com as mesmas palavras, foi o autor da conhecida *Histoire Générale des Antilles*, em que ele faz a crônica da América Central, na região das ilhas que os franceses procuraram arrebataram aos espanhóis, por influência do grande Richelieu.

E, finalmente, Abbeville, nosso velho conhecido, ocupa-se com a América do Sul (Brasil), apresentando à insaciável curiosidade de

exotismo do europeu, o nosso país, ao lado das outras zonas do Continente.

Convém não esquecer que a influência de Abbeville sobre a mentalidade do século foi igual à que exerceram os seus companheiros acima citados. Não nos demoramos mais, aqui, sobre o seu livro porque já o fizemos alhures. Vamos agora somente nos ocupar com a ação dinâmica que idéias semelhantes às que ele adota tiveram sobre os escritores do tempo.

Se relancearmos a vista pelo conjunto do capítulo a cujo fim estamos chegando, não teremos dúvida em conceder ao século dezessete o papel que a princípio lhe reservamos. Isto é, o papel de período de transição entre as divagações literário-filosóficas do século dezesseis e as teorias político-sociais do século dezoito.

O século dezesseis aproveita a idéia do índio brasileiro, que emerge das narrativas dos viajantes, para a construção de obras de caráter mais abstrato e menos científico. Ou melhor, de obras cuja preocupação era mais ética ou psicológica do que jurídica. Exemplos típicos são a *Utopia* de Morus e os *Ensaio*s de Montaigne.

Aliás a produção intelectual, neste como em outros departamentos da cultura, estava então condicionada pelo espírito geral da Renascença, o qual sendo, como era, um florescimento de novos valores, a aurora de uma nova concepção do mundo e da vida, não podia deixar de ser mais indutivo do que dedutivo, mais especulativo do que sistemático. Em uma palavra, mais literário do que científico.

Já no século dezessete começa a se afirmar a preocupação do rigor científico, a mania da base experimental, mesmo para as conclusões de ordem abstrata. A própria dúvida toma, como no cartesianismo, uma aparência afirmativa. Começava a grande era da lógica e da exata razão. Pascal, Leibniz, Newton, Spinoza, procuram assentar as suas posições em alicerces físicos ou matemáticos.

A filosofia em vez de ser uma companheira íntima e familiar, em vez de andar às soltas, sem cerimônia, como fazia na mansão senhorial de Morus, no gabinete superaquecido do friorento Erasmo, na torre acolhedora e silenciosa de Montaigne, locais em que ela, como amante caprichosa, levava os seus enamorados ocupantes às mais inesperadas aventuras, nos países da ficção, aparece agora, estreitamente acompanhada pela vigilante experiência, que lhe atenua os arroubos e prefere orientar, por caminhos lógicos, a antiga farandolagem da sua pupila.

É bem certo que, por serem lógicos, tais caminhos nem sempre são seguros, ou melhor, nem sempre conduzem à verdade. Mas é evidente que, em vez de textos especulativos e desordenados, como os do século dezesseis, nós começamos a encontrar, daqui por diante, o índio brasileiro, servindo de base a raciocínios que se pretendem

científicos, figurando como material de construção em obras que se julgam sistemáticas.

No princípio do século dezessete ainda vemos alguns homens de letras mantendo 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, do tipo de Grotius ou de Pufendorf.

Estes, deixando de falar apenas ao sentimento e à inteligência filosófica, como os quincentistas, começam a se dirigir à razão e à inteligência científica, ou pseudocientífica, apresentando-lhes novos argumentos que, reunidos aos dos seus predecessores, iriam formar aquele conjunto irresistível de opinião sentimental e de convicção racional, que formaria a torrente destruidora das idéias do século dezoito.

O ÍNDIO BRASILEIRO  
E AS IDÉIAS DO SÉCULO DEZOITO

1

A TEORIA DA BONDADE NATURAL

CREMOS PROVIR DE RENAN a presunção de que as idéias, verdadeiras ou falsas, não podem, nunca, representar perigo sério para a Humanidade. Porque, se elas forem errôneas, nada conseguirá fazer com que vinguem os erros de que se nutrem. Mas, ao contrário, se forem verdadeiras, ou justas, nada, no mundo, terá poder suficiente para sustar a vitória da sua marcha.

Essa afirmação de Renan é, em si mesma, um exemplo de idéia falsa e perigosa. Falsa porque a história humana contém muito mais páginas que descrevem mentiras vitoriosas e verdades calcadas aos pés, do que o contrário. Perigosa porque através dela nós nos habituáramos a não nos defender contra as falsas doutrinas, certos de que nunca conseguiriam triunfar, o que seria um funesto e enganoso abandono. Perigosa ainda porque (o que é muito pior), de acordo com tal princípio, teríamos de considerar verdadeiros todos os sistemas ideológicos que lograram triunfar, o que significa uma atitude de vil conformismo com os erros e os crimes do passado e do presente.

Não, o espetáculo que se apresenta ao desapaixonado e lúcido observador da evolução das idéias filosóficas e políticas é, infelizmente, muito outro. Tal observador não poderá deixar de se certificar de que, freqüentemente, os homens se precipitam atrás de fantasias, de frágeis divagações, a que faltam, mais que o rigor científico, a própria coerência e a própria lógica. Um pouco de calor sentimental, alguma dose de habilidade expositiva, certa beleza formal são suficientes para erigir, diante da massa ignara e crédula, em lei inalterável da razão, o desatino mais despejado, a mais leviana inseqüência, o mais indigente primarismo mental.

Teria copiosa messe de dados a recolher, quem desejasse escrever a história das civilizações sob o ângulo de observação da mentira

vistosa, como força criadora; do mito, como origem de quase todas as grandes ações coletivas.

O século dezoito está entre os períodos históricos nos quais se observará mais indubitavelmente a força criadora e, sobretudo, destruidora da imaginação fanática, erigida em sistema filosófico e político.

Já se tem dito e repetido que as três idéias, nascidas dentro do humanismo da Renascença, criadas à sombra do racionalismo do tempo de Luís XIV e consubstanciadas, no século da Grande Revolução, dentro das três palavras mágicas "liberdade", "igualdade" e "fraternidade", são três sonhos, três mentiras cuja existência nunca pôde ser provada e cuja aplicação nunca poderá ser conseguida. No entanto, ao brilho sedutor dessas três imagens, ao ribombo tonitruante desses três vocábulos, alvoroçou-se a inteligência européia e americana; uma grande nação afundou-se, durante anos em luta torva e furiosa, banhando-se tragicamente no sangue; ruíram velhos edifícios culturais e políticos; formaram-se Estados independentes e um novo sol de esperança despontou no horizonte do mundo. Sol que, seja dito de passagem, já descamba do zênite para o ocaso, pois a sua luz teórica não é mais suficiente para acalentar e esclarecer os ásperos desejos das massas atuais, que procuram, por detrás do mito democrático, lobrigar a verdade nova surgindo nas brumas, não menos mitológicas, das classes internacionais messiânicas, ou das forças nacionais, reunidas e despertadas.

Não nos compete, porém, tentar uma crítica das grandes idéias do século dezoito, trabalho já realizado tantas vezes, e que, agora, então, pode ser considerado como que constituindo, mesmo, o fundo das novas concepções do Estado. Nem este livro é local próprio para semelhantes debates. Basta-nos consignar que 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 decisiva, a figura mitológica do índio brasileiro. E a teoria da bondade natural foi, no seu tempo, um dos mitos vitoriosos a que aludimos no início deste capítulo.

Chegou, pois, o momento de nos demorarmos um pouco sobre aquela idéia típica do século dezoito.

Quando a qualificamos por esta forma não queremos, está claro, dizer que ela tenha tido origem no século da Revolução Francesa. O objetivo deste estudo é, mesmo, o de mostrar o contrário, isto é, mostrar como o processo de elaboração desta idéia foi longo, e data, pelo menos, do século dezesseis.\* Mas, ao acentuarmos que tal idéia

\* 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

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 consequências doutrinárias.

Quem não acompanhar a importância dessa transmutação não poderá apreender bem uma das bases ideológicas da Revolução Francesa.

Parece-nos, pois, escusado, encarecer o valor deste processo para o nosso estudo, processo sobre o qual poderemos dizer que repousam integralmente as conclusões do trabalho que empreendemos.

Acompanhemos, portanto, a transformação da idéia filosófica da bondade natural do homem na doutrina política da bondade natural do homem.

Preliminarmente consignamos que, longe de ser uma imposição da experiência, uma conquista da razão através da observação objetiva, tal doutrina não passava de um desses produtos da imaginação, destinados a representar, na História, um papel cuja grandeza contrasta com a fragilidade da sua causa.

O tipo do "bom selvagem" divulgado e celebrizado no século dezoito foi inspirado pelo índio americano, tanto o do Norte quanto o do Centro e o do Sul. Já mostramos como os padres missionários do século dezessete escreveram livros de decisiva influência, relatando os usos e costumes selvagens das três regiões americanas.

Mas parece-nos irrecusável (como, aliás, também, pareceu a Chinard) que o modelo ideal do bom selvagem terá sido, de preferência, colhido no hemisfério sul, nas zonas tropicais.

Os conhecimentos geográficos eram então muito escassos, mesmo entre os letrados. Coisa sabida e que não admira muito, pois ainda hoje eles não são muito sólidos, mesmo para essa classe de intelectuais. O próprio Chinard, por exemplo, autor de livros tão bem informados sobre a América, quando se trata de geografia brasileira comete erros de monta, como o de confundir a região do Maranhão com a da Guanabara. É portanto, perfeitamente natural que, ao falar do selvagem, tendo diante de si um texto de Léry, de Abbeville, ou de Montaigne, um filósofo do século dezoito, como Rousseau, não localizasse com precisão a zona de onde lhe saía este retardado participante da Idade de Ouro.

---

para o primeiro. Muito antes dos autores dos séculos quinze e quatorze, citados por nós no início deste livro, 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.

Vinha de *là bas, des îles, du nouveau monde*, expressões apenas mais imprecisas do que aquelas de que hoje se servem os escritores europeus, quando a nós se referem. Também estes falam na "América Latina" como de entidade que possuísse uma unidade geográfica, política, social, técnica e cultural, a qual, na realidade é absolutamente inexistente, nos termos em que a pretendem os seus proclamadores.

Aliás uma das mais curiosas, digamos melhor, das mais chocantes falhas de observação do intelectual europeu, quando se ocupa dos países a que se convencionou chamar latino-americanos, é, precisamente, esta. Um brasileiro, um argentino, um paraguaio, um colombiano, quando viajam à Europa, ou quando lêem os livros europeus, não podem deixar de sorrir com esta forçada síntese de elementos tão díspares, de civilizações tão distintas e, até de certo modo, antagônicas. Mesmo observadores simpatizantes, da inteligência de um Kayserling, de um Siegfried, de um Zweig, por causa da superficialidade dos seus contatos com o continente, incidem neste equívoco, que tira grande parte da importância histórica e sociológica das suas observações.

Se hoje é assim, imagine-se o que seria há duzentos anos.

Mas a predominância dos 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, se explica facilmente.

Com efeito, o clima tropical fazia com que essas tribos levassem uma vida que muito se aproximava daquela que os filósofos achavam própria do estado de natureza.

As florestas, não conhecendo as mudanças de estações, ofereciam abrigo e nutrição o ano inteiro, o que não acontece com as árvores 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. Clima de sonho, com as frutas e raízes comestíveis se oferecendo em qualquer tempo, com as árvores sempre cobertas de flores e de pomos.

Os mundos zoológico e fitológico de tais selvas despertavam maior curiosidade, por serem em tudo diferentes do europeu, ao passo que os das zonas temperadas do Norte ofereciam com este último não poucas semelhanças. O próprio céu era diverso, povoado com estrelas ignotas, pertencentes a ignotas constelações, entre as quais sobressaía a cruz famosa, identificada e assinalada pelos navegantes que viajavam sob a bandeira de Portugal.\*

---

\* Luciano Pereira da Silva, em magistral estudo publicado na *História da Colonização Portuguesa*, vol. I, desfaz a presunção da referência feita ao Cruzeiro do Sul pela *Divina Comédia*, de Dante. Presunção que impressionou a

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 previdência, 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. "Vão nus", nota Caminha. *Nudi e formosi*, dizia Vespúcio. E, atrás deles, todos os outros cronistas e viajantes não deixam de consignar tão importante circunstância. É que a perfeição das formas do corpo representava uma presunção de inocência da alma.

Os monstros contrafeitos, já o vimos no princípio deste estudo, eram sempre símbolos de boçalidade e crueldade. Neste ponto são precursores da escola lombrosiana os mais remotos escritos, não só da literatura ocidental, como da oriental. A imagem do espírito maligno é sempre fisicamente repulsiva, quer na História Natural de Plínio, quer nos gênios horrendos das *Mil e Uma Noites*, quer nos demônios dos textos cristãos. A sua síntese está em Calibã.

Por isso vemos como os viajantes, interessados em acentuarem a bondade natural dos nossos índios, exageram a formosura dos seus corpos nus. A repetição desses louvores, a partir dos de Caminha, chega a se tornar monótona. E não era só o interesse sexual que levava os viajantes, inclusive os missionários religiosos, como Léry e Abbeville, a se comprazerem tolerantemente na contemplação daqueles corpos frescos e bronzeados.

Parecia-lhes indispensável a preocupação de ressaltar a candura daquelas almas ingênuas. Ronsard, no belo poema que já também conhecemos, exprime bem essa convicção, quando diz que o índio da Guanabara

*Erre innocemment tout farouche et tout nu  
D'habits, tout aussi nu qu'il est nu de malice...*

Até o austero Manuel da Nóbrega, um puro coração abrasado de fé, não se peja de contar, numa das suas cartas, a maneira por que as índias da Bahia iam completamente nuas às lições de catecismo que lhes davam os padres, e até chegavam a comparecer, sem a própria folha de Eva, às igrejas, em plena hora da missa.\*

vários escritores, inclusive o nosso João Ribeiro, que lhe dedica um capítulo das suas *Notas de um Estudante*.

\* Nóbrega — *Cartas do Brasil*. Rio, 1931, pág. 85. Convém lembrar que

O mito da bondade natural começa, portanto, desde cedo a se formar. O fato dos selvagens andarem despidos implica a certeza do estado de inocência em que se achavam. Desfrutavam o estado bíblico.

O homem e sua mulher estavam nus e não sentiam vergonha.

É toda a milenária poesia do Velho Testamento que os navegantes atônitos procuravam reconstituir. Aqueles pobres selvagens não tinham, ainda, comido o fruto envenenado do conhecimento do bem e do mal. Porque foi depois que o casal primitivo cometeu a funesta imprudência é que

os seus olhos se abriram e eles conheceram que estavam nus e tendo cosido folhas de figueira fizeram com elas vestimentas.

Aqui era o Éden, com a sua pureza. As serpentes, embora numerosas, não tinham conseguido seduzir as Evas caboclas. Talvez porque não fossem pérfidas como a sua parenta das Escrituras, ou talvez porque aqui as mulheres não fossem novidadeiras e curiosas como a nossa mãe comum. Aliás a falta de curiosidade do selvagem é ponto muito explorado pelos filósofos da bondade natural.

Todas essas impressões falsas, veiculadas pelos cronistas do primeiro século, chegam aos homens da Enciclopédia transformadas em verdade experimentais. Ficavam esquecidos os depoimentos que acentuavam a lubricidade das mulheres índias, ou a crueldade dos homens, e só se mantinham de pé as provas da sua candura.

Com relação a outras particularidades da vida do índio o mesmo processo da falsificação tendenciosa é de se observar.

Vamos, por exemplo, mostrar o desenvolvimento da tese da liberdade absoluta do homem brasileiro.

Sabemos que o século dezoito tinha assentado que esta liberdade política e religiosa era uma característica do estado de natureza.

Ora, pelos modernos estudos indianistas, estamos, hoje, cientes de que tal liberdade era aparente e que, no fundo, as tribos viviam sujeitas a sistemas jurídicos elementares, compostos de usos e costumes precisos, complicados e severíssimos. Regras que se aplicavam à vida religiosa; à vida civil (familiar); e à vida política das populações. A infração delas, em certos casos, podia até custar a vida ao desobediente.

Aliás não seria admissível a conjectura de uma sociedade humana sem a existência de um sistema jurídico adequado ao seu desenvolvi-

estas cartas já no século dezesseis corriam a Europa traduzidas para o espanhol, italiano e o latim, nas coleções jesuíticas.

mento econômico e cultural. Por mais estranhas e bárbaras que fossem as leis dos selvagens, eram leis, e se aplicavam na medida do possível.

Eles não conheciam, é verdade, a propriedade do solo, nos termos em que hoje a compreendemos (e deste fato o socialismo utópico do século dezoito tirou as mais desabusadas conclusões), mas isso se prendia à desnecessidade da utilização social da terra numa vida nômade de tão baixo nível agrícola. Mas, da leitura de documentos coevos, se depreende claramente que os índios possuíam um direito de guerra e de paz; faziam convenções e alianças que se poderiam chamar internacionais; conheciam a escravidão com trabalhos; praticavam rudimentos do direito de família e, politicamente, conheceram muitas vezes a opressão e a tirania.

Como explicar, então a fábula setecentista da liberdade natural do homem primitivo, a que Montesquieu chegou a dar força de princípio geral?

A explicação é simples. E' que, desde o primeiro século, os viajantes e cronistas, ou por observações apressadas, seguidas de interpretações errôneas, ou, o que é mais provável, por cálculo subversivo, conduziam as suas narrativas de forma a induzir o leitor a crer na tal liberdade inexistente.

Logo no princípio encontramos Vespúcio falando na "celerada liberdade" em que os índios viviam.

A *Nova Gazeta Alemã*, poucos anos depois, informa que nas costas do Brasil não havia lei nem rei.

Gandavo, na sua História, nota que a língua dos índios

carece de tres letras, convem saber que nam se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna despanto porque assi nam tem Fé, nem Lei, nem Rey e desta manaira vivem...\*

Esta observação seria repetida, daí por diante.

Gabriel Soares declara que, na língua dos bárbaros, não havia as letras F, L e R porque eles

não têm fé em nenhuma coisa que adorem, não têm lei nenhuma que guardar nem preceitos para se governarem e cada um faz a lei a seu modo, e ao som de sua vontade e não têm rei que os reja e a quem obedecam, nem obedecem a ninguém...\*

Frei Vicente do Salvador diria o mesmo, algum tempo depois:

\* *História da Província de Santa Cruz*. São Paulo, 1922, pág. 116.

\* *Tratado descritivo*, págs. 280-281.

Mas nem uma palavra [os índios] pronunciam, com f, l ou r... e o pior é que carecem de fé, de lei e de rei, que se pronunciam com as ditas letras...\*

Simão de Vasconcelos continuaria a fábula:

Todas estas nações... vivem ao som da natureza, nem seguem fé, nem lei, nem Rei (freio comum de todo homem racional). E em sinal desta sua singularidade lhes negou também o autor da natureza as letras F, L, R.\*\*

Até o ilustre Barleus acha necessário referir o estranho caso:

*Trium in linguis litterarum F. L. R. si Maffeio fides, usus nullus, ab hoc, ut argutari libet quibusdam, quod Fide, Lege, Rege careant.\*\*\**

Somente Anchieta, reacionário, encara o fenômeno sob o seu aspecto puramente linguístico, declarando simplesmente que os índios não pronunciavam as três letras, sem ajuntar que eles desconheciam as idéias representadas pelas três palavras, que por elas começavam.\*\*\*\*

Com estas e outras informações semelhantes, prestadas por Pigaffeta, Léry, Thevet, Abbeville, Mocquet, Laval, e tantos mais, não é de se admirar que os autores do século dezessete como Pufendorf venham nos assegurar que o primeiro direito do homem que vive no estado de natureza é a liberdade e que, em seguida, baseado no tratadista de Direito Natural, o ilustre Montesquieu afirme gravemente que

*la liberté naturelle (est) l'object de la police des sauvages.\*\*\*\*\**

Outro problema que interessou vivamente aos autores antigos foi a ausência do instituto da propriedade na vida social dos índios. Nada menos provado e nada menos provável do que esta suposição, a qual, contudo, alcançou logo foros de verdade inconcussa.

Evidentemente o instituto da propriedade, entre aqueles pobres bárbaros nômades da América, não se podia apresentar com os mesmos característicos com que surgia na Europa, em virtude daquela indiscutível preliminar, mais tarde erigida por Marx em lei da sua escola, segundo a qual o sistema jurídico de um determinado agrupamento social nunca se pode elevar mais alto do que as bases econômicas que o condicionam. Ora, se observarmos o quadro à luz

\* *História do Brasil*, págs. 53-54.

\*\* *Crônica*, liv. I, n.º 116.

\*\*\* *In Brasilia sub Praefectura Illustrissimi Comitiss Maurittii Nassoviae etc.* Amsterdam, 1647, pág. 21.

\*\*\*\* *Cartas, Informações etc.*, Rio, 1933, pág. 433.

\*\*\*\*\* *De l'esprit des loix*, Amsterdam, 1763, vol. I, pág. 257.

desse postulado, concluiremos que o instituto jurídico da propriedade, no sentido europeu da época, tinha que corresponder a uma economia do mesmo grau, ou do mesmo nível, e que, evidentemente, era impossível encontrar qualquer coisa de semelhante entre os índios. Extensão territorial imensa, povoação muito escassa, agricultura incipiente, vida nômade. Como compreender, sobre esta base, um desenvolvimento econômico que tornasse necessária a propriedade da terra? Como exigir o interesse pela moeda, a cobiça do ouro?

Mas as coisas susceptíveis de apropriação, que representassem bem-estar ou qualquer outro interesse compatível com a sua vida primitiva, estas, sim, eram indiscutivelmente objeto de propriedade entre os índios. E ainda o são, até hoje. Em França os homens cobiçavam terras, casas, moedas e entravam em luta pela posse desses bens. Aqui eles desejavam redes, potes, armas, instrumentos vários dos seus adornos e cultos. E também por tais bugigangas lutariam na certa. E a prova disto está no trabalho pesado a que se entregavam voluntariamente, nos primeiros tempos da exploração do pau-brasil, eles, de quem se invejava a ociosidade, a fim de obterem a recompensa de alguns dos objetos de carga que lhes eram impingidos, em paga, pelos traficantes europeus.

Mas os cronistas daquele tempo não poderiam, em contato superficial, observar essas minúcias, embora sejam as suas próprias obras que, hoje, nos oferecem abundantes elementos para tanto. Nem lhes interessava, talvez, fazê-lo. Preocupavam-se somente em apresentar ao público aquele filho da natureza, ente extraordinário que não participava da preocupação eterna "do teu e do meu". Preocupação que fez gastar muita tinta entre os séculos dezesseis e o dezoito.\*

Com maior ou menor luxo de palavras a observação era invariável: entre os índios do Brasil a terra e todos os outros bens eram comuns, como a água e o ar.

Outro aspecto que não ficava esquecido era a fraternidade em que viviam. As suas guerras cruéis eram, tanto quanto possível, disfarçadas ou esquecidas. O que ficava sempre de pé, apesar de uma ou outra opinião em contrário, era a figura do índio como homem cordial, doce, amável.

---

\* Ainda hoje continua a concorrer para o mesmo gasto. A literatura oficial e oficiosa do bolchevismo anuncia que as novas gerações soviéticas se educam fora desta procura milenária do ganho. Trotski, no seu admirável livro *La révolution trahie* combate magistralmente esta pretensa verdade, mostrando que a ânsia de enriquecimento é a mesma, na U.R.S.S. e nos países capitalistas. O russo da U.R.S.S. faz um pouco, no século vinte, o papel que o "bom selvagem" fez nos tempos passados.

O capitão do navio *Espoir* de Honfleur, cuja viagem em 1504 foi a primeira que os franceses fizeram ao Brasil, já referia:

*Quand les chrestiens eussent esté des anges descendus du ciel, ils n'eussent pu estre mieux chéris par ces pauvres Indiens.\**

Como este há numerosos depoimentos, dos quais citamos vários no decurso deste estudo.

"Gentes mansas e pacíficas", diz o rei D. Manuel. Cândidos, inocentes, corteses, simples, eis os adjetivos que lhes não são regateados por Vespúcio, Thevet, Mocquet, Grotius. E não vimos Montaigne chegar a afirmar que as suas guerras só eram provocadas por uma espécie de emulação na prática da virtude?

Os nossos índios, levados pela mão dos viajantes, filósofos e juristas dos séculos dezesseis e dezessete, surgiam, assim, no limiar do século dezoito, como remanescentes da antiga humanidade desaparecida, feita de homens livres, iguais, fraternos. Liberdade, igualdade, fraternidade. A mão misteriosa da Revolução ia escrever, em breve, com letras de fogo, na consciência de um povo, as três novas palavras mágicas, que, cheias de sentido hermético mas emocionante, como as antigas, de que fala a Bíblia, apareciam para anunciar o novo drama ao Rei, que também as não compreendeu.

O caráter revolucionário da luta que essas idéias iriam despertar era inevitável. A prática das doutrinas políticas que surgem, por mais pacíficas que estas sejam no seu conteúdo, se processa muito mais através da revolução do que da evolução.

Acontece sempre, em verdade, que as doutrinas evolucionistas são logo excedidas pelas revolucionárias, quando não se transformam num sentido subversivo, no momento em que entram no processo de execução. Haja vista, por exemplo, o socialismo, na passagem do seu idealismo cristão para o seu materialismo marxista.

Da idéia da bondade natural tinha que florescer, pois, uma teoria revolucionária.

Rousseau foi um romântico, na medida em que procurava definir a desordem do mundo e a injustiça social como reflexo e consequência das imperfeições e taras contidas na alma dos homens. O Homem, tomado em abstrato, como centro do mundo material e espiritual, eis uma concepção típica do romantismo. E esta abstração do Homem, o desligamento dele de qualquer outra força a que se subordinasse, equivalia a uma espécie de divinização do Homem. Este foi o grande passo que o romantismo, desde os seus

---

\* Ch. de La Roncière — *Histoire de la Marine Française*, vol. III, pág. 134.

precursores do século dezoito, deu à frente do humanismo. Porque, inegavelmente, os *humanistas*, numa época em que a inteligência ainda temia a Igreja, não ousavam afastar completamente a criatura do seu Criador. Ao passo que os *filósofos*, como Voltaire e Rousseau, o fazem decididamente desde que isso seja necessário. Este último, no princípio de um dos seus Discursos, declara expressamente que vai pôr de lado a hipótese bíblica sobre o início da vida social na terra. Montaigne nunca teria coragem para tanto, por mais que o desejasse.

Do indivíduo, dos seus pecados ou virtudes, decorriam, assim, necessariamente, para as idéias do século dezoito, as possibilidades de desgraça ou de ventura do gênero humano. Daí o esforço dos pré-românticos no sentido de procurarem os meios capazes de reformar a alma do Homem a fim de obter, através de tal reforma, a felicidade para *os homens*. Nisto, aliás, eram também continuadores dos humanistas do século dezesseis. Não é, portanto, sem causa lógica que Montaigne, Rousseau ou Diderot se preocuparam com assuntos pedagógicos. O primeiro escrevendo o seu *Ensaio sobre a educação das crianças*, o segundo o seu *Emílio ou tratado de educação*, e o terceiro o seu *Projeto de Universidade*, destinado a Catarina da Rússia. Reformar o homem pressupõe educar os jovens. Mas a diferença que acentuamos acima, o progressivo afastamento do homem de Deus, aparece, também, no confronto entre estas duas teses de pedagogia. Criado à lei da natureza, Emílio, o herói da pedagogia pré-romântica, só deverá ter a revelação de Deus o mais tarde possível, quando a sua formação estiver praticamente terminada.\*

Verificou-se, assim, o coroamento do trabalho iniciado no século dezesseis que visava encontrar o Homem, figura abstrata e sintética, pesquisar as suas qualidades e tendências, para delas tirar a regra aplicável aos indivíduos. É curioso notar como a mística subjetivista do romantismo chega a resultados equivalentes aos da mística objetivista do marxismo. Esta, abandonando o Homem, tomado ao conceito romântico (o indivíduo, isolado, é uma ficção, dizia Lenine), parte de um outro conceito não menos fictício, que é a massa humana. Enquanto aquele é uma abstração singular, esta é uma abstração coletiva. Mas são duas abstrações. Em torno dos atributos do primeiro e em torno das necessidades da segunda (atributos e necessidades planejados teoricamente, para que fossem possíveis, também, as soluções teóricas e planificadoras), fizeram-se as duas maiores revoluções que a História conheceu.

Não temos a pretensão de resumir, aqui, a crítica dos resultados desses dois movimentos telúricos, nem é este o objeto do nosso es-

\* J. J. Rousseau — *Emile, ou de l'Education*, pág. 298.

tudo. Queremos, apenas, lembrar que a reação sofrida pelo primeiro se repete fielmente no segundo. E, imitando a atitude de Babeuf, no século dezoito, protestam, inutilmente, no século vinte, os Gide e os Trotski.

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. A figura conjetural, hipotética, do Homem, como ele deveria ser, não inspiraria tanta confiança à opinião crédula, quanto a indicação de um modelo presente, que demonstrasse que o que o Homem deveria ser, já o tinha sido.

Esse modelo, que os filósofos vêm buscar na América e, principalmente, no Brasil, é que vai servir de base à teoria da bondade natural dos homens.

O humanismo lançou a concepção da natureza como uma ordem regida por suas próprias leis imutáveis e cheias de sabedoria. Embora com muita cautela procurava subtrair essas leis à influência direta de Deus. Neste aspecto revolucionário se diferenciava das teorias aproximadas, existentes na antiguidade, no período anterior ao Cristianismo como religião de Estado.

Também noutro ponto capital se distinguia das antigas opiniões. Estas tomavam como pontos de referência os povos bárbaros, como os céticos e os germanos, aos quais se sentiam indubitavelmente superiores, ao passo que os europeus do século dezesseis não tinham em vista o bárbaro, mas o selvagem, o homem da selva, o homem da natureza, o que é coisa diferente. Não os consideravam inferiores, mas diferentes. E, em breve, os considerariam em tudo superiores, porque tinham conseguido se manter numa pretensa Idade de Ouro, da qual os civilizados já tinham participado e de que, insensatamente, se teriam afastado.

O século dezoito completou o trabalho cautelosamente iniciado. 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.

Nos séculos dezesseis e dezessete vemos Ronsard, Maquiavel, Cervantes, La Fontaine, Racine, Bossuet, cortejando os nobres e poderosos, procurando viver à sombra da sua proteção. No século dezoito assistimos ao inverso. Reis, príncipes e nobres, adulando, procurando servir a "confusos autodidatas", como Diderot, a vagabundos meio loucos como Jean-Jacques, a intrigantes quase canalhas,

como Voltaire, desde que nas suas páginas fulgisse o gênio, que dá à mentira aparência de realidade. Soberanos como Catarina da Rússia, o Grande Frederico, Estanislau da Polônia; príncipes como o de Conti, ou Luxemburgo, marqueses como o de Mirabeau, se entregaram sem reservas àquele perigoso servilismo.

A inteligência (muita vez puramente literária) dominou, então, sem contraste, a França. Paris foi o foco de onde irradiava a glória e para onde convergiam aqueles que ambicionavam o beijo de luz da deusa apetejada. Até de terras estranhas vinham os Hume, os Walpole, os Grimm, os Rousseau, para se batizarem com a água lustral da inteligência francesa.

Charles Maurras, com a sua habitual violência reacionária, traça deste espetáculo um quadro breve, mas indiscutivelmente verdadeiro, no seu livro *Romantisme et Révolution*.\*

Foi a época em que em França, como diz Maurras, os escritores se tornaram reis. Mas o que ele não acentua suficientemente é a razão pela qual os reinos desses pequenos monarcas, embora também não fossem deste mundo, iam trazer a ele uma grande convulsão, como trouxe à antiga idade o reino daquele a quem os romanos chamaram, por escárnio, o "Rei dos Judeus".

Do reino de Cristo ao dos enciclopedistas vai a distância que fica entre o reino do ideal e o da mentira. O primeiro, verdadeiro ou falso, subsiste enquanto houver espírito entre os homens. O segundo desaba desde que se rasgue o manto de fantasia que o envolve.

O século dezoito foi mais próprio à fantasia que ao espírito. Mais próprio à germinação da mentira do que à do ideal. E isto se explica. A inteligência — ou a razão —, para lhe darmos o nome com que então se divinizou, já não temia os entraves e os embaraços que a tolhiam no século dezesseis. Mas, e isto é importante, por falta das aquisições científicas e experimentais que só vieram controlar as suas afirmativas a partir do século dezanove e que, ainda hoje, desvanecem axiomas tidos por definitivos, como alguns do marxismo e do comtismo, a razão, dizíamos, por falta de tais elementos, baseava as suas conclusões sobre o homem natural nos confusos e apaixonados testemunhos dos séculos anteriores.

A humanidade assistiu, então, a este acontecimento perigoso: homens de gênio, nutridos de falsidades, lançando aos quatro ventos, como verdades inabaláveis, as conclusões errôneas que tais falsas premissas lhes incutiam.

As próprias classes dominantes facilitavam aquele trabalho, pela sua ausência de espírito crítico e pelo seu esnobismo intelectual.

A bondade natural do homem foi uma daquelas conclusões errô-

\* Paris, 1922, pág. 45.

neas. Já salientamos a importância que teve na formação da doutrina revolucionária democrática, e adiante melhor abordaremos este ponto.

Mas o que nos cumpre é examinar a participação que teve o selvagem do Brasil na obra dos escritores do século dezoito, criadores da teoria política da bondade natural.

Embora subvertendo um pouco a ordem cronológica, mas atendendo ao intuito de organizar mais coerentemente a exposição, trataremos, em primeiro lugar, dos escritores que devem ser enquadrados mais como cronistas do que, propriamente, como teóricos políticos. E só em seguida trataremos destes últimos.

Dentre os cronistas do século dezoito, desprezando os de menor importância, teremos em vista aqueles que com mais força agiram sobre as idéias dos filósofos. São os padres Lafitau e Raynal, cujas obras se encontram a perto de meio século de distância.

## 2

### LAFITAU

O jesuíta Joseph François Lafitau é autor de duas obras que se relacionam com o nosso estudo, sendo que uma delas (aliás a mais conhecida) é de capital importância para nós.

A preocupação do escritor com o Brasil se revela no fato de ter dedicado um volume especialmente ao estudo das conquistas portuguesas. Nesse livro existem longos trechos referentes ao Brasil, mas o autor neles pouco se ocupa com o selvagem, limitando-se a fazer, do seu físico e dos seus costumes, a descrição geralmente adotada pelos cronistas franceses nos quais se baseia.\* Mas na grande obra com que se celebrou literariamente, o padre indianista fala também freqüente e largamente do índio brasileiro.

Lafitau, dentre todos os precursores diretos de Rousseau é, talvez, aquele, cujas idéias mais se aproximam das do filósofo de Genebra. O próprio título que o jesuíta deu ao seu livro é como que uma espécie de epígrafe que serviria para a tese que Jean-Jacques viria mais tarde sustentar, é bem verdade que lhe dando uma nova orientação e lhe emprestando um novo vigor.

Chama-se o livro de Lafitau *Moeurs des Sauvages Américains Comparés aux Moeurs des Anciens Temps*, e foi publicado em 1724,

\* Lafitau — *Histoire des découvertes et conquêtes des Portugais dans le Nouveau Monde*. Paris, 1773, vol. I, págs. 123 e segs.

quando, portanto, o futuro autor do *Discurso sobre a desigualdade* transpunha o décimo-segundo aniversário da sua existência.

Lafitau reuniu uma grande erudição literária, histórica e religiosa na confecção do seu trabalho, mas serviu-se dela com um fim estreitamente preconcebido, o que tirou grande parte da importância do livro, transformando-o num esforço tendencioso de arrumação de premissas, para chegar a conclusões de antemão determinadas.

A tese que o padre se propõe a defender é a similitude entre o estado social dos índios americanos e o estado social dos povos da antiguidade. Mas, ao contrário de Rousseau, que considerava a antiguidade no seu período por assim dizer pré-histórico, ou, pelo menos, anterior à civilização, período mítico, como o da Idade de Ouro, o bom Lafitau se esforça conscienciosamente para localizar os tupis, os caríbas e os iroquenses, entre os egípcios, os gregos e os romanos. E não deixa de ser divertido, nem de possuir uma certa habilidade o trabalho astuto e pertinaz do padre, sempre pronto, no correr de dois volumes massudos, a saltar sobre qualquer vaga analogia de forma, cor, ou som, para puxar desesperadamente a brasa para a sua sardinha.

Em todo caso, apesar de evidentemente falho nos seus propósitos, o livro do padre Lafitau representa um grande avanço no processo literário da exposição da idéia da bondade natural. Enquanto os seus predecessores, desde o século dezesseis, se limitavam a constatar a inocência do estado natural, ou, quando o comparavam a uma etapa primitiva da evolução social, o faziam acidentalmente, como uma espécie de conjetura, Lafitau empreende a sério a demonstração da tese da igualdade existente entre o estado de vida natural do selvagem e o estado de infância das sociedades humanas, adotando um processo minucioso de comparação histórica, que impressionou profundamente os contemporâneos e que na época poderia passar, como passou, por critério científico.

Pode dizer-se, a respeito de Lafitau e de Jean-Jacques, o que já se dissera, no tempo da Reforma, a respeito de Erasmo e de Lutero: o primeiro pôs o ovo, que o segundo cozinhou. Voltaremos oportunamente a este assunto.

A participação do índio brasileiro no livro de Lafitau é considerável. Divide-se ele em vários capítulos que procuram descrever as origens, a religião, o caráter, o estado social, as guerras, as festas e cerimônias, as doenças, a morte e os idiomas dos povos da América. Em todos esses capítulos há referências demoradas aos nossos selvagens e numerosas gravuras a eles alusivas, aproveitadas, em geral, de publicações anteriores.

O missionário visitou somente a América do Norte, de forma que os dados de que se utiliza, ao tratar dos índios brasileiros, não

provêm de observações diretas, mas são colhidos nos livros de outros autores, principalmente Thevet, Léry e Staden.

São numerosas, talvez dezenas, as comparações que Lafitau formula entre os nossos índios e os povos da antiguidade. Entretanto, com o propósito de não nos alongarmos demasiadamente, referiremos apenas as mais interessantes.

Tratando dos maracás, vê neles, aliás com razão, verdadeiros ídolos. Coloca-os, neste caráter, junto a certos instrumentos de música da Grécia e do Egito, que também representavam, às vezes, papéis de divindades.\*

Reproduz minuciosamente a cerimônia da iniciação das virgens brasileiras, no momento em que a nubidade se manifestava pela primeira menstruação. Sempre arguto, o padre ainda aqui está com a razão, ao contestar Léry — que não via nesse cerimonial complicado senão uma medida puramente higiênica — e ao identificar nele um rito religioso.\*\*

Estuda certas ligações suspeitas entre homens, freqüentes em algumas tribos brasileiras. Dá grande importância a essas relações que outros autores tinham por viciosas, mas em cujo fundo, para ele, não devia existir senão um sentimento nobre e dignificante de dedicação recíproca. Compara a amizade íntima entre os índios a situações equivalentes na antiguidade e faz sobre ela reflexões dignas de Montaigne.

Mas, apesar da sua pretendida exatidão científica, Lafitau não desdenha a incursão no reino da fábula. É assim que nos apresenta um representante da tal nação brasileira dos homens acéfalos, estampando uma gravura em que aparece este monstro sem pescoço, com a cara desenhada no peito, carregando as suas armas com indiscutível se bem que algo grotesca dignidade.

Lafitau se demora, ainda, em descrever a dança sagrada do fumo (petum), cujo caráter ritual também não lhe escapou, ajuntando uma gravura representativa desse culto tão curioso e ainda hoje tão obscuro, que fazia parte da liturgia das chamadas "santidades" que tanto trabalho deram ao Santo Ofício.

Finalmente o padre faz uma longa descrição dos sacrifícios dos prisioneiros, procurando sempre compará-los aos exemplos antigos.

Estes e outros trechos contribuíram para as idéias de Rousseau sobre o homem natural.

\* *Moeurs des sauvages américains*, vol. I, pág. 211.

\*\* Op. e loc. cit., págs. 290 e segs.

O escritor Bernard Fay, em interessante estudo bibliográfico, fornece precisões sobre a célebre *Histoire Philosophique et Politique des Établissements et du Commerce Européens dans les deux Indes*, livro que já foi aqui citado, no ponto em que tratamos da questão do aleitamento materno.

Diz Bernard Fay que a indigesta obra de Raynal, apesar de escrita com grande leviandade, inçada de informações errôneas ou falsas, foi o livro que alcançou maior sucesso em França, entre 1770 e 1780, e que dele se tiraram pelo menos vinte edições e cinquenta contrafações. Acentua Fay o papel que representa este livro na história das idéias, antes da Revolução Francesa.\*

Aliás poderíamos acrescentar que mesmo depois dela a curiosidade em torno do livro de Raynal continuava a ser grande e ainda nos países mais remotos. Armitage, com efeito, conta que, em fins do século dezoito, o padre Raynal era um dos poucos escritores lidos no Brasil.\*\*

Pois esta obra, de tão funda influência na evolução ideológica do século, dedica ao índio brasileiro demoradas considerações, entremeadas de reflexões que espelham o tom geral das idéias do tempo. Vamos procurar resumir aqui o que houve de mais importante.\*\*\*

Começa o padre Raynal por constatar que as sociedades humanas, quando muito numerosas, não são naturais. As sociedades verdadeiramente naturais, para ele, são as que se constituem com poucos membros, podendo subsistir por si mesmas, dentro de poucos recursos, sem esforços nem sofrimentos para os seus participantes. A mesma idéia já tinha sido expressa anteriormente por Pufendorf.\*\*\*\*

As tribos brasileiras eram pequenas nações esparsas. Viviam na abundância porque de pouco necessitavam. Raynal descreve os homens e as mulheres brasileiros de acordo com o modelo geral. Acentua que os nossos índios dançavam e cantavam naturalmente e não por artifício, como os civilizados. A dança e o canto eram, para eles, sinais de concórdia, de amizade, de ternura e de prazer. Eram

\* Bernard Fay — *Bibliographie critique des ouvrages français relatifs aux États-Unis*. Paris, 1925, págs. 42-43.

\*\* Armitage — *História do Brasil*. (Tradução portuguesa), Rio, 1914, pág. 5.

\*\*\* Raynal — Op. cit. Genebra, 1780 (4 vols.), vol. II, liv. 9, págs. 364 e segs.

\*\*\*\* V. supra, pág. 135.

felizes. A sua tranqüilidade pessoal não era perturbada pelos terrores de uma vida futura, posterior à morte, porque não tinham idéia dela (note-se que maliciosa e estranha observação, sobretudo partindo de um padre!). Não tinham reis, não tinham sentimento de pátria, porque estas são as características do verdadeiro filho da natureza.

Tendo sempre em vista nosso índio, prevê que, à proporção que os selvagens se forem civilizando, os civilizados, compreendendo melhor a falsidade de alguns aspectos da sua vida, irão abandonando certos artifícios que os tolhem e infelicitam, até que a marcha para diante dos primeiros e a marcha para trás dos segundos façam com que todos se encontrem, algum dia, num ponto intermédio, espécie de Idade de Ouro, que seria, então, o estado ideal da civilização humana. Nostalgia romântica. É interessante notar como este raciocínio já representa um reflexo da teoria de Rousseau. Com efeito o livro de Raynal foi escrito depois da publicação do *Discurso sobre a desigualdade* e adota os pontos de vista deste em relação ao estado primitivo.

Lafitau, o inspirador mais forte da comparação entre os selvagens e os homens antigos, formulava esse confronto como vimos, num outro espírito, que nada tinha de comum com este.

Raynal ainda se refere à organização militar dos nossos índios, mostrando como os soldados combatiam lado a lado com os generais (aqui copia Montaigne) e, finalmente, transcreve o diálogo de Léry, entre o selvagem e o civilizado, a que já aludimos, no qual, sob a forma tão usada no tempo, são expostas as idéias mestras do século dezesseis sobre as vantagens da vida natural.

Curioso o destino literário de Léry. Sua obra, relativamente obscura, influiu decisivamente, conforme vimos demonstrando, sobre vários livros coroados pelo sucesso, desde Montaigne até Rousseau.

O *Espírito das Leis* é um livro que, sob certos aspectos, se aproxima bastante das obras da geração da Enciclopédia, mas, sob outros, delas muito se distancia.

Representa, assim, perfeitamente, o papel de obra intermediária, entre as idéias do século dezessete, que declinavam, e as do século dezoito, que começavam a despontar. Entre estas últimas se observa a teoria da bondade natural que Montesquieu, embora não a colo-

que nos termos expressos dos seus sucessores, esposa, entretanto, em linhas gerais, de forma inequívoca.

Ele não chega a considerar o estado de natureza como constituindo, propriamente, uma forma de governo. Não lhe dá tal importância dentro do plano da sua obra. Mas acentua alguns traços da vida social dentro daquele estado, estabelecendo confrontos com os países civilizados, nos quais nem sempre estes ocupam posição mais vantajosa em face de povos que não se governam pelas leis, mas que "são dominados exclusivamente pelo clima e pela natureza".

Assim é que, referindo-se aos americanos, "povos que não cultivam a terra", valoriza a sua rebeldia e insubmissão, declarando que se se procura submetê-los pela força, eles se retiram para os bosques, onde podem viver livremente. De tão perfeita liberdade humana decorre necessariamente a liberdade política dos cidadãos desse Estado, em que os chefes nunca são tirânicos. E a liberdade é mesmo o objeto da organização política dos selvagens. Por não conhecerem a moeda, não conhecem a desigualdade de condições, porque os bens não podem ser transformados em dinheiro e porque as necessidades são iguais e se satisfazem igualmente. Finalmente, também por não conhecerem a moeda, não conhecem a violência de uns exercida contra os outros, e quando tal violência aparece, os fracos se unem e se defendem contra ela.\*

Aí estão, de novo, as três idéias reunidas no estado de natureza: liberdade, igualdade, fraternidade.

A pesquisa de fontes bibliográficas que serviram a Montesquieu na parte que se refere à América é trabalho difícil, na opinião de um esforçado autor que o executou.\*\*

Mas do próprio texto do *Espírito das Leis*, depreendemos que Montesquieu se aproveitou de mais de um livro referente ao Brasil.

Existem ali várias citações das Cartas Jesuíticas, coleção que inclui as dos missionários da América Portuguesa. Além disso, há referências ao livro de viagens de Frezier, francês que visitou o Brasil em 1711, a mandado de seu governo, para estudar o trabalho das Minas, e ao livro aqui citado, de Laval. Ainda a propósito do Brasil, o autor transcreve a informação do livro do inglês Anson, *Voyage round the World*, segundo a qual a Europa recebia anualmente do nosso país dois milhões de esterlinos em ouro, que era "encontrado na areia, ao pé das montanhas, ou no leito dos rios" (ouro de aluvião).

De um modo geral o autor do *Espírito das Leis* se ocupou mais com a América do Norte (Canadá), que no seu tempo interessava sobremaneira à França, do que com a América Meridional.

\* *De L'Esprit des Loix* — vol. I, pág. 257 e vol. II, págs. 162 e segs.

\*\* Muriel Dodds — *Les Récits de Voyages, sources de L'Esprit des Lois de Montesquieu*. Paris, 1929, pág. 116.

Também é de se notar que, tendo lido várias obras referentes ao Novo Mundo, Montesquieu se tenha servido, relativamente, muito pouco desse material, pois, no conjunto da sua obra, são afinal escassas as referências à América. Dodds observa este fato mas não lhe dá, a nosso ver, explicação conveniente.\*

Com efeito dizer-se, apenas, que a moda literária, no tempo de Montesquieu, se dirigia mais para o Oriente do que para o Ocidente não é satisfatório, além de não ser, também, muito exato.

A preocupação do grande escritor com a Pérsia e com a Índia é evidente e ressalta da sua obra, principalmente no que diz respeito ao primeiro desses países, ao qual Montesquieu chegou a dedicar um livro especial. Mas é necessário que expliquemos as razões dessa preferência.

As razões estão, para nós, no fato que indicamos acima, isto é, na circunstância de constituir a obra do sábio magistrado um verdadeiro traço de união entre o classicismo do século dezesseis e o romantismo do século dezoito.

O classicismo pressupõe um certo equilíbrio entre a razão e os impulsos emocionais; uma verdadeira orientação do sentimento pelo raciocínio. E este racionalismo, fundamental no século dezessete, é que inclinava as simpatias gerais pela crítica social e política fundada na lógica, na sabedoria e na especulação filosófica.

Daí o fato de o exotismo, dentro da literatura política, ter aproveitado então, de preferência, os motivos vindos do Oriente, região composta de países portadores de velhas civilizações. Os tipos do mandarim cheio de sabedoria ou do persa observador, lacônico e prudente eram mais caros aos contemporâneos de Pascal, Descartes ou Spinoza do que os filhos primitivos da América, com a sua bárbara inocência.

Isso não quer dizer que estes deixassem, por seu lado, de despertar interesse. Já vimos, em páginas anteriores, que o século dezessete foi, no capítulo das lendas sobre o bom selvagem, um herdeiro e continuador do século dezesseis. Mas seria errôneo assegurar que o homem americano tivesse exercido influência predominante nos círculos do pensamento político do tempo. Neles despertava simpatia e curiosidade, mas o predomínio das influências ainda ficava, para aquela geração de raciocinadores, com os verdadeiros ou supostos representantes da secular experiência intelectual; da milenária sabedoria dos povos do sol levante.

Montesquieu, no plano geral do seu maior livro e no processo de desenvolvimento das respectivas teses, se ressentia ainda, muito, do

\* *Op. cit.* pág. 133.

estado de espírito do século que acabava de se extinguir. Daí a sua afeição pelos dados tirados da observação dos povos orientais.

Mas, como homem do século dezoito, como verdadeiro precursor da geração revolucionária que se lhe havia de seguir, já despontava, nele, a misteriosa inclinação romântica pelo selvagem, pela glorificação da inocência, pelo combate à razão e aos seus enganosos encantos. Eis o fundo da sua afeição pela tese da bondade natural.

## 5

### VOLTAIRE

O que mais impressiona em Voltaire é o contraste entre a amplitude do gênio e a pequenez das paixões.

Dotado de uma inteligência surpreendente, verdadeiramente capaz de tudo entender, manejando um estilo que conservou, sempre, o viço e a frescura da mocidade (o que lhe aumentava, sem dúvida, a capacidade destrutiva), raramente se preocupava o grande ironista em impulsionar tão poderosos instrumentos com paixões dignas da sua força.

Voltaire foi um homem governado pelo ressentimento, pelo despeito, pela antipatia, paixões naturalmente imediatistas, fugazes, em contraposição franca com a sua vocação literária, feita para alcançar a posteridade. Dessa curiosa contradição resulta que, se ele pôde dar ao personalismo das suas paixões um vigor tal que tenha projetado a sua individualidade através dos séculos, não conseguiu evitar, por outro lado, que grande parte da sua obra tenha perdido o interesse intelectual, que provém da eternidade dos temas. Platão foi um revolucionário cuja concepção do mundo, recuada de milênios, oferece, ainda hoje, mais base à revolução do que a de Voltaire.

É que o velho diabo de Ferney, quando parecia estar lidando com as idéias gerais, estava, de fato, tratando de questões pessoais; dando largas às suas ambições, amores e rancores, sob o disfarce daquelas aparências vistosas. Brigando com Frederico da Prússia, passava a detestar a monarquia. Despeitado com a glória de Rousseau, punha em dúvida as bases filosóficas que o século dezoito encontrava para a democracia.

E, burguês rico, ambicioso e petulante, não é impossível que o seu ódio à nobreza (que adulara no início da vida) se tenha originado daquelas surras de pau, que dois aristocratas primários lhe

mandaram aplicar, por intolerância para com os seus cáusticos epigramas.

Não nos impressionemos, portanto, se Voltaire, expressão legítima do seu século, se tenha mostrado infenso à aceitação da teoria da bondade natural. Estejamos certos de que esta atitude (que aliás, sofre contradições na sua obra) não representava senão o surdo rancor do escritor glorioso, que via surgir no céu vazio de astros um novo sol, uma nova luz que ameaçava ofuscar a sua: Rousseau, cujo gênio ele, por ódio, nunca soube compreender; cuja glória ele, por despeito, vaticinou que desapareceria na próxima geração e cujo nome, desde os seus primeiros escritos, apareceu como o do mais fiel intérprete filosófico daquela teoria.

Voltaire foi bem um homem do seu tempo, ou melhor foi um desses poucos homens que dão fisionomia ao seu tempo. No entanto, na questão da bondade natural, como em todas aquelas em que Rousseau, seu grande rival, tinha posição definida e notória, ele remava contra a corrente. Nos seus *Diálogos e colóquios filosóficos*, por exemplo, aparecem as respostas irônicas às idéias do dia. O primeiro diálogo, denominado *Entretiens entre un sauvage et un bachelier*, coloca um índio da Guiana em conversa com um letrado francês. Este pergunta ao outro se os seus compatriotas passavam a vida isolados nos bosques, segundo o que se dizia na Europa, porque a sociedade não era senão artificialismo e depravação. (Esta pergunta envolvia as duas idéias centrais do *Discurso sobre a desigualdade* e do *Discurso sobre as artes*, de Rousseau).

O selvagem logo responde que nunca tinha visto indivíduos semelhantes; que eles viviam também em sociedade e que os homens lhe pareciam nascidos para viverem nela. Daí por diante o índio procura demonstrar que o instinto gregário predomina em qualquer etapa da civilização, que as características estruturais de todos os regimes são as mesmas em substância, respeitadas algumas divergências externas e formais. A desigualdade social se mantinha nos dois estados, mais ou menos a mesma, e não era, tampouco, produto da civilização.

No segundo diálogo, entre os mesmos interlocutores, o índio vai ainda mais longe nas suas surpreendentes revelações. Informa ao bacharel que, na sua terra, aqueles que tinham coqueiros e plantações de milho proibiam aos outros, que não tinham nada disso, de tocarem em tais bens, de forma que os que nada possuíam foram obrigados a trabalhar para poderem comer uma parte dos cocos e do milho... Segundo este americano desencantado e desencantador não havia dois espíritos das leis na Europa e na América. Os povos desta conheciam o ciúme, a monogamia, a herança, instituições e sentimentos apresentados como erros e inconvenientes exclusivos da civili-

zação. Isso sem esquecer a religião, pois que os selvagens veneram um deus, que tinha povoado a América...\*

Vemos por aí que o tipo do selvagem idealizado por Voltaire, embora fosse o contrário do dos outros escritores e, mesmo, fosse criado para representar exatamente a antítese deste, não era menos convencional.

O selvagem de Montaigne, Ronsard ou Rousseau era um ingênuo, com fumaças de filósofo revolucionário. O de Voltaire é um espartilhado bem informado, com raciocínios de filósofo reacionário. Um vale o outro, como fábula.

No *Dicionário Filosófico* Voltaire repete essas mesmas considerações, agride Rousseau com a maior violência e consolida mais ainda, se possível, no terreno das idéias deste, a posição reacionária que assumira para contraditá-lo.\*\*

No *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações*, apresenta Voltaire algumas reflexões primárias sobre a América. Idéias de tal superficialidade que chegam a possuir uma certa candura, bastante inesperada no ácido ironista. De interessante para nós se aproveitada a certeza de que Voltaire também lia com assiduidade os viajantes, inclusive os que tratam do Brasil, pois reproduz particularidades contidas nas suas obras. Existe um pequeno capítulo sobre o nosso país, bastante resumido e deficiente, no qual parece copiar de Montesquieu as considerações que este já copiara (como vimos) sobre a mineração.

Nos romances Voltaire mostra melhor a sua preocupação com o Novo Mundo. E' verdade que a ele se refere, via de regra, de um modo geral, sem personalizar países. Desta maneira a América aparece em *Micromegas* e em *Zadig*. Já no *Homem dos Quarenta Escudos*, escrito em 1769, surgem curiosas referências à produção econômica da América Central e do Sul. Para Voltaire um pó fedorento trazido da América, por nomes café, chá (sic), chocolate (cacau), etc., criava novas e dispendiosas necessidades nas massas européias e custava ao povo francês mais de sessenta milhões de francos por ano, empobrecendo a nação sem vantagens correspondentes.

A sífilis era, também, na sua opinião, um presente que os índios americanos fizeram aos povos europeus. Sustenta esse ponto de vista, aliás bastante espalhado, no romance acima aludido, e volta a ele no delicioso *Candide*\*\*\* Voltaire acredita, como em geral se cria

\* Voltaire — *Oeuvres Complètes*. Paris, 1828, vol. II, págs. 1151 e segs.

\*\* Op. cit., vol. II. Ver artigos "Homme" (pág. 1670), "Loi naturelle", (pág. 1735) etc.

\*\*\* Voltaire — *Romans*. Ed. Garnier (contém todos os romances), págs. 128 e 285.

no seu tempo, que a sífilis tinha sido contraída pelos espanhóis companheiros de Colombo e por eles disseminada, depois da primeira viagem deste, viagem que ele diz, não se sabe por que, ter terminado em 1504.\*

Erasmus, no entanto, no início do século dezesseis já dizia que a sífilis, embora chamada por alguns "mal francês", e por outros "mal espanhol", não merecia nenhum desses nomes pois era, de fato, comum a todas as nações.\*\*

Não é, como se vê, muito farta a messe de brasileirismos, nem, mesmo, a de americanismos, na obra do castelão de Ferney. Além dos escritos que foram lembrados, pouco mais restará de Voltaire, que se refira a este estudo. Isto sem esquecer, é claro, a peça de teatro *Alzira*, uma das mais conhecidas obras poéticas do mestre, mas que não diz respeito ao Brasil e sim ao Peru.

Onde se pode encontrar, afinal, mais copioso material brasileiro é ainda no *Candide*, a obra-prima do gênio voltairiano.

Este livro é uma espécie de resposta maliciosa ao segundo Discurso de Rousseau, destinado a esclarecer as causas da desigualdade existente entre os homens, livro em que é mais fundamente examinado o problema da bondade natural. Rousseau, aliás, em uma das suas cartas, declara não ter lido o *Candide*, abstendo-se voluntariamente de tomar conhecimento das ferinas estocadas voltairianas.

O filósofo Pangloss dotado de um alvar otimismo é quem defende, na sátira de Voltaire, a idéia da bondade natural, que os fatos ocorridos no enredo, inclusive entre verdadeiros selvagens americanos, se encarregam de desmentir a cada passo. Aqui mais uma vez se vê que a posição reacionária, assumida por Voltaire, era, sobretudo, condicionada pela sua invencível animosidade contra o maior defensor de tais idéias.

*Candide* e a sua amante vêm para a América numa frota que transportava tropas destinadas a dominar

os reverendos padres jesuítas do Paraguai, que eram acusados de ter feito revoltar uma de suas hordas contra os reis da Espanha e de Portugal, perto da cidade de Santo Sacramento.

Voltaire localiza, assim, parte da ação do romance, escrito em 1759, no episódio histórico das lutas da Colônia do Sacramento. De fato, como se sabe, a expedição espanhola, que procurava dar execução ao tratado de limites de 1750 firmado entre os dois países, encontrou dificuldades por parte dos jesuítas das missões, verdadei-

\* Voltaire é pródigo em censuras a Montesquieu pelas suas inexatidões. No entanto elas são também frequentes nos livros do censor.

\*\* *Oeuvres d'Erasmus*, vol. II, pág. 26.

ros senhores da terra, que, contra a referida expedição, alvoroaram as suas tropas de índios. A Voltaire pouco interessava a exatidão histórica ou geográfica. A sua preocupação de anticlerical era, apenas, contribuir, na Europa, para a desmoralização dos inicianos, contra os quais chegava ao auge a campanha dos dois governos peninsulares, especialmente o de Portugal.

Arribando à América, "o melhor dos universos", depois de passar por Buenos Aires onde a sua amante é objeto das mais inquietantes atenções por parte de um governador cujo nome era tão comprido quanto os bigodes e a petulância, Candide vai ao encontro dos índios. Acompanha-o o seu laçao Cocambo, mestiço de índio com espanhol. A visita às missões jesuítas é simples pretexto para Voltaire mostrar o luxo e abundância em que viviam os padres, forçando os nativos a trabalharem para eles em condições miseráveis, num clima infernal. Obrigado a fugir, por ter assassinado o superior jesuíta, Candide se embrenha na selva sul-americana, sempre acompanhado do seu criado fiel.

A geografia voltairiana passa então a ser fantástica como a de Rabelais. Nessas condições não se pode, prudentemente, fazer nenhuma afirmativa categórica sobre a passagem dos heróis pelo Brasil. Apenas é lícito acentuar a probabilidade desse trajeto e, sobretudo, por meio de aproximações e reminiscências de leituras, mostrar como o ambiente em que ocorreram varias cenas do livro foi, sem dúvida, fornecido a Voltaire por escritores que se referiam ao Brasil e ao nosso índio.

Logo que penetram nas terras desconhecidas, fugindo do Paraguai, os dois companheiros começam a encontrar animais então considerados típicos da fauna brasileira. Candide mata dois macacos que perseguiram duas raparigas nuas, dando-lhes dentadas nas nádegas. Supõe ter realizado um grande benefício às jovens índias acoçadas pelos símios lúbricos, mas logo apura, à vista do desespero que delas se apodera, que acabava de matar os seus amantes muito queridos. Adiante os andarilhos se alimentam de papagaios, macacos e colibris, bichos principalmente brasileiros. Também os produtos vegetais de que se serviam os fugitivos concorrem para reforçar a hipótese. Certa ocasião em que senhor e laçao estavam famintos, encontraram, na beira de um rio, um coqueiral cujos frutos lhes salvaram a vida. Prosseguiram, então, a rota pelo rio, enchendo a canoa com esses cocos, que sabemos originários da Índia, mas cujas árvores, desde o século dezesseis, se aclimataram no Brasil a ponto de se transformarem num dos elementos característicos da paisagem nordestina. Além de se alimentarem de cocos, os fugitivos se desalteraram com as bebidas tiradas da cana de açúcar, outra planta da Índia que os séculos dezesseis e dezessete fizeram principalmente brasileira.

Candide e Cocambo passam, então, pelo país do Eldorado, que Voltaire não localiza mais claramente que os seus antecessores, e chegam, finalmente, às Guianas. Este itinerário, iniciado no Paraguai e terminado nas Guianas, teria que passar forçosamente pelo Brasil.

Os homens naturais que Candide encontrou no seu trajeto não confirmaram aquelas hipóteses de inocência e de bondade levianamente avançada pelo mestre Pangloss. Ao contrário. Os índios quiseram comer o herói e o seu companheiro, só os libertando, por um feliz acaso, no momento do sacrifício.

A cerimônia desse sacrifício é copiada, sem dúvida nenhuma, das descrições de cenas semelhantes, feitas pelos cronistas franceses sobre os costumes dos índios do Brasil. As futuras vítimas aparecem amarradas com cipós, e os selvagens nus, armados de flechas, tacapes e machados de pedra, aquecem água em grandes vasilhas, gritando alegremente. Parece que estamos lendo a narrativa das cenas de antropofagia escrita por Léry ou Thevet. Além disto, o nome de *Oreillons*, que Voltaire atribui à tribo dos índios, alusivo, por certo, ao tamanho desmesurado das orelhas, parece uma reminiscência do livro de viagens de La Condamine, várias vezes citado no transcurso dessas páginas, livro que foi escrito muitos anos antes do *Candide*. A narrativa de La Condamine, que foi lida por Voltaire como por todos os grandes autores da época, faz referências especiais a uma tribo da região amazônica que usava esticar artificialmente os lóbulos das orelhas, tornando-os monstruosamente grandes.

De toda esta pesquisa se conclui o que já foi acentuado acima. Isto é, conclui-se que Voltaire, sendo um dos guias mentais do seu século, não podia deixar de participar da média das idéias do tempo. Sofre, como os outros, a influência do índio brasileiro. Mesmo porque a influência literária se manifesta, muitas vezes, sob a forma de reação, como já tem sido numerosamente observado. Mas a própria reação voltairiana contra a idéia da bondade natural se originava da ojeriza devotada que dedicava ao representante mais credenciado daquele tema.

As idéias políticas mais em voga repontam, porém, a cada passo, ainda que sob a forma de contradição, das páginas voltairianas, cujas fontes, como vimos, não poucas vezes se encontram nos livros sobre o Brasil.

## 6

### DIDEROT E A ENCICLOPÉDIA

Denis Diderot, cérebro poderoso em perpétuo e infatigável movimento, foi uma espécie de dínamo gerador das mais importantes energias espirituais do seu tempo.

É mais que conhecida a participação, às vezes direta e outras indireta, que teve na elaboração e execução dos livros da maioria dos seus companheiros de geração. Escreveu boa parte de muitos volumes saídos sob nomes alheios e, dentre estes nomes, há alguns que a posteridade consagrou entre os mais famosos e ilustres. A sua influência indireta, a pressão fascinante das suas iniciativas mentais, se faz sentir, igualmente, em vários escritos fundamentais do século dezoito, a começar pelos de Rousseau. Tudo isso são problemas literários assaz debatidos e esclarecidos.

O que interessa, talvez, acentuar, é que Diderot foi, de todo o grupo da Enciclopédia, o homem que mais tipicamente representou as tendências filosóficas centrais e as idéias políticas mais marcantes do movimento. Esta verdade não provém, apenas, do fato de ter sido Diderot o principal idealizador e o principal realizador do plano audacioso da Enciclopédia. Pode-se, ao contrário, dizer que as iniciativas que ele tomou para a realização de tal plano é que provêm do fato de ter sido ele, pessoalmente, o mais tipicamente "enciclopedista" de todos os do seu grupo. O de cultura mais enciclopédica, o de propósitos mais conscientemente revolucionários.

Diderot abarcou na sua prodigiosa atividade, no seu surpreendente poder de memóriação, a súpula dos conhecimentos científicos e literários do seu tempo. Foi cultor afamado das matemáticas, grande conhecedor da biologia e da pedagogia, especialista em idéias políticas e filosóficas, isto sem falar na parte estritamente literária das suas atividades. Eis por que a sua obra enorme é um vertiginoso e inquietante amontoado das noções científicas, mesmo as mais discutíveis, e das idéias filosóficas, mesmo as mais absurdas, do século da Grande Revolução. Sem esquecer que muitas dentre estas idéias e noções se originaram, ou adquiriram consistência e colorido, na cabeça fumegante, em permanente ebulição, de Denis Diderot.

Hoje, com o colossal desenvolvimento de certas ciências, devido ao aperfeiçoamento técnico e ao grande reforço que este trouxe à capacidade de investigação experimental, uma obra que fosse para o nosso século o que a de Diderot foi para o dele seria impraticável. Aliás, em matéria de filosofia da ciência, os homens que têm chegado, por exemplo, aos limites atualmente conhecidos da física, declaram que ninguém pode invocar a proteção científica para demolir a metafísica, como pretendiam os enciclopedistas. O homem de hoje, infinitamente mais esclarecido que o de ontem é, por isto mesmo, humilde. A nova astronomia, a nova física, a nova biologia são lições de humildade. Progredimos em relação aos nossos antecessores o suficiente para concluirmos cientificamente que as explicações, pretendidamente razoáveis, que eles davam da estrutura do Universo, ou das origens e dos destinos dos homens eram tão nebulosas quanto

as outras que elas pretendiam substituir. A luz que os guiava, ainda indecisa e bruxuleante, fazia-os divisar claros caminhos onde hoje os nossos focos poderosos não conseguem senão esbarrar na trama inextrincável do desconhecido.

Em todo caso progredimos. Antes a ignorância confessada, o mistério reconhecido sem terror nem baixezas, do que a presunçosa certeza, que não era senão vaidade e mentira vã.

Diderot acreditava piamente em que aquelas magras conclusões científicas do seu século significavam a verdade definitiva, clareando os mistérios em que o homem se debate, desde que nasce até que morre. E, além disso, como representante legítimo do seu grupo, era um devoto da religião do escrito, da ditadura da tinta e do papel.

Um traço basta para definir esta face do seu espírito. Ao sair, certa vez, da prisão, em que estivera encerrado por delito de idéias, deixou penosamente rabiscadas sobre a porta, algumas instruções, de maneira a serem somente lidas por quem o sucedesse no cubículo, que seria um condenado pelo mesmo crime. Essas instruções versavam sobre a forma do prisioneiro se utilizar dos palitos para transformá-los em penas de escrever e sobre o processo que ele descobrira de, com o pó de certa ardósia, existente na cela, fabricar uma tinta sofrível. Com tais elementos estava Diderot bem armado. A pena e a tinta, a espada e o veneno com que ele e outros combatentes sedentários se proviam para as grandes lutas.

E' curioso recordar, aqui, como a Tomás Antônio Gonzaga ocorreu expediente análogo, quando preso na "cruel masmorra tenebrosa" da ilha das Cobras. O pastor Dirceu, como ele próprio conta em uma das suas *Liras*, estando privado de pena e tinta para compor versos à sua amada distante, utiliza-se do "pé de uma má laranja" e escreve com ele sobre a parede enegrecida pela fumaça oleosa da candeia de azeite.\*

A inteligência revolucionária, mesmo reclusa e desprovida de elementos, sempre arranja maneiras de se manifestar.

Diderot, como homem bem representativo do seu século, não podia deixar de se interessar pela organização política e social dos povos exóticos. De tal interesse encontramos traços esparsos em todo o curso da sua obra volumosa e desordenada. Vamos relembra-los aqui, alguns trechos que mais digam respeito ao nosso estudo.

Sobre a América, as idéias de Diderot nem sempre primam pela exatidão e clareza e são, freqüentemente, contraditórias. Num mesmo volume dos seus escritos encontramos a afirmação de que o Novo Mundo não merece nenhuma atenção e que somente sobre a Europa pode o filósofo demorar os olhos, enquanto, pouco adiante, ele

\* Tomás Antônio Gonzaga — *Marília de Dirceu*. Porto, 1928, pág. 150.

sustenta que a América teria inevitavelmente um grande futuro econômico e industrial, chegando a prever (aliás sem fundamento) que, em menos de um século, a América do Norte, sozinha, teria mais habitantes do que toda a Europa.\*

Sobre o selvagem as idéias de Diderot não são, também, muito nítidas. Entretanto, se o não podemos colocar na primeira linha dos seus panegiristas, também devemos reconhecer que ele não nadava contra a corrente dominante. Deixava-se, antes, conduzir por ela, servindo-se desses elementos para orientar as suas tendências individuais.

Não nos esqueçamos de que as teses de Diderot eram menos de reforma política do que de transformação moral e, dada esta sua posição, o ardoroso debate das idéias do século deixava de interessá-lo, desde que se projetasse para fora do seu círculo de preocupações. Em todo caso vemos que ele não se afastava da maioria dos contemporâneos, na apreciação do homem natural.

A síntese das suas idéias sobre o caráter dos índios pode ser encontrada num pequeno ensaio, destinado ao estudo psicológico do selvagem americano, o qual foi publicado, em primeira mão, na célebre *Correspondência Literária* de Grimm, cuja grande participação na formação do espírito do século dezoito é sobejamente conhecida e não precisa ser acentuada. Nesse ensaio Diderot começa a exposição perguntando se a crueldade dos europeus para com os americanos provinha da sede de ouro e do fanatismo ou se era, apenas, a ferocidade natural do homem que, liberta dos entraves da civilização, se expandia francamente nas regiões distantes onde a moral e a polícia das nações adiantadas não tinha, ainda, chegado.\*\*

Do trecho acima aludido se infere que, se Diderot não reconhece a bondade natural do homem, também não aceita a superioridade do civilizado europeu sobre o bárbaro americano.

Mais além, o seu pensamento se vai precisando melhor, de forma a excusar os vícios e imperfeições da vida dos índios. Assim é que ele procura explicar a pederastia e a antropofagia, hábitos correntes entre os selvagens e que chamavam a atenção dos viajantes. A pederastia, Diderot explica com confusos e surpreendentes argumentos, que julgamos dispensável transcrever. Quanto à antropofagia, ele a justifica por meio de uma dialética tão falsa quanto ingênua. Partindo do raciocínio de que o homem selvagem se nutre exclusivamente de caça, que é o seu meio de vida, como o trabalho é o do civilizado, sustenta que a antropofagia não passa de um des-

vio vicioso do labor cinegético, da mesma forma por que o roubo é uma corrupção do trabalho normal. O civilizado preguiçoso, que deseja adquirir a propriedade das coisas pela lei do menor esforço rouba-as em vez de trabalhar. O selvagem, que for também inimigo do seu trabalho, em vez de apresar o bicho arisco dos bosques, prefere comer o seu semelhante, presa mais fácil que outras, que a mãe Natureza lhe oferece...

Através dessas graves afirmativas e de mais algumas do mesmo quilate, pode-se ver o quanto um sábio enciclopedista era capaz de ignorar os verdadeiros aspectos dos temas sobre os quais se desvelava em escrever, orientando a opinião do século.

Mas é no fragmento denominado *Ensaio sobre o caráter do homem selvagem\** que o pensamento de Diderot se ajusta mais ao dos teóricos da bondade natural.

Vamos resumir alguns dos atributos que o filósofo encontra no caráter dos índios.

Em primeiro lugar o amor à liberdade. Índio é, para ele, como o pássaro que se mata de desespero de encontro às grades da prisão. Repete o que outros disseram, isto é, que nunca se viu um selvagem deixar voluntariamente a selva para habitar a cidade (pelo que contamos no capítulo segundo já vimos como isso é falso), ao passo que o civilizado faz freqüentemente o contrário. Em segundo lugar salienta Diderot o brio do índio. Pretende que este, exatamente por não ter leis que o protejam, sente mais do que o branco qualquer injúria que lhe façam. Em seguida fala da inocência do selvagem, porque (e aqui também recorre a uma idéia vulgar no tempo) o homem da Idade de Ouro desconhece o falso pudor que se envergonha de atos puramente naturais. Depois se refere à admirável resignação do primitivo, baseada na absoluta indiferença com que ele encara a vida e aguarda a morte. Finalmente (e não é esta, por certo, a menos interessante das observações) constata que o índio, melhor que o europeu, é capaz de escutar a voz da verdadeira razão, porque não pesa sobre ele o lastro de nenhum preconceito ou idéia adquirida.

Afinal de contas, se atentarmos bem nos traços desse retrato psicológico, seremos levados a concluir que, na pintura de Diderot, o índio não saiu muito menos favorecido do que do pincel entusiasta de Jean-Jacques. Seus conceitos laudatórios sobre o homem natural encontram explicações, bem como a expressão máxima, dentro da obra de Diderot, no afamado *Suplemento à viagem de Bougainville\*\**

Este trabalho e mais alguns poucos, como *O Sobrinho de Rameau*,

\* Diderot — *Oeuvres Complètes*. Paris, Garnier, 1875 (20 volumes), vol. IV, págs. 41 e 87.

\*\* *Oeuvres Complètes*, vol. VI, págs. 451 e segs.

\* Op. e loc. cit.

\*\* *Oeuvres Complètes*, vol. II.

*A Religiosa* ou *As jóias indiscretas* constituem as mais perfeitas peças de gênero propriamente literário, que saíram da pena inquieta do grande escritor. Infelizmente o *Suplemento à viagem de Bougainville* não nos interessa diretamente, porque, na parte em que trata da bondade natural, se refere aos habitantes de Taiti, que foram os escolhidos pelo viajante para a sua célebre e idílica descrição.

Já nos referimos acima ao livro deste vira-mundo, que, conforme ele próprio consigna, foi o primeiro francês que fez uma viagem de circunavegação do globo.\*

Saindo de França em fins de 1766, vai diretamente ao Rio da Prata, aonde chega em princípio do ano seguinte. Em junho volta ao norte demorando-se algum tempo no Rio.

Apresenta informações sumamente interessantes sobre o Brasil de então. Fala muito da cidade e do seu governo e, principalmente, da região das minas, cuja exploração, por aqueles tempos, estava em pleno apogeu. Mas não se demora em estudar o nosso índio, pelos motivos que aqui serão oportunamente indicados.\*\*

Partindo do Rio é que Bougainville (cujo nome ainda é lembrado numa espécie de trepadeira florida, que enche de vida e cor tantas varandas, sacadas e gradis cariocas),\*\*\* depois de atravessar o estreito de Magalhães, entrou no Pacífico, ou Mar do Sul, onde iria encontrar a ilha edênica, nova Utopia do século dezoito, cujos habitantes Diderot tanto contribuiu para celebrar.

Sendo Diderot o principal dos colaboradores da Enciclopédia, a ponto de D'Alembert, na "Notícia Preliminar" com que abre o primeiro volume desta, dizer que o trabalho dele, na obra monumental, é superior ao de todos os outros reunidos, parece-nos que não ficará mal colocarmos no capítulo referente a Diderot o exame do tema que nos ocupa, nas suas ligações com a Enciclopédia.

Quem percorre, com certo vagar e alguma atenção, esta obra volumosa, não pode deixar de reconhecer a precipitação com que foi feita.

Aliás, se procurarmos conhecer a história atribulada do grande dicionário, compreenderemos logo que havia sobejas razões para esta falta de cuidado. A Enciclopédia foi composta por partes, redigida às pressas, publicada aos poucos, e perseguida freqüentemente pelas leis. Por mais de uma vez foi objeto de medidas repressivas graves, como suspensões e seqüestros. Freqüentemente se transfor-

mava em publicação clandestina e ilegal. Todas essas causas fizeram dela o que ela é. Uma obra com fundo revolucionário, mas com uma forma hipocritamente inofensiva, procurando louvar a Deus e ao rei, ao mesmo tempo que, armada com uma pretendida ciência e uma pretendida doutrina política, escavava as bases em que a religião e o trono se assentavam.\*

Sobre o índio e a bondade natural, a Enciclopédia, como quase sempre, se limita a fazer obra de divulgação. Individualmente considerados, os autores dos artigos nela estampados tinham ido muito além, nos seus próprios livros.

Tratando dos selvagens pouco mais fez a Enciclopédia do que reproduzir, com as mesmas palavras, algumas idéias, já citadas, de Montesquieu: Observa que a liberdade natural é o único objeto de sua organização política; e, com esta liberdade, apenas a natureza e o clima dominam entre eles. Literalmente a mesma coisa que já dizia o *Espírito das Leis* e que já referimos no momento oportuno.\*\* A esses conceitos ajunta, somente, a Enciclopédia, que os índios não adotam nenhuma religião nem se ocupam de práticas religiosas, e que, retirados nas florestas, aí mantêm íntegra a sua liberdade e encontram frutos em abundância para se sustentarem.\*\*\*

Quando trata do nosso país (aliás muito resumidamente), pouco fala dos índios. Alude aos tupinambás, cujo nome vem escrito *topinambou*, como nos versos de Boileau, e aos "marjagas" que devem ser os mesmos *margaiats* de que falavam os cronistas franceses do século dezesseis. O artigo faz, ainda, referência a uns certos "onetacas" que não conseguimos identificar.\*\*\*\*

Outra referência, embora indireta, ao índio brasileiro, que existe na Enciclopédia, se encontra na parte destinada ao estudo do homem em geral. Aí se diz que o cativo do homem civilizado começa logo depois que ele nasce, quando o apertam com faixas. "Uso bárbaro, acrescenta o texto, exclusivo dos povos civilizados."\*\*\*\*\* Sentimos aí a influência dos cronistas que se ocuparam do Brasil e que observaram a ausência de faixas nos filhos dos índios, assunto de que já nos ocupamos, também, mais minuciosamente.

Não encontramos, em outros artigos da Enciclopédia, que podiam ter relações com a nossa tese tais como "natureza", "lei natural", "bondade" (natural) etc., nada que interessasse ao presente estudo.

\* *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, Paris, 1761.

\*\* V. supra, pág. 160.

\*\*\* *Encyclopédie*, vol. XIV, art. "sauvage".

\*\*\*\* Op. cit. vol. XI, art. "Brésil".

\*\*\*\*\* Op. cit. vol. XVIII, art. "homme".

\* V. supra, págs. 100 e segs.

\*\* V. infra, págs. 174-175.

\*\*\* Spix e Martius informam que o nome de *Bougainville* (*Bougainvillea brasiliensis*), foi dado a esta bela planta por Commerson, em homenagem ao seu "nobre chefe" (*Reise in Brasilien*. Munich, 1823, vol. I, pág. 151).

Com o exame da obra de Jean-Jacques Rousseau atingimos ao termo desta longa jornada de investigação literária.

Nos livros do filósofo de Genebra se encontra o final, e, ao mesmo tempo, o ponto culminante do encadeamento de influências que vimos procurando acompanhar. É, portanto, natural e até necessário que nos demorem um pouco mais sobre esta etapa decisiva do percurso.

Daremos uma seqüência mais lógica à exposição estudando em primeiro lugar ocorrências da formação mental de Rousseau, que se relacionem com a elaboração, na sua obra, da teoria política de que ele seria um dos principais corifeus, e procurando, sempre, salientar, dentro deste processo, a participação porventura exercida pelos textos referentes aos selvagens do Brasil.

Desde logo é necessário fazermos uma observação preliminar, com toda boa fé. A influência brasileira sobre os escritores do século dezoito, embora ainda se faça sentir poderosamente a quem proceda, com atenção, ao estudo dos textos, não é tão exclusiva como se revelou, atuando sobre os escritores do século dezesseis.

Para este fato concorrem diferentes fatores. Em primeiro lugar os séculos dezessete e mesmo dezoito tinham revelado ao mundo novas terras, ou despertado maior atenção sobre outras já conhecidas, e os seus costumes sociais primitivos, descritos por livros de viagens e de ficção, dividiam as atenções dos filósofos e moralistas antigamente adstritos aos depoimentos puramente americanos. É assim que vemos, em duas obras famosas, Rousseau tomando por modelo os hotentotes e Diderot os habitantes de Taiti.

A preocupação de observar todas as instituições políticas, afim de que se pudesse formar, com os dados colhidos na experiência de todas essas tentativas, um regime político-social razoável e perfeito, foi dominante, no século dezoito. Foi este, precisamente, o processo preconizado e, em parte, levado a efeito pelo ilustre Montesquieu. No seu discurso sobre o autor do *Espírito das Leis*, publicado na Enciclopédia, D'Alembert já chama a atenção para esse fato.

Em segundo lugar, ocorre a transformação da própria substância da idéia da bondade natural, fenômeno a que já aludimos anteriormente, mas que é de toda a conveniência relembrar aqui.

De uma maneira geral, a fim de facilitar a exposição, nós consideramos a idéia da bondade natural do homem em três acepções diferentes, com as quais se apresentou sucessivamente, nos séculos

dezesseis, dezessete e dezoito. No primeiro, o seu conteúdo era o de um princípio filosófico e moral; no segundo, o de uma doutrina jurídica; no terceiro, o de uma teoria política.

Naturalmente o dinamismo desses três conteúdos fazia com que variassem, respectivamente, os objetivos práticos da idéia, ou, em melhores palavras, fazia com que tomassem orientações diferentes as influências que ela, através dos escritos, exercia sobre as massas. Como conceito filosófico, visava a reforma dos homens, a melhoria das almas. Como doutrina jurídica, a evolução pacífica das instituições, a adaptação destas às novas necessidades, definidas pela razão científica. Como teoria política, no entanto, ela não podia senão dar no que deu. Era um apelo à violência, a se juntar aos inúmeros outros que, de toda a parte, se levantavam. Era mais uma labareda para o incêndio, mais um fio de água para engrossar o curso poderoso da torrente. Não se tratava nem de ensaio de reforma, nem de tentativa de evolução. Tratava-se, já, de revolução, isto é, da propagação de um mito pelas massas e do levante destas, a fim de derrubarem o aparelho anterior do Estado, empolgando diretamente o poder político.

Ora, num período em que a idéia se transformara em teoria política, era natural que a influência da América do Norte, cuja experiência revolucionária democrática tanto impressionara a Europa monárquica, avultasse enormemente no campo das preocupações dos escritores.

O Brasil continuava a ser um país primitivo para os olhos europeus. Mais ou menos idílico e paradisíaco. Mas nos paraísos não se encontra grande campo de observação para a vida prática. Este campo só o grande progresso material norte-americano podia oferecer.\*

Devemos, pois, considerar a Revolução da Independência dos Estados Unidos como outra causa da dispersão das atenções européias anteriormente concentradas de preferência sobre o nosso país.

Mas esse desvio do interesse político ficava mais ou menos circunscrito ao campo da observação social, naquilo que ela tem de exato e de científico. A outra parte, a que poderemos classificar de sugestiva, ou de imaginativa; a parte de indução fantasista e romântica, continuou, porém, em boa porção, vindo procurar alimento nos informes que não precisavam ser muito exatos, referentes aos países retardados da América do Sul e Central.

\* A respeito da influência norte-americana na Revolução Francesa existe um excelente trabalho de Bernard Fay, que, no nosso entender, esgota o assunto: *L'esprit révolutionnaire en France et aux États-Unis à la fin du XVIIIe. siècle*, Paris, 1925.

“Les Isles”, as “Ilhas” eram uma região imprecisa mas encantadora, situada na América Tropical, de cuja denominação genérica o Brasil, por estranho que pareça, também participava. Era uma zona mais imaginada do que conhecida e que, embora com bastante inexatidão geográfica, apresentava no entanto uma espécie de unidade sentimental. Eram as terras cálidas, cheias de flores e de músicas, com raparigas seminuas, onde eram possíveis aventuras como as de Paulo e Virgínia.

Não é necessário insistir, para a análise da formação desse estado de espírito, na enorme importância do clima tropical, com as diferenças que impõe a todos os reinos da natureza, em comparação com os climas temperados, principalmente a flora, que aparece aos olhos dos homens do Norte como mágica e prodigiosa. Também desse clima cálido decorria o fato importantíssimo da nudez dos selvagens, impossível nas regiões setentrionais e austrais da América, fato que desde o século dezesseis se apresentou aos olhos dos brancos como a mais segura caracterização de vida inocente e natural. Até o século dezoito estas noções se mantinham e se apuravam literariamente.

A idéia geral dessa América do néo-romantismo devia ser, mais ou menos, aquela que hoje os povos industrializados fazem das ilhas do Havai conhecidas através do cinema, ligadas às dolências arrastadas dos banjos e à imagem das coxas morenas que emergem dos saíotes de palha.

Rousseau não podia deixar de se interessar profundamente por essas regiões romanescas, ele que era, sobretudo, um imaginativo e cuja obra demolidora representa o mais flagrante exemplo de como a imaginação genial, servida por um estilo poderoso, pode gerar uma força histórica quase que destituída de base experimental, científica e até razoável.

Não nos é possível tentar aqui uma análise crítica da obra de Rousseau. Tal propósito seria evidentemente deslocado dentro dos limites do presente estudo e, além disso, não poderia trazer nada de novo, pois a obra de Rousseau vem sendo estudada, desde os seus contemporâneos até hoje, pelas maiores figuras intelectuais de todos os países.

Jean-Jacques é um daqueles grandes espíritos cujas qualidades e defeitos avultam ou decrescem, conforme coincidem ou se chocam com o sentimento geral, predominante nas massas e decorrente das circunstâncias históricas de um momento dado.

O que nele é imutável é o homem, com os seus atributos inegáveis. Isto é, o que sempre nele se reconhece, qualquer que seja o ângulo de observação em que se coloque o leitor, é a coragem, a sinceridade das paixões, o grande fundo de ternura humana, a prodigiosa capacidade de expressão escrita. Agora, os resultados que ele tirou dessas

grandes forças é que são louvados ou agredidos, considerados como verdadeiros ou mentirosos, conforme o tempo em que são analisados.

Como dissemos acima, não nos convém aqui tomar posição nesse debate que, como tantos outros, travados em torno de grandes expressões humanas, nunca se encerrará. Tínhamos, aliás, preparado um ligeiro estudo sobre a obra de Rousseau, em que procuráramos fixar o estado de espírito da presente geração brasileira em relação a ele, mas, refletindo melhor, em vez de incluí-lo neste trabalho, como chegou a ser nosso propósito, deliberamos publicá-lo em outro livro. Aqui procuraremos somente elucidar aqueles aspectos da sua personalidade e interpretar aqueles trechos da sua obra que possam contribuir para o desenvolvimento da nossa tese.

Nessa ordem de idéias, vamos colocar em evidência o traço psicológico de Jean-Jacques que mais nos interessa: a sua timidez fundamental.

Rousseau pode, mesmo, ser considerado como um caso perfeito de timidez mórbida, levado até os extremos finais da misantropia, que compôs o quadro final da sua vida dolorosa. Ele não foi um tímido à maneira de Amiel ou à de Renan. Não foi um conformista na vida de relação e um revoltado exclusivamente na produção intelectual. A sua timidez, franjada de desatinado orgulho, transbordou da sua obra e inundou, também, a sua vida, fazendo dele um prisioneiro dentro da sociedade que ansiava por libertação; um selvagem contido entre as cadeias da civilização que sonhava exaltadamente com o retorno aos fictícios gozos de uma suposta vida natural.

Em linguagem mais adequada podemos dizer que, no caso de Rousseau, a sua personalidade não era mais a de um esquizóide, mas já a de um esquizofrênico, ou melhor, à proporção que ele envelhecia, a sua timidez mórbida evoluiu da esquizoidia para a esquizofrenia, na qual, por fim, se afundou irremediavelmente aquela grande inteligência.

Como a todo esquizóide, pesavam a Rousseau os encargos e as ligações da vida social. Não que ele a pudesse evitar completamente. Ao contrário, como era comum nos séculos passados, o intelectual pobre como ele era uma espécie de parasita dos grandes e poderosos. Jean-Jacques não fugiu à regra dos Rabelais e dos La Fontaine. Também ele se encostou ao rico e deste recebeu, por várias vezes, o teto, o lume e o pão. Mas, tanto quanto possível, se isolava, escolhia habitações distantes, retiradas nos bosques, à beira dos lagos, recebendo pouco, visitando quando queria. E se defendia ferozmente contra a curiosidade que aquele seu gênero de vida contribuiu para aguçar no espírito das belas damas e dos requintados semi-intelectuais da alta sociedade.

A sua incapacidade para a vida de relação aparecia, então, aos seus e aos alheios olhos, como independência; a sua irremediável e progressiva timidez, como força de alma e desejo de solidão.

Em tais circunstâncias era natural que o seu gênio imaginativo procurasse povoar o ermo voluntário em que se debatia a sua vida, procurasse, sobretudo, substituir aquele mundo civilizado, que a sua mórbida impotência considerava como hostil à sua pessoa, por um outro mundo, ameno, puro, em que a vida fosse fácil, simples e inocente, em que os homens fossem ternos e fraternais.

Existe um documento íntimo de Jean-Jacques, escrito em plena floração da sua vida de escritor, que poderia servir de cabal demonstração ao que acima avançamos. Trata-se de uma carta dirigida ao seu amigo, o velho Lord Marechal Georges Keith, fraternal companheiro de Frederico II, que abandonou a sua pátria para servir ao grande rei, dedicação que este retribuía com a mais afetuosa estima.

Na carta de Rousseau ao marechal se encontra o seguinte período:

*Puisque je suis dévoué aux chimères, je veux du moins m'en forger d'agréables. En songeant à ce que les hommes pourraient être je tâcherai d'oublier ce qu'ils sont.\**

Eis aí a confissão de um contemplativo, imaginoso e tímido. De um cerebral, que realizava, pela ficção, os atos que não podia praticar; que vivia na imagem a vida que não podia levar na realidade; que idealizava os mundos que as suas forças eram impotentes para construir. O tipo do bom selvagem, companheiro ideal da sua existência de solitário, é uma das mais típicas realizações deste mórbido processo intelectual.

Para auxiliá-lo na construção deste mundo de quimeras possuía Rousseau um material abundante, já utilizado e enriquecido pelos seus predecessores: as narrativas dos viajantes. Felizmente, a oferta era numerosa, e ele não tinha senão a dificuldade da escolha.

“Dentre todos os países da Europa, diz Rousseau, não há nenhum onde se imprimam tantas histórias e relações de viagens como na França.”\*\* E ajunta, pouco além:

Passei minha vida a ler as relações de viagens, e nunca encontrei duas que tivessem dado a mesma idéia, de um mesmo povo.

Encontramos, nos seus escritos, outros depoimentos que confirmam a veracidade da afirmativa. Em carta ao editor Duchesne, datada de

\* *Correspondance générale*, vol. XII, pág. 123.

\*\* *Émile* — Ed. Garnier, pág. 557. Este capítulo é especialmente destinado às viagens.

1764, o filósofo pedia a *Utopia* de Morus.\* No mesmo ano, em carta escrita, como a precedente, de Motiers e destinada ao livreiro Panckoucke, de Paris, que desejava fazer-lhe um presente de livros, Jean-Jacques esclarece que “os romances e as viagens eram tudo o que ele, então, podia suportar”, em matéria de leitura.\*\*

Sabemos o interesse que ele tomou pela expedição de La Condamine ao Brasil, em virtude das referências que faz ao livro deste autor já mais de uma vez aqui citado. Na sua correspondência Rousseau se refere a La Condamine ou a ele se dirige diretamente.\*\*\* Acaba por incluí-lo no extenso rol dos seus inimigos no livro XI das *Confissões*.

Até o fim da sua vida, seu gosto pelos viajantes não arrefeceu. Le Begue de Presle, o médico que por último tratou do triste solitário e auxiliou a autópsia praticada no seu cadáver, informa que seis dias antes da morte, Jean-Jacques pediu-lhe que lhe trouxesse um “livro de viagens, para distraí-lo nos seus longos serões”.\*\*\*\*

Entre aquelas numerosas descrições que Jean-Jacques levou a vida lendo, como diz, as referentes à América e ao selvagem americano ocupam lugar de relevo. O Novo Mundo sempre o preocupou quase obsessivamente e teve grande influência na sua formação intelectual. Um dos primeiros trabalhos de Rousseau datado de 1740 é uma ópera cuja música ficou inacabada, mas que tinha por assunto e título *A descoberta do Novo Mundo*.\*\*\*\*\*

Em toda a sua obra, dos *Discursos* ao *Emílio* e à *Nova Heloísa* são freqüentes as alusões ao nosso Continente. E até quando estava redigindo as *Confissões*, que se situam entre os seus últimos trabalhos literários, não esmorece a preocupação.

Em fins de 1768 Jean-Jacques está em Bourgoin, onde escreve as *Confissões*. Já num período avançado da sua moléstia nervosa, considerava-se sempre cercado e ameaçado por inimigos gratuitos e implacáveis. É de então a sua carta a Laliaud, da qual tiramos o seguinte trecho:

Cem vezes me veio ao espírito propor o meu transporte para a América, esperando que aí me deixariam tranqüilo;... mas, enfim, eu teria feito de bom grado a tentativa, se nós estivéssemos mais em condições, minha mulher e eu, de suportar a viagem e os ares.\*\*\*\*\*

\* V. supra, pág. 126.

\*\* *Correspondance générale*, vol. X, pág. 322.

\*\*\* *Correspondance générale*, vol. V, págs. 56 e 139, vol. VII, pág. 220 etc.

\*\*\*\* Apud A. Lacassagne — *Les dernières années et la mort de Jean-Jacques Rousseau*, in *Archives d'Anthropologie Criminelle* etc. Paris, vol. XXVIII, out.-nov. 1913.

\*\*\*\*\* *Les Confessions* — Ed. Flammarion, vol. II, pág. 105.

\*\*\*\*\* *Correspondance générale*, vol. XVIII, pág. 338.

As últimas palavras induzem a crer que era para a América Meridional que ele tinha intenção de se dirigir, pois que a Setentrional tinha, como ele sabia, clima semelhante ao da Europa, não havendo, por conseqüência, fundamento para o receio dos novos ares. Atraía-o, provavelmente, o ar do trópico e talvez a vegetação exótica, ocupado como estava, quase que exclusivamente, com botânica, conforme diz pouco adiante, na mesma carta.

E deviam ser antigas as alusões de Rousseau a tal viagem. Já em 1756 o seu amigo De Leyre lhe escrevia:

Esta noite sonhei que me fazíeis embarcar para as vossas Ilhas selvagens.\*

Por outra missiva, datada de 1770 e dirigida a La Tourette, vemos como se mantinha a sua preocupação com a vegetação tropical americana. Aí diz ele que recebeu uma planta da América, e que *elle s'appelle gombaut, dans les îles.*\*\*

Desde muito cedo, Rousseau se habitua à leitura dos livros sobre os quais a influência americana e, particularmente, a brasileira, que mais nos interessa, é patente. Ele próprio, nas *Confissões* e em outros escritos, nos põe ao corrente dessas suas predileções intelectuais.

Aliás Moreau-Rendu, em excelente estudo, poupa o trabalho de andarmos procurando na obra de Rousseau indicações esparsas e se encarrega de nos fornecer uma perfeita síntese do que foram as leituras de Rousseau quando menino e quando rapaz.\*\*\* Em menino o futuro escritor já se habituara com o manuseio do grave Grotius, que o pai, Isaac Rousseau, "misturava diante dele com os instrumentos do seu ofício", enquanto a mãe, a quem o filho certamente muito deve do seu temperamento, criatura bastante singular e romanesca, amiga de freqüentar bailes, na ausência do marido, travestida em homem, transmitia ao pequeno Jean-Jacques o gosto pelas narrativas imaginosas de viagens e histórias referentes à América.

Entre essas obras se encontrava, seguramente, um curioso livro de Daniel Defoe aparecido pouco antes na Inglaterra (em 1719), mas logo traduzido para o francês e que alcançava no Continente um retumbante sucesso. Chamava-se o romance *Robinson Crusoé*.

Com efeito a admirável narrativa de Defoe, seca, exata, onde se acordam e se ajuntam de forma tão comovente a fantasia com a realidade, tudo debaixo de um agudo senso psicológico, obteve, logo que surgiu, o sucesso que nunca mais a abandonou, até hoje. Se a

\* Op. cit., vol. II, pág. 300.

\*\* Op. cit. vol. XIX, pág. 281. Já vimos como a expressão "les îles" se referia à América tropical, inclusive o Brasil.

\*\*\* S. Moreau-Rendu — *L'idée de bonté naturelle chez J. J. Rousseau*. Paris, 1929, págs. 42 e segs.

história de Robinson não iniciou o gênero literário em França, pois que, antes dela, já tinha surgido o volume *Voyages et aventures de Jaques Masset*, de autoria de Tyssot de Patot, que foi incontestavelmente um precursor de Defoe, na verdade a odisséia do marinheiro perdido na ilha deserta da costa americana do Pacífico, escrita por este último, contribuiu enormemente para o grande interesse pelas histórias semelhantes.\*

O *Robinson Crusoé* foi um livro estimadíssimo por Jean-Jacques. Em tão alta conta ele o tinha que, no seu tratado de educação, ao falar sobre a biblioteca de Emílio, declara enfaticamente que esta se compunha de um único volume, que era o romance famoso de Daniel Defoe.\*\*

Além do *Emílio*, algumas outras obras de Rousseau, e das mais importantes, demonstram a freqüência com que ele evocava a imagem do famoso marinheiro e da sua vida solitária, na ilha deserta. No *Contrato Social*, depois de acerbos ironias lançadas contra Grotius e Hobbes, assinala:

de qualquer forma, não se pode discordar de que Adão tenha sido o soberano do mundo, como Robinson da sua ilha, enquanto ele foi o seu único habitante.\*\*\*

Em 1765, depois de várias atribulações, Jean-Jacques vai passar uma temporada na pequena ilha de Saint-Pierre, no lago de Bienne. Procurava, então, ele,

como um outro Robinson, construir para si uma pousada imaginária, nesta pequena ilha.\*\*\*\*

Pouco antes dessa ocasião o filósofo adotou o estranho traje de armênio, que tantos desgostos lhe trouxe, facilitando a sua identificação e expondo-o, assim, às iras e agressões dos camponeses amotinados pelos seus adversários. Compunha-se este traje, com que Jean-Jacques aparece em mais de um retrato, de uma espécie de roupão longo, apertado por um largo cinturão e completado por um barrete de pêlo de animal. Rousseau assegura que adotou a indumentária por causa dos seus males urinários e para facilitar a micção\*\*\*\*\* Mas Chinard, em um dos livros tantas vezes aqui citados,

\* Ver, a respeito, Gilbert Chinard — *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII et au XVIII siècle*, cit.

\*\* *Emile*, pág. 202.

\*\*\* *Contrat Social ou Principes du Droit Politique*. Liv. I, cap. II. Ed. Garnier, pág. 238.

\*\*\*\* *Les Confessions*, vol. III, pág. 390.

\*\*\*\*\* Op. e loc. cit. págs. 319-320.

faz uma aproximação desse traje com o de Robinson na sua ilha deserta, que aparece muito procedente. Sobretudo se lembrarmos como faz o professor francês, que o traje de Robinson, bem semelhante ao de armênio adotado por Rousseau, tinha sido alvo de referências especiais deste, no *Emílio*.\*

Ora, o *Robinson Crusóé* é um romance em que o Brasil ocupa a parte principal. A ilha deserta, imaginada nos moldes de tantas outras anteriores, desde a Utopia, é localizada um pouco vagamente ao norte do Equador, nas vizinhanças do Orenoco. Grande parte do romance se passa, porém, na Bahia e do início ao fim do livro são freqüentes as referências feitas aos engenhos de açúcar, às plantações de tabaco, à vida e ao comércio do Brasil, porque foi no nosso país que Robinson enriqueceu e ainda aqui voltou, depois de se libertar da solidão da sua ilha. As tribos selvagens, que tão importante papel desempenham na trama do romance, são ou provavelmente brasileiras, como aquelas a que o autor dá o nome de Caraíbas, fixando-as, porém, nas vizinhanças do Orenoco, ou seguramente brasileiras, como aquelas com quem o herói e o seu fiel escravo Sexta-Feira lutam por diversas vezes, e que são os nossos velhos conhecidos canibais. Estes, de resto, aparecem localizados, como no século dezesseis, na zona do nordeste, pois foi a três dias de navegação para o norte da Bahia de Todos os Santos, que eles travaram a última batalha contra Robinson, na qual o pobre Sexta-Feira perdeu a vida.\*\*

Está, portanto, aí, um outro célebre monumento literário cheio de influência da terra e do homem do Brasil, que Rousseau conheceu, por certo, desde os tempos de criança.

Mais tarde, já entrado na juventude, pupilo e equívoco protegido de Madame de Warens, com quem vivia na Savóia, Jean-Jacques devora febrilmente a biblioteca daquela amante maternal. Que lê o nosso futuro filósofo? Lê Pufendorf, na sua tradução de Barbeyrac; lê Locke; descobre, enfim, o terrível, o feiticeiro Montaigne.

Já estudamos, a um e um, as relações que ligavam as obras desses autores, lidos por Rousseau, com a figura mítica do índio brasileiro. Podemos, pois, julgar dispensável acentuar a influência conseqüente que esta figura ideal ia exercendo na formação do jovem intelectual. Entretanto, a respeito de Montaigne, convém juntar algumas considerações especiais. Porque, enquanto os outros formam, por assim dizer, o meio favorável, o terreno propício, Montaigne foi, em certa época, a própria semente ideológica, foi o princípio animador das

conjecturas de Rousseau sobre o homem natural, com o seu *Ensaio sobre o selvagem do Brasil*.

É uma verdadeira convergência de impressões. O grande cético do século dezesseis, que já influíra direta ou indiretamente nos juristas do século dezessete, Grotius, Locke, Pufendorf, vai, também, em companhia desses discípulos, influir sobre o filósofo do século dezoito.

A participação decisiva do índio da Guanabara, descrito por Léry e Thevet e transformado, pelo gênio de Montaigne, em instrumento revolucionário, na concepção rousseauniana da bondade natural é, pois, absolutamente inegável.

Remetemos o leitor, novamente, ao capítulo sobre Montaigne em que o estudo desta evolução literária foi minuciosamente levado a efeito. Não vale a pena alongarmos estas páginas com repetição do que ali ficou dito.\*

Tal como fizemos com os escritores do século dezessete, basta que consignemos, aqui, aquela influência, apenas acentuando, sempre, que ela foi decisiva e que constitui, portanto, o elo principal de toda esta cadeia de literatura comparada.

Não era pois, sem razão, que os contemporâneos de Rousseau já o consideravam como um verdadeiro sucessor de Montaigne. Em uma gravura de 1782, poucos anos posterior à morte do filósofo, feita sobre desenho de Moreau le Jeune, vemos a representação da chegada de Jean-Jacques à região venturosa dos Campos Elísios. A cena nos representa o genebrês descendo da barca e sendo recebido na praia feliz, sob árvores umbrosas, por vários personagens, entre os quais se distinguem Sócrates, Platão, Diógenes, Virgílio e Dante. Mas é Montaigne quem se mostra atrás do recém-chegado, quem o acompanha, quem o apresenta, e, afinal, quem o introduz naquele cenáculo de filósofos e poetas.

Vamos, agora, examinar aquilo que, na obra rousseauniana, representa, propriamente, as idéias de natureza, bondade natural e homem natural.

No fundo, em Rousseau, a idéia de Natureza, que quase todos os seus críticos se obstinam em achar confusa e contraditória, nunca poderia ter sido límpida e coerente. E o não poderia ser porque não era propriamente uma idéia, isto é, uma iniciativa ou uma aquisição da razão, mas, e somente, uma expressão intelectual de desejos e necessidades psicológicas, de si mesmas informes, ilógicas e turvas, porque, como vimos, serviam de compensação a um estado mórbido de impotência e inadaptação.

O erro inicial daqueles numerosos exegetas da obra do genebrês (é queremos nos referir, aqui, mesmo a alguns dos maiores dentre

\* Chinard — *L'Amérique et le Rêve Exotique*, cit. pág. 347.

\*\* Daniel Defoe — *Robinson Crusóé*. Tradução francesa de M. Lachin. Paris, 1931.

\* V. supra, págs. 102 e segs.

eles) está em supor que as doutrinas revolucionárias sobre a igualdade e a liberdade natural dos homens, básicas nas idéias da Revolução Francesa, podem ser encontradas em estado puro nas divagações febris do solitário de Genebra. Daí a pecha de insinceridade e contradição que lhe lançam; as injúrias grosseiras que lhe assacam homens como Lemaître ou Maurras, só comparável às que lhe assacavam alguns dos seus contemporâneos, como Thronchin ou Voltaire.

Na verdade a injustiça está do lado dos que se espantam por não encontrar, dentro da obra de Rousseau, conceitos que o autor não teve nenhuma intenção direta de ali colocar. Ninguém se deve surpreender com o fato do cascalho aurífero não ser ouro puro, ou da ganga, de onde sai o diamante, não ser o próprio diamante. A obra de Rousseau foi o cascalho e a ganga, de onde a Revolução, no seu processo genialmente engenhoso de expressão e de síntese, viria retirar o metal e a pedra.

O que se pode considerar como o núcleo das idéias de Rousseau, nesse capítulo, é o conceito da oposição irreduzível entre natureza e civilização. Informe e vaga na suas primeiras obras de maior importância, tal convicção se vai definindo e apurando no correr da abundante produção literária, até se tornar uma verdadeira doutrina. Um ponto de irradiação permanente das outras idéias. Uma espécie de "motivo" intelectual entretecido na trama íntima dos seus trabalhos, ora mais visível na superfície, ora formando o fundo e a base, da mesma maneira por que certos motivos musicais acompanham algumas composições, freqüentemente transpostos ou disfarçados mas sempre presentes.

Entretanto, como vimos nas páginas precedentes, essa idéia de oposição entre natureza e civilização não pode, em absoluto, ser considerada como originalidade ou privilégio da obra rousseauiana. Foi, ao contrário, largamente partilhada por todos os seus grandes contemporâneos. A razão disto é simples e também ficou esclarecida no nosso estudo. É que tanto o solitário Jean-Jacques, quanto os seus colegas se abeberavam nas mesmas fontes de inspirações, que eram os autores, já citados, do século dezesseis ao princípio do século dezoito.

Tão grande foi a moda da "boa natureza" e do "bom selvagem" que chegou a se estabelecer uma espécie de reação contra ela. Piron, por exemplo, se insurge contra a torrente avassaladora. Outro que reage, é o rei da Polônia, Estanislau Leczinski, o qual, na sua crítica ao primeiro discurso de Rousseau, não se mostra enganado com as fantasias, caras a Montaigne, sobre os bárbaros e insinua que

estes têm as mesmas paixões que os civilizados, apenas transportadas para um outro plano de vida.\*

Mas, na verdade, estes reacionários agiam com pouco resultado. A idéia que eles combatiam era mais do que uma simples moda. Era uma das convicções típicas do século.

Já vemos por aí que não é muito acertado que procuremos somente na obra de Rousseau, como fazem certos críticos, a fonte única da doutrina revolucionária que tanta influência exerceu. Nem seria, mesmo, compreensível, que as idéias correntes num determinado período se contivessem na obra de um só dos seus intérpretes literários. Mesmo porque um escritor realmente original, que não corresponde à média das convicções, nunca é um escritor popular, de larga divulgação. E Jean-Jacques o foi, precisamente porque as mais queridas das suas obras não representam, senão, um repositório eloqüente dos mais caros lugares-comuns da sua época.

A causa de ser Rousseau o intérprete mais autêntico da idéia da bondade natural, como de outras idéias que andavam no sentimento público, pode ser entendida de duas maneiras.

Primeiro, pela força própria do seu estilo incomparável, poderoso, musical, retumbante, bem de acordo com o gosto do tempo, mais capaz, portanto, do que qualquer outro, para despertar e afinar as sensibilidades.

Segundo, porque em Jean-Jacques, a crença nesse mundo mítico de bondade e de inocência correspondia, como vimos, às necessidades de um estado pessoal mórbido, tornando-se, assim, muito mais sincero o seu apego a tais hipóteses. Situação que, ligada às qualidades de estilo já indicadas, deram aos seus livros aqueles tons de dramática paixão, de corajosa e verdadeira intransigência, que os caracterizam.

Vamos, agora, acompanhar o processo interno do desenvolvimento da tese dentro da obra de Rousseau, observando progressivamente o seu nascimento e a sua lenta elaboração e tendo, sempre em vista, a grande influência que o índio brasileiro exerceu nesse movimento ascensional.

Para seguirmos logicamente a evolução do pensamento de Rousseau, não podemos tratar dos seus escritos pela cronologia da respectiva publicação, mas, evidentemente, pela ordem da sua composição, pois nem sempre a primeira acompanha de perto a segunda.

Por conseguinte, trataremos preliminarmente do *Contrato Social*, que é dos seus livros doutrinários o mais antigo como composição.

\* Esta resposta do Rei da Polônia ao discurso de Rousseau está publicada junto com o mesmo, na edição de que faremos menção adiante.

Com efeito, é sabido que o famoso evangelho revolucionário do século dezoito compõe-se de uma súpula das idéias primitivamente destinadas a um trabalho de grande tomo, as *Instituições Políticas*, que Jean-Jacques queria escrever como complemento, ou, talvez, em substituição ao *Espírito das Leis* de Montesquieu. O vulto da obra, porém, desanimou aquele grande trabalhador, que era, contudo, incapaz de um grande esforço para a pesquisa serena, para a reunião paciente de materiais, para a realização metódica e forçadamente vagarosa de um plano previamente organizado.

O *Contrato Social* saiu, assim, muito tarde (1762), mas é parte daquela obra de mocidade e reflete os pendores do autor naquele período.

Muito, talvez mesmo demais, se tem escrito sobre este livro, que, no fundo, como já notou, entre outros, Jules Lemaître, nunca mereceu a atenção de que foi alvo.

Essa atenção exaltada aparece desde que surge a obra. Em Genebra o governo tomou medidas repressivas e chegou a correr notícia da prisão do autor. Moulto, seu amigo dedicado, assim lhe escrevia em junho de 1762, daquela cidade:

O Conselho proibiu o *Contrato Social*, mas os nossos conterrâneos não deixam de dizer que o *Contrato Social* é o arsenal da liberdade e enquanto um pequeno número se desespera, a multidão triunfa.\*

Aí está um exemplo do furioso sucesso do livro. Vejamos agora a prova da confusão que despertava a sua leitura. O próprio Jean-Jacques não concordava sempre com a interpretação que lhe davam. São da sua pena depoimentos como este, que citamos como exemplo, retirado de uma carta escrita a D'Ivernois:

No *Contrato Social* eu nunca aprovei o governo democrático.\*\*

No ponto que nos interessa, que é o da bondade natural, o livro é, como em todos os demais, confuso, apaixonado, contraditório. Na verdade as duas teses aí se defrontam, a que nega e a que afirma a bondade natural, mas, sem sombra de dúvida, predomina aquela que reconhece as vantagens da civilização.

O estado natural tem os seus encantos, mas o homem, abandonando-o pelo estado civil, se elevou e elevou o seu próprio destino. Aliás, o próprio objeto do livro obriga a esta conclusão. Visando organizar politicamente um Estado democrático, apesar de, conforme vimos, o seu autor declarar, às vezes, o contrário, não era possível

\* *Correspondance générale*, vol. VII, pág. 299.

\*\* Op. cit., vol. XVI, pág. 299.

que o livro deixasse de reconhecer a superioridade das instituições políticas sobre a desordem natural.

Não chegamos, ainda, ao tempo em que o progresso da sua mórbida misantropia levaria o autor a pregar o abandono de todas as instituições e a volta a um pretendido estado de pureza e de inocência, que elas, por mais perfeitas que fossem, nunca lograriam substituir com perfeição.

Já no primeiro discurso apresentado à Academia de Dijon e que levantou o prêmio por ela instituído, no ano de 1750\* Jean-Jacques demonstra ter feito grandes progressos no sentido de aceitação da idéia da bondade natural do homem. E' verdade que neste livro, vulgarmente chamado *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, o pensamento de Rousseau ainda aparece muito indeciso e flutuante.

Muito mais tarde, na sua primeira "carta a Malesherbes", o filósofo procura fazer crer que o seu propósito ao escrever o discurso foi demonstrar que o homem era naturalmente bom e que o hábito da civilização é que veio corrompê-lo. E' muito conhecida a passagem desta carta, enfática e pretensiosa, em que Jean-Jacques conta como, indo a caminho de Vincennes visitar a Diderot que estava na prisão, leu, na estrada, o anúncio do assunto instituído pela Academia para o seu concurso e foi, então, assaltado por um turbilhão de idéias sublimes, que, muito mal concatenadas, vieram a dar no escrito que conquistou o prêmio.

Se formos aceitar o depoimento do próprio Diderot, a verdade é bem outra. Este conta que Jean-Jacques chegou a ele e declarou-lhe que iria escrever sobre a tese, no sentido afirmativo, isto é, reconhecendo o papel das ciências e das artes na melhoria dos costumes, mas que, por sugestão dele, Diderot, que achava que isso seria sustentar um lugar-comum, resolveu defender a tese oposta, paradoxo que começaria a granjear-lhe o grande renome. Aliás, a influência de Diderot sobre este escrito é proclamada pelo próprio Rousseau nas *Confissões*.

Por tudo isso se vê como, na época da redação do discurso, eram vacilantes as idéias do autor, que chegava a aceitar colaboração de terceiros.

A tese do discurso também não tinha nada de especialmente original. Tácito já a sustenta, entre os antigos, e, na Renascença, Erasmo de Rotterdam a configura claramente no seu *Elogio da Loucura*. Neste livro está dito que

\* *Discours sur cette question: Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les moeurs*, in *Oeuvres de J. J. Rousseau*. Genebra (Paris), Ed. Duchesne, 1764, vol. I.

as ciências e artes não vieram da natureza [que] as boas gentes da Idade de Ouro não conheciam essas ciências vãs e perniciosas; dóceis aos impulsos da natureza seguiam cegamente o instinto [e que] a inocência e a pureza da Idade de Ouro se corrompendo pouco a pouco, os gênios funestos inventaram as ciências e as artes.\*

Até o exemplo dos gregos vem aqui citado. Não se pode negar o estreito parentesco do texto de Erasmo com o *Discurso sobre as Ciências e as Artes*.

Se no tempo da composição desta peça, Jean-Jacques estava longe de crer firmemente num estado primitivo de bondade natural, mais longe ainda se encontrava do recurso de apelar para o tipo do selvagem americano, a fim de se servir dele como demonstração do que tinha sido a Idade de Ouro, e como exemplo para o qual o civilizado, deveria orientar a sua atenção, a fim de aprender, com os simples, o remédio para as desgraças decorrentes da complicação da sua vida.

Não tentaremos trazer a nossa contribuição para o esclarecimento do obscuro tema literário que é a interpretação exata do conceito rousseauiano de natureza e, por consequência, de bondade natural. Esse assunto tem sido revirado e esmiuçado por numerosos críticos, mas, provavelmente, nunca deixará de ficar aberta a porta de novos e infinitos debates. Apenas é nosso intuito salientar que quando na obra de Rousseau, pela primeira vez, aparece o tipo do selvagem americano como símbolo da bondade natural, é por intermédio da figura do índio brasileiro que esta simbolização se efetua.

No prefácio ao *Discurso sobre as Ciências e as Artes*\*\* Rousseau informa expressamente que, para a publicação do texto em livro juntou ao original, coroado pela Academia de Dijon, algumas notas. Essas notas têm para nós grande importância porque por seu intermédio, o autor procura afirmar e precisar melhor certos conceitos, que aparecem, ainda, bastante flutuantes no texto. Entre esses conceitos, assim revigorados, está o da bondade natural. O revigoração, a melhor precisão de tal idéia se efetuam por intermédio das notas, com o auxílio, utilizado pela primeira vez, do exemplo da vida do selvagem americano. E chegamos aqui ao ponto de culminante importância para nossa demonstração.

Rousseau, no momento em que escrevia as referidas notas, atravessava um dos períodos (aliás freqüentes, como vimos) da sua vida, em que se entregava à leitura dos *Ensaio*s de Montaigne.

\* *Eloge de la folie*, págs. 61-62.

\*\* Ed. Duchesne — Neuchâtel (Paris), 1764. Esta edição foi revista e corrigida pelo próprio autor, como se depreende da sua correspondência com o editor.

O discurso é dividido em duas partes: a primeira contém quatro notas e a segunda cinco. Somente a primeira parte importa aqui, porque nesta, e nas respectivas notas, é que a tese da bondade natural se debate. Pois bem: as quatro notas da primeira parte são diretamente inspiradas pelos ensaios de Montaigne, sendo que as duas, que servem para provar a bondade natural com o exemplo do selvagem, são colhidas no ensaio sobre os canibais, ou melhor, sobre o índio brasileiro.

Efetivamente, depois de insinuar, no texto, que as ciências e as artes são as “grinaldas de flores” com que se cobrem as “cadeias de ferro” que acorrentam os povos, Rousseau parece considerar esta afoiteza revolucionária, recomendando enfaticamente:

Potências da terra, amai os talentos e protegei os que os cultivam.

Mas, ao redigir, posteriormente, a nota, resolve insistir no caminho subversivo apenas esboçado, afirmando, então, com clareza:

Os príncipes vêm sempre com prazer o gosto das artes agradáveis e das superfluidades se difundir entre os seus súditos. Porque, além de nutri-los, assim, nesta pequenez de alma tão propícia à servidão, eles sabem muito bem que todas as necessidades que este povo cria são outras tantas cadeias, que passa a carregar. [E conclui]: Os selvagens da América, que andam inteiramente nus, e que não vivem senão do produto da sua caça, nunca puderam ser domados. Com efeito que jugo se poderia impor a homens que não precisam de nada?\*\*\*

Esta primeira nota não traz, como se vê, indicação da fonte que inspirou o autor. Mas já a segunda a desvenda completamente. Não a transcrevemos porque não se relaciona com a nossa tese, mas o nome de Montaigne aí já aparece, patrocinando uma atitude de Jean-Jacques.

A terceira nota vem dissipar qualquer dúvida que porventura subsistisse.

Depois de falar, no texto, dos persas, dos cícios, dos germanos, dos romanos, e dos suíços, salientando as virtudes desses povos, enquanto “preservados do contágio dos vãos conhecimentos”, Rousseau completa o pensamento, na mencionada nota:

Não ouse assim falar destas nações felizes, que não conhecem, mesmo, o nome dos vícios que nós custamos tanto a reprimir; destes selvagens da América dos quais Montaigne não hesita em preferir a simples e natural polícia, não somente às leis de Platão, mas, mesmo, a tudo o que a filosofia poderá jamais imaginar de mais perfeito para o governo dos povos. Ele cita uma quantidade de exemplos marcantes para quem os saiba admirar: Mas que! diz ele, eles não trazem calções.

\* *Discurso*, cit. pág. 9.

Vemos aí o sentido substancial do nosso conhecido ensaio, e até aproveitado, o traço irônico da sua frase final.

Podemos, agora, afirmar sem receio que Rousseau o maior colaborador na criação do mito do "bom selvagem", entrou nessa utopia intelectual levado pela mão do nosso índio.

Mas, logo depois de publicado o discurso, a fragilidade da sua argumentação não escapou a alguns espíritos lúcidos e serenos. Um destes, como já adiantamos, foi Estanislau Leczinski, rei da Polônia, mas a sua refutação, que tanto contribuiu para a glória de Rousseau, não se ocupa diretamente com o nosso assunto.

Já Gautier aborda a questão, levantando dúvidas sobre a inocência do selvagem americano.\* Mas as críticas mais fundadas, mais sólidas que foram formuladas, então, contra o discurso, são as duas refutações de Bordes, homem de boa cabeça, ponderado, erudito e sincero.

Este escritor, que previu o futuro espantoso da eletricidade e soube discernir as conseqüências econômicas e financeiras que a descoberta da América trouxe ao Velho Mundo, depois de exemplificar, com fatos tirados à História dos povos da África, que os homens primitivos são geralmente cruéis ajunta textualmente:

A América não nos oferece espetáculos menos vergonhosos para a espécie humana. Para um povo virtuoso na ignorância se encontrarão cem, bárbaros ou selvagens... A terra, abandonada, sem cultura, não fica ociosa; produz espinhos e venenos, alimenta monstros.\*\*

A tais objeções Rousseau responde de uma forma ambígua, fugitiva, apriorística, que é típica do seu processo de argumentar. Os espetáculos vergonhosos da América, diz ele, aparecem depois que os europeus lá se encontram. Existem cem povos bárbaros para cada povo virtuoso, reconhece, mas existe pelo menos este povo virtuoso na ignorância, enquanto os civilizados não podem oferecer um só exemplo do seu lado. Se a terra produz venenos e monstros, é nos países da Europa, onde as artes frívolas vão substituindo a agricultura.\*\*\* E assim por diante...

A um leitor de hoje é profundamente irritante este processo de afirmar sem base, de assegurar coisas arbitrarias, de considerar provadas certas hipóteses apenas porque nelas se crê. E, o que é pior, de gritar com escândalo, quando esses devaneios puramente gratuitos são postos em dúvida, mesmo com discricção. Mas este é o processo de Jean-Jacques, "o amigo da verdade".

\* *Oeuvres* de Rousseau. Edição citada, vol. I, pág. 147.

\*\* Loc. cit. pág. 228.

\*\*\* Loc. cit., pág. 275.

Passemos, porém, a examinar outros textos.

Do primeiro discurso vamos, naturalmente, ao segundo, também submetido à Academia de Dijon, sem atingir, contudo, ao resultado vitorioso do precedente.

Esse segundo discurso de Rousseau\* foi a obra em que o filósofo afirmou solene e definitivamente a existência de uma espécie de Idade de Ouro, nos albores da vida social, da qual as nações selvagens eram a demonstração viva e remanescente.

Todos conhecem o colossal sucesso a que atingiu esse livro, vulgarmente chamado *Discurso sobre a desigualdade*. Foi ele que lançou o seu autor no foco da grande publicidade européia.

O *Discurso sobre a desigualdade*, segundo refere Rousseau nas *Confissões*, foi meditado em Saint-Germain no ano de 1753, em passeios solitários na floresta. Quadro bem sugestivo para quem estava se ocupando principalmente com o homem da selva. Nesse discurso, além de figurar o primeiro fundamento doutrinário da teoria da bondade natural, desenvolvimento das notas ao discurso anterior, se encontra, também, a primeira descrição verdadeiramente pejorativa (quase que se poderia dizer agressiva) da sociedade francesa. Atitude que o *Emílio* e a *Nova Heloísa* viriam confirmar.

Rousseau nunca se iludiu a propósito do caráter subversivo do *Discurso sobre a desigualdade*. Na *Declaração sobre a Nova Heloísa*, publicada pela primeira vez na *Correspondência geral*, e escrita pouco antes do aparecimento do romance, ele assegura que

o *Discurso sobre a desigualdade* contém princípios mais ousados e mais ousadamente desenvolvidos do que tudo o que existe no novo livro.\*\*

Aliás as laboriosas negociações de que foi objeto a divulgação do discurso em França, mostram que, desde o seu aparecimento, autor, editor e autoridade receavam o seu conteúdo explosivo.

Ainda na *Correspondência geral* podemos acompanhar este curioso episódio.

Em 6 de março de 1755 Jean-Jacques, escrevendo ao seu editor Rey, de Amsterdam, exige, prudentemente, a permissão oficial para a introdução do seu livro em França, "a menos que não queiram expor a sua pessoa a alguma represália."\*\*\*

A 20 do mesmo mês Rey se dirige a Malesherbes, chefe da censura oficial, solicitando a autorização exigida por Rousseau. Para adular a autoridade o livreiro oferece-lhe, de presente, obras de

\* *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Oeuvres* cit., vol. III.

\*\* Vol. V, pág. 345.

\*\*\* Vol II, pág. 164.

Marivaux... É como quem enviase bombas, disfarçadas no meio de bombons.

O autor tinha pressa e reclamava, mas Malesherbes, prudentemente, queria ver as provas completas do livro, antes de dar a permissão. Só depois de longos debates entre Rey e o futuro defensor de Luís XVI pôde o discurso ser colocado em Paris.\*

O trabalho de investigação das fontes do segundo discurso já está feito, e magistralmente, por um crítico estrangeiro.\*\*

Vamos colher nesse erudito, minucioso e consciencioso trabalho de pesquisa, aqueles elementos que mais nos interessem, completando-os com as nossas próprias notas.

A primeira parte do estudo de Morel se dedica a estudar as ligações existentes entre o pensamento de Rousseau e o de Diderot, na época do segundo discurso. Depois de exaustiva investigação, conclui que existe influência do segundo sobre o primeiro, mas que há, principalmente, influência conjuntas, sofridas por ambos, e provindas dos juristas do século dezessete, por nós estudados em tempo oportuno. Interessante é a observação, sobre o grande movimento imposto à filosofia do século dezoito, pelo princípio de que a verdade filosófica não era uma abstração, uma pura conquista do raciocínio, mas o resultado de uma experiência, de uma observação dos reinos da natureza. Está aí, portanto, a explicação da grande preocupação dos filósofos com os fatos naturais, inclusive o homem primitivo.

Depois de tratar da influência de Condillac sobre o Discurso, que foi grande, mas que se orienta toda num sentido que não nos interessa, Morel estuda a participação de Grotius e Pufendorf na concepção política de Rousseau sobre o estado primitivo das sociedades. Já esta parte nos importa, porque vimos o grande papel que o selvagem do Brasil representa nos livros daqueles escritores.

No final do estudo de Morel, que se destina à informação política do Discurso, existem referências a várias fontes bibliográficas de Rousseau que não nos interessam diretamente por não serem autores que tenham escrito sobre o Brasil. Somente dois dentre os nomes citados merecem alusão especial: La Condamine e François Coréal.

Sobre a *Viagem* do primeiro não precisamos juntar qualquer outro esclarecimento aos já anteriormente prestados.

A respeito de Coréal, porém, é conveniente acrescentarmos algumas precisões ao ponto de vista de Morel.

Este entende que é difícil assegurar a influência de Coréal sobre o Discurso, e, mesmo, se ela proveio de leitura direta ou se aparece

por intermédio de Buffon, Diderot, ou, até, do amigo de Jean-Jacques, Du Peyrou. Este, como se sabe, era nascido na América, preocupava-se com os mesmos assuntos americanos e teve, em certa época, estreita convivência intelectual com o filósofo. Segundo Morel, Rousseau poderia ter tirado de Coréal os trechos em que diz que as mulheres selvagens sobem agilmente nas árvores, que os selvagens pintam os corpos de diversas cores e, ainda, sobre a decoração dos arcos e flexas e a deformação das cabeças das crianças amazônicas.

O livro de Coréal que trata do Brasil apareceu, em tradução francesa, na primeira metade do século dezoito.\* É no volume primeiro, da página 167 até a página 251 que o autor se ocupa do Brasil, do qual parece só ter conhecido as cidades da costa e, provavelmente, apenas Bahia, Rio e Santos.

Demora-se mais na narrativa do que observou na primeira e na terceira destas cidades, mas mente com tanto descaro, que o leitor que tenha algum conhecimento histórico põe, logo, de quarentena a sua autoridade.

Para ele não havia no mundo mulher corrupta como a do Brasil. Moças de família se prostituíam, na Bahia, indiferentemente a brancos e pretos. As mães punham em leilão a virgindade das filhas, mal entradas na nubilidadade. Em Santos o nosso herói foi abordado na rua pela escrava de uma grande dama e quase que se pode dizer arrastado a encontros galantes com ela, aos quais aparecia disfarçado em frade, para afastar possíveis suspeitas conjugais. Mesmo porque, ajunta com todas as letras, os maridos não gostavam dos "cornos leigos", mas aceitavam docemente "os eclesiásticos"...

Mas é nas informações sobre os índios que Coréal mostra todo o seu desplante.

Sem nada conhecer do selvagem, pois que mal visitou algumas poucas cidades do litoral, impinge aos leitores, abusivamente copiadas, às vezes palavra por palavra, dezenas de páginas de Jean de Léry. Mais uma vez o calvinista cumpria o seu destino de servir de vaca leiteira para os falsos eruditos e imaginosos viajantes.

Somente, em lugar do gênio de Montaigne, que soube transformar o escrito rústico e ingênuo do pastor em sutil manancial de capitosos venenos, o alvar borra-botas de que nos ocupamos se limita a oferecer iguarias requentadas, sem sequer disfarçar o ranço de coisa já servida.

Tínhamos pensado em transcrever aqui, lado a lado, alguns trechos de Léry e de Coréal, a fim de documentarmos até que ponto foi, no segundo, a capacidade de plagiar. Mas, refletindo melhor

\* Loc. cit., págs. 166-168 e 174-175.

\*\* Jean Morel — *Recherches sur les sources du discours de l'inégalité*, in *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*. Genebra, vol. V (1909), pág. 119-198.

\* *Voyages de François Coréal aux Indes Occidentales (1666-1697)*, Amsterdam, 1722, 3 vols.

deliberamos não o fazer, porque o autor citado por Morel como fonte de Rousseau não tem nenhuma importância para nós, a não ser por esta circunstância.

É apenas nosso intuito retificar a opinião de Morel, que parece não ter lido Léry. Somos de opinião que as informações de Rousseau, a que alude o crítico francês, podem ter sido tiradas diretamente de Léry, em vez de serem colhidas, em segunda mão, no livro do plagiário. Já deixamos demonstrado que a crônica do companheiro de Villegaignon foi lida e relida por Jean-Jacques.

Das duas partes de que se compõe o *Discurso sobre a desigualdade*, a primeira pode ser chamada expositiva e a segunda conclusiva. Se na primeira, existe o resíduo dos autores que escreveram sobre o Brasil, na segunda ele, também, não falta. Até esta segunda parte, que é a mais importante, por ser a parte política, aquela em que o autor procura fixar conclusões doutrinárias, termina com uma reminiscência evidente do final do Ensaio de Montaigne, tantas vezes aqui referido.

Com efeito, encerrando o Discurso, lança Rousseau a seguinte apóstrofe:

*Il est manifestement contre la loi de la nature... qu'un enfant commande à un vieillard... et qu'une poignée de gens regorge de superfluités, tandis que la multitude affamée manque du nécessaire.*

Lendo estas palavras vêm-nos, irresistivelmente, à memória, aquelas outras, do grande moralista do século dezesseis, nas quais ele dizia reproduzir as duas observações que mais o impressionaram, dentre as emitidas por um índio do Rio de Janeiro:

*Ils dirent qu'ils trouvoient fort estrange, que tant de grands hommes portans barbe, forts et armez, qui estoient autour du Roy (il est vraysemblable qu'ils parloient des Suisses de sa garde), se soumissent à obéir à un enfant... secondement (ils ont une façon de langage telle, qu'ils nomment les hommes moitié les uns des autres), qu'ils avoient aperçu qu'il y avoit parmi nous des hommes pleins et gorgez de toutes sortes de commoditez, et que leurs moitez estoient mendians à leurs portes, décharnez de faim et de pauvreté.*

Completando, pois, a observação feita ao primeiro Discurso, podemos dizer que, nele, Rousseau entrou na comparação do homem natural primitivo com o selvagem contemporâneo, por intermédio de Montaigne e do índio brasileiro e que, no segundo Discurso, dentro do qual este processo comparativo é erigido em tese nuclear e substantiva, são, ainda, a mesma fonte e o mesmo símbolo, que servem a Rousseau, quando ele deseja tirar a sua derradeira e mais importante conclusão.

O *Discurso sobre a desigualdade*, como a maior parte da obra de Rousseau, tem muito mais importância formal do que substancial. Como a maioria dos outros escritos do genebrês, este é mal documen-

tado, mal concebido, impacientemente executado. O que lhe dá um caráter também habitual na obra do filósofo: frequentemente contraditório e confuso.

É, no entanto, inegável, que, neste texto, Rousseau se firma melhor nas suas idéias sobre bondade natural e estado natural, insuficientemente esboçadas no primeiro Discurso e, como vimos, completada somente em notas posteriores à primeira redação, pela imagem do selvagem do Brasil.

Logo no início da exposição o autor desmascara a incongruência e a fragilidade do arcabouço teórico do seu trabalho. Começa observando que nenhum filósofo, até então, falou, como devia, do homem em estado de natureza. Imediatamente reconhece que, atribuída aos ditames da Bíblia “a fé que lhes deve todo o filósofo cristão”, não se poderia conceber o homem em estado de natureza, pois que Deus já o criara à sua imagem, e, portanto, fora de tal estado. Sem se deter na consideração de que este impedimento bíblico é que retivera, dentro de limites prudentes, o pensamento dos outros escritores, por ele pouco antes criticados, Rousseau adota a solução mais fácil e menos perigosa, quando diz:

A religião ordena a crença de que Deus tirou os homens do estado de natureza logo depois da criação, mas ela não proíbe que se formem conjecturas [sobre] o que teria sido o gênero humano abandonado a si mesmo.

Eis o que o Discurso pretende examinar.

Assim, ao mesmo tempo que ele se liberta do incômodo e rígido sistema dos livros sagrados, se protege com a confissão antecipada de que vai trabalhar sobre hipóteses. Mas as suas palavras impõem uma consequência inesperada: examinando o que seria a humanidade sem a influência de Deus (“abandonada a si mesma”), ele conclui que ela seria mais feliz, pois que isto é precisamente a idéia mestra do seu Discurso. O que não deixa de ser passavelmente herético, para “um filósofo cristão”...

Além de contraditório, nada tem o Discurso de original, nas suas idéias. Um dos melhores críticos de Rousseau já observa que a exaltação do homem natural é a menos original das idéias, a ele atribuídas.\* Ponto de vista que, cremos, este livro serve para confirmar e documentar copiosamente.

Sendo, assim, o segundo Discurso, uma obra relativamente fraca é, contudo, inegável, a sua grande importância na história ideológica da Revolução Francesa.

Depois de termos estudado a sua elaboração, e a parte que nela teve o índio brasileiro, não seria demais, para completarmos o nosso

\* Albert Schinz — *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Paris, 1929, pág. 22.

exame, que ajuntássemos alguns informes e considerações sobre a importância revolucionária do livro. Assim completaremos mais o ciclo de pesquisas empreendido.

A impressão causada por aquele verdadeiro panegírico do Homem selvagem foi grande, entre os contemporâneos de Jean-Jacques.

O marechal lord Keith, a quem já nos referimos, escreve-lhe em 1762, do principado de Neuchâtel:

Se quiserdes vir até aqui, far-me-íeis grande prazer. Encontraríeis em mim um velho semelhante ao selvagem, embora um pouco estragado pelo comércio com os bárbaros civilizados.\*

Outra figura eminente da época foi Alexandre Deleyre, literato e filósofo. Educou-se com os jesuítas mostrando-se a princípio, muito católico. Subitamente, porém abjurou com estrépito e ingressou nas fileiras dos Enciclopedistas.

Em carta a Rousseau, de 1765, chamava prudentemente a atenção deste para "os excessos que assumem as rivalidades partidárias nas democracias".\*\*

Pois o homem que emitia tal opinião é o mesmo que, alguns anos mais tarde, como deputado à Convenção, levou os seus ódios democráticos ao ponto de votar pela morte de Luís XVI, declarando que o fazia no interesse do gênero humano!

Deleyre, nas cartas a Rousseau, não deixa de se servir do mito preferido, ora lembrando "o estilo dos selvagens, cujos costumes tanto amamos", ora declarando liricamente que Jean-Jacques era um novo Robinson e lamentando que ele, Deleyre, não pudesse ser o seu fiel Sexta-feira...\*\*\*

Bem lisonjeado devia ter ficado o filósofo, sentindo-se assim encarnado naquele herói tão caro.

O pintor Liotard leva mais longe a mania, ou melhor, a tolice:

Nós [dizia ele em carta ao Mestre], deveríamos, para viver bastante, nos conservar nus e caminhar ordinariamente de quatro.\*\*\*\*

O homem simplesmente primitivo já não bastava, como modelo, para este pintor fanático. Queria o verdadeiro *Urmensch*, próximo da animalidade.

Aliás mais de um escritor do século dezoito, (inclusive o próprio Rousseau), se refere a certo bárbaro, encontrado nas florestas da

\* *Correspondance générale*, vol. VIII, pág. 8.

\*\* Op. cit., vol. XV, pág. 260.

\*\*\* Op. e loc. cit., pág. 262.

\*\*\*\* Op. cit., vol. XIV, pág. 132.

Europa Central, criado entre bichos e que não falava nem andava como os bípedes. Perdera o característico humano de Platão. Mantinha-se como os quadrúpedes. Deve ter sido este o exemplo que impressionou o amalucado artista.

Mas a tais admiradores excessivos Jean-Jacques procurava, de vez em quando, esfriar o entusiasmo. Assim procede, entre outros, com o cirurgião inglês Edmond Jessop, que lhe enviara uma saudação, escrita em latim, contendo algumas frases sobre o incandescente problema do homem natural. Na sua resposta Rousseau esclarece, apreensivo e prudente:

Entreguei meus escritos à censura pública: ela os trata, e à minha pessoa, de forma igualmente severa. Felizmente eu não pretendo ter tido razão. Meus erros podem ser grandes. Creio que existem muitas coisas sobre as quais não me quiseram compreender: tal é, por exemplo, a origem do direito natural, sobre a qual vós me atribuídes sentimentos que nunca foram os meus.\*

Rousseau tinha um temperamento ciclotímico, feito de altos e baixos. Atravessava fases de entusiasmo, nas quais se incendiava pelas mais arrojadas teses, desdobrando-as até as suas mais perigosas conseqüências. De vez em quando, porém se encolhia, se deprimia, se aterrava, com as súbitas e lúcidas previsões dos transtornos e desastres que as suas idéias, tomadas ao pé da letra, poderiam provocar. Vemo-lo, nessas crises depressivas, defendendo-se da responsabilidade das suas afirmações, como de um crime ou de uma maldição.

Então lança mão de duas técnicas. Acuado, lamenta-se, arrepende-se, declara que errou e pede piedade para a sua miséria. Outras vezes, num derradeiro esforço de reação, procura lançar a responsabilidade do erro sobre terceiros que tenham influído na sua obra (como faz com Diderot), ou, mesmo, diretamente sobre o leitor, acusando-o de trair as suas verdadeiras intenções de autor.

Assim o vimos já, quando pede que não levem muito a sério o regime higiênico que aconselha para a infância, quando desmente o propósito que lhe atribuem na feitura do *Contrato Social* e, agora, advertindo os exegetas demasiado fiéis do *Discurso sobre a desigualdade*.

O que desespera ao crítico é a impossibilidade de saber onde fica o verdadeiro julgamento de Rousseau sobre as próprias obras. A propósito deste último trabalho, por exemplo, Jean-Jacques emite esta opinião de inaudita vaidade, em carta ao senhor de Saint Germain:

Um homem desonesto pode fazer um bom livro, mas nunca os surtos divinos do gênio honraram a alma de um malfeitor, e se as suspeitas de alguém que

\* Op. cit., vol. XVII, pág. 53.

eu estime pudessem a tal ponto aviltar a minha, eu lhe apresentaria o meu *Discurso sobre a desigualdade* como única resposta e lhe diria: lê e envergonha-te.\*

A um leitor de hoje surpreende como foi possível a um escritor tão contraditório e tão desprovido de seqüência nas convicções agir da maneira por que agiu sobre os contemporâneos.

Ocupemo-nos, porém, da sua grande obra educacional, deste famoso tratado de educação, o *Emílio*, a fim de vermos como também essa obra obedecendo, em linha gerais, às mesmas diretrizes dos *Discursos*, despertou no seu autor idênticos receios.

Nesses três livros a tese da bondade natural e da superioridade do homem selvagem se desdobra tão logicamente quanto permite a vacilação temperamental de Rousseau. No primeiro *Discurso* a idéia da bondade natural se esboça e o exemplo do selvagem aparece, na figura do índio brasileiro. No segundo *Discurso* a idéia se afirma e as conclusões políticas adquirem contorno, tiradas, ainda, das reminiscências de Montaigne sobre os nossos indígenas. No *Emílio* — que foi, como o *Ensaio sobre a educação das crianças* do filósofo quinhentista, concebido para atender à solicitação de uma senhora — no *Emílio*, dizíamos, a idéia de bondade natural chega ao seu limite máximo de doutrina pedagógica, de caminho para a reforma dos homens. E o homem natural do Brasil ainda aparece ali nas páginas do *Robinson Crusoe*, único livro da biblioteca do jovem educando.

Que os dois *Discursos* e o *Emílio* sejam ligados por uma linha de íntima coerência é o próprio Rousseau quem o assegura. Entre outras afirmativas suas, nesse sentido, escolheremos a mais peremptória, contida na carta a Malesherbes. Aí diz ele:

Os meus três escritos principais, isto é, o primeiro discurso, o sobre a desigualdade e o tratado de educação... são inseparáveis e formam conjuntamente um mesmo todo.\*\*

Mas que é o *Emílio*, qual o fim precípuo a que se destina? Deixemos que Rousseau nos responda:

O *Emílio*, diz ele, é uma obra bastante filosófica sobre este princípio, avançado pelo autor em outros escritos, de que o homem é naturalmente bom. Para ajustar este princípio com esta outra verdade, não menos segura, de que os homens são maus, era necessário, na história do coração humano, mostrar as origens de todos os vícios. Foi o que fiz neste livro.\*\*\*

Para fazê-lo lança mão do processo, que tão bom resultado lhe trouxera, de se servir do selvagem como exemplo e edificação do ci-

\* Op. cit., vol. XIX, pág. 246.

\*\* Op. cit., vol. VII, pág. 51.

\*\*\* Op. cit., vol. XI, pág. 339 (Carta a Philibert Cramer).

vilizado. São numerosos os elogios aos índios em todo o livro e o próprio modelo, o jovem Emílio, tendo sido educado

com toda a liberdade dos jovens selvagens [chega à perfeição desejada, isto é, se transforma] num selvagem feito para habitar as cidades.\*

Mas a Rousseau não escaparam as insuperáveis dificuldades do seu sistema pedagógico.

Como procede com as outras obras, renega, também, as responsabilidades da aplicação desta. Já vimos como ele condena a obediência estrita aos seus conselhos de educação física. Agora é todo o sistema que o autor encara com reserva. Em carta ao abade Maydieu que lhe comunicava ter adotado o processo de educação do *Emílio*, para um seu discípulo, Jean-Jacques tem o desprazer de afirmar:

Se é verdade que adotastes o plano que me esforcei por traçar no *Emílio*, eu admiro a vossa coragem.\*\*

Tanto quanto Jean-Jacques, alguns dos seus contemporâneos discerniam os erros e os riscos daquele extravagante sistema de educar.

O Dr. Tronchin, famoso médico de Genebra, foi amigo de Rousseau, mas com ele rompeu, passando a mover-lhe feroz campanha, que culminou no fato de contar a Voltaire o segredo do abandono dos filhos de Jean-Jacques. Essa revelação deu lugar a que Voltaire redigisse o infame panfleto anônimo *Sentiment des citoyens*, no qual foi, pela primeira vez, revelado ao público da Europa o crime que Jean-Jacques, o conselheiro dos educadores, cometera contra os seus próprios filhos.

Em 1762 o dr. Tronchin que acabava de ler o *Contrato Social* e o *Emílio*, recém-publicados, escrevia a Jacob Vernes, pastor protestante, referindo-se a Rousseau e aos seus livros:

Eu desejaria que este infeliz morresse; sim, repito, gostaria bem que ele estivesse morto, porque suas duas últimas obras não de causar muito malefício.\*\*\*

Le Suire também era severo na sua crítica:

Quanto à sua doutrina, nunca vi nela senão um tecido de paradoxos arranjados com a maior eloqüência; e creio que seria tão fácil refutar Jean-Jacques como difícil escrever tão bem quanto ele.\*\*\*\*

\* *Emile*, págs. 337 e 230.

\*\* *Correspondance Générale* — vol. XIX, pág. 272.

\*\*\* Op. cit., vol. VII, pág. 294.

\*\*\*\* Op. cit., vol. XVII, pág. 24.

Mas essas opiniões isoladas e ainda as perseguições oficiais que sofreu o tratado de educação, não impediram que os entusiastas do seu autor lhe preparassem a grande repercussão que teve. Na correspondência que vimos citando, sobretudo no volume oitavo, pode-se acompanhar bem a formação desse proselitismo fanático, não só na França e na Suíça, como na Alemanha, na Inglaterra e, até, na Rússia.

Uma das correspondentes femininas de Rousseau chega a dizer que não se pode deixar de acreditar em teorias tão bem expostas, mesmo que elas sejam falsas. Aí está, na pena dessa admiradora integral, a explicação inconsciente da grande influência de Jean-Jacques sobre as idéias do seu século.

E o velho marechal Keith, em uma das suas cartas, chamava a atenção do filósofo para um julgamento realmente importante. O do ilustre Beccaria, que, no seu *Tratado dos delitos e das penas*, proclama que

um grande homem, que ilumina a humanidade, que o persegue, fez ver em detalhes quais são as principais máximas de educação verdadeiramente úteis aos homens.\*

No *Emílio*, como nos outros livros, Rousseau não tem nada de propriamente original. Tanto na exposição da tese, que temos em vista neste momento, e que é a bondade natural, considerada sob o prisma da educação, quanto nas exposições de outras que não nos ocupam diretamente, ele se limitou a reunir arbitrariamente e desordenadamente materiais esparsos, tais como observações de viajantes, conceitos de filósofos e algumas experiências de cientistas, aglomerando tudo num conjunto vago e heterogêneo, ao qual a sua paixão e a sua flama conseguiam dar um tom aceitável de unidade e verossimilhança.

O dinamarquês Hoffding assegura que os conselhos de Rousseau sobre os cuidados necessários à primeira infância são aproveitados do livro de um certo Dessesarts, aparecido pouco antes.\*\*

Por outro lado o próprio Jean-Jacques nos deixa testemunho de que, além das fontes literárias que eram os viajantes, também se baseou em livros de medicina. Escrevendo ao livreiro Duchesne em 1761, quando se ocupava com a feitura do seu tratado de educação, ele solicita a remessa, por compra ou por empréstimo, de um novo livro sobre a educação medicinal das crianças, que tinha aparecido, bem como do *Tratado de Educação*, em dois volumes, de Crousaz.\*\*\*

\* Op. cit., vol. XV, pág. 239.

\*\* Harold Hoffding — *J. J. Rousseau et sa philosophie*. (Tradução francesa), Paris, 1912. Cap. sobre o *Emílio*.

\*\*\* *Correspondance Générale*, vol. VI, pág. 251.

Ao cabo desta digressão em torno do *Emílio*, poderemos chegar a conclusões equivalentes àquelas que firmamos no exame dos dois discursos, aos quais, aliás, o tratado de educação está ligado por estreito vínculo, conforme demonstramos, também.

A preocupação da tese da bondade natural do homem é, aqui como ali, dominante.

Essa tese, nascida no primeiro Discurso, firmada no segundo, tem o seu coroamento agora, como programa fundamental para a reforma do homem civilizado. Apesar dos seus defeitos, contradições, obscuridades e absurdos (atributos, também, dos dois Discursos), o livro exerceu poderosa influência nas correntes intelectuais e no estado de espírito social do tempo. Finalmente, nesse livro como nos anteriores, é patente a impressão causada pela imagem simbólica do índio brasileiro, como vimos através do *Robinson Crusoe*.

Fora dos limites das três obras, nas quais, segundo a opinião do próprio autor, está totalmente exposta a tese da bondade natural,\* Rousseau também a aborda em outros dos seus escritos. Embora a importância destes últimos seja bem menor, para o nosso estudo convém que passemos sobre eles rapidamente a vista, a fim de observarmos como se projetava, no conjunto da obra, a imagem do bom selvagem, amorosamente pintada no tríptico composto pelos dois Discursos e pelo tratado de educação. Em primeiro lugar podemos examinar o prefácio da comédia *Narciso*.\*\*

Rousseau procura, aí, dar uma resposta global e impessoal às numerosas críticas dirigidas contra o seu primeiro Discurso. Neste propósito se esforça, aliás sem muito sucesso, por dar um pouco mais de lógica e coerência às idéias tumultuárias daquele texto. Em nota faz um longo paralelo entre o selvagem e o civilizado, no qual aquele surge em posição muito mais vantajosa. Não se refere, contudo, ao índio de tal ou qual região, mas somente ao selvagem, tomado de maneira geral.\*\*\*

Na *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*, em que se opõe à introdução do teatro na sua pequenina pátria, o genebrês toma por exemplo o modelo da bondade natural aos camponeses da Suíça (tal como era lógico, dado o tema) e não o longínquo homem americano.

Note-se, de passagem, que nem sempre Jean-Jacques consideraria o camponês como um satisfatório representante da bondade natural do homem. Com efeito, quando redige o *Emílio*, o filósofo apresenta idéias diferentes a respeito. Neste livro se faz um paralelo entre

\* Esta é a razão por que estudamos o *Emílio* antes da *Nova Heloísa*, sendo este último livro um pouco anterior àquela, em data de publicação.

\*\* *Oeuvres*, vol. II, pág. 341.

\*\*\* Loc. cit., págs. 364-365.

o camponês e o selvagem, onde se procura demonstrar que, embora vivam ambos em contato direto com a natureza o primeiro está longe de ter as virtudes e qualidades do segundo.\* Resultados da influência da civilização...

A *Nova Heloísa*, romance que tão prodigioso sucesso alcançou no tempo, foi livro sempre tido em alta conta pelo autor. Em 1770, dez anos depois da sua publicação, Jean-Jacques escrevia a Dormont de Belloy:

Quem não idolatra minha Júlia não sabe o que deve amar; quem não é amigo de Saint-Preux não poderia ser meu amigo.\*\*

O romance é escrito para fazer valer os direitos naturais do amor contra o estreito rigorismo legal. A mulher núbil pode se unir pelo matrimônio a quem escolha, desprezada a oposição paterna. Quando o pai se emperra no combate às inclinações da filha, é justo, é moral, é aceitável que ela se entregue ao escolhido do seu coração, unindo-se a ele pelos pendores naturais do sexo, já que a lei humana lhe negou iniquamente a sua permissão. Eis o velho e superdebatido tema do romance, que fez furor.

Logo se vê que, propondo-se ao debate e solução filosófica de tal assunto, o livro se ocupa particularmente com os direitos naturais, os sentimentos, os imperativos, os conselhos, a justiça e a razão da natureza. Contam-se, assim, por centenas, as alusões à nossa mãe natura e aos reflexos imperiosos das suas leis sobre as almas humanas.

Entretanto, no que diz respeito ao homem selvagem e aos seus costumes, como representativos do estado puro de natureza, não são tão freqüentes nem tão importantes as passagens do livro. A preocupação do romance volta a ser, sobretudo, a de fixar a bondade natural no camponês.

Contudo, aqui e ali, referências esparsas fazem vir à tona da memória do autor o "bom selvagem", sempre presente no seu subconsciente.

Na sua carta à heroína, oferecendo-lhe um pouso para os seus amores clandestinos, Lord Eduardo põe à disposição do casal de amantes um castelo da Escócia, região onde o "odioso preconceito" não tinha alterado ainda "os costumes simples dos primeiros tempos".\*\*\*

\* *Émile*, pág. 112.

\*\* *Correspondance générale*, vol. XIX, pág. 278.

\*\*\* J. J. Rousseau — *Julie, ou la Nouvelle Heloïse*. Ed. Manz, vol. I, pág. 254.

Mais interessante do que essa é a carta dirigida por Saint-Preux, o amante de Júlia, a Clara, protetora e confidente dos seus amores. Nesta missiva o herói descreve a longa viagem de circunavegação que fizera:

Passei quatro vezes a linha; percorri os dois hemisférios, vi as quatro partes do mundo.\*

A messe de informações que traz de tão larga peregrinação é, na verdade, escassa e rala.

Alguns fatos imprecisos e algumas vagas anotações. Porém o pequeno trecho em que o narrador se torna mais exatamente descritivo, nos interessa:

Levei quase quatro anos no trajeto imenso, e voltei no mesmo navio em que partira... Vi, primeiramente, a América Meridional, este vasto continente que a falta de ferro submeteu aos europeus\*\* e do qual eles fizeram um deserto, para se assegurarem do seu império. Vi as costas do Brasil, de onde Lisboa e Londres retiraram os seus tesouros, e cujos povos miseráveis pisam com os pés o ouro e os diamantes, sem ousarem abaixar as mãos sobre eles.\*\*\*

Algumas linhas adiante conta:

Passei três meses em uma ilha deserta e deliciosa, doce e tocante imagem da antiga beleza da natureza, e que parece estar confinada no fim do mundo, para aí servir de asilo à inocência e ao amor perseguido: mas o ávido europeu segue o seu gênio feroz impedindo o índio pacífico de a habitar, e se faz justiça, não a habitando ele próprio.\*\*\*\*

Mais para a frente, em carta a Lord Eduardo, Saint-Preux nos dá o nome dessa ilha imaginária:

O campo, o retiro, o repouso, a estação, o vasto lençol de água que se oferece a meus olhos, tudo aqui me faz lembrar a minha deliciosa ilha de Tinian.\*\*\*\*\*

O eterno sonhador não resiste, ele que, num momento de crise psicológica se refugiara numa pequena ilha do lago de Bienne, espécie de Utopia ao alcance da mão. Encarnando-se no seu herói, Saint-Preux, que realiza o tipo de homem que ele desejaria ter sido,\*\*\*\*\* empreende as viagens que a sua adolescência pobre e

\* Op. cit., vol. II, pág. 24.

\*\* Esta observação é corrente nos escritores antigos, que se ocuparam com o nosso Continente.

\*\*\* Op. e loc. cit., pág. 25.

\*\*\*\* Op. e loc. cit., pág. 26.

\*\*\*\*\* Op. e loc. cit., pág. 64.

\*\*\*\*\* Veja-se, nas *Confissões*, a história da composição do romance *A Nova Heloísa*.

mórbida, que a sua mocidade angustiosa e miserável não lhe permitiram fazer. E onde se demora? Para onde volta os olhos desejosos? Sempre para aquela América com que sonhava, nas suas cartas. Para esta América Tropical cheia de sol e mistério, para estas costas riquíssimas do Brasil, para a ilha acolhedora, que ficava tão próxima, que ficava tão longe, emergindo num fundo verde e azul de mar e céu, das páginas lidas e relidas do seu Daniel Defoe ou do seu Tomás Morus...

Sobre a influência da *Nova Heloísa* não precisamos insistir. Esse romance derramado, que um leitor moderno percorre com esforço, mal sopitando o tédio que se evola daquelas páginas inundadas de perpétuo e fatigante ardor, foi, talvez, a obra capital do período pré-romântico, e formou a mentalidade de uma nova geração. Homens e mulheres a consideravam como uma espécie de lei básica da liberdade sentimental.

Os livros subseqüentes do genebrês versam com assiduidade a tese da bondade natural. Mas o núcleo e a substância das suas idéias estão nas obras que examinamos. Não há, pois, necessidade de prolongarmos o nosso exame até as outras. E, além disso, existe um fator importante que nos dispensa de tal cuidado: a partir do *Emílio* (que aparece dois anos depois da *Nova Heloísa*), Jean-Jacques, demasiadamente preocupado com o seu caso pessoal, vai adquirindo, cada vez mais, o hábito de citar a sua própria pessoa como símbolo da natural bondade humana. O "bom selvagem" se esvai, assim, pouco a pouco, da sua obra, e com ele, o assunto que procuramos, que é o índio do Brasil.

Resta-nos, agora, para chegarmos ao termo da jornada que nos propusemos, estabelecer o contato entre os fundamentos da tese da bondade natural, tal como a entendia Rousseau, e as idéias dominantes no século da Revolução Francesa, e que de certo modo, influíram na eclosão do grande movimento histórico.

Limitaremos esta parte do estudo apenas ao necessário para o completamento do nosso livro. O exame minucioso desse tema da história das idéias filosóficas e políticas requereria um novo volume, para ser executado como merece.

Todos reconhecem o império absoluto de Jean-Jacques Rousseau sobre a sensibilidade da parte final do século em que viveu e do início do século seguinte. Cada homem era um Saint-Preux, cada mulher uma Júlia, cada menino ou menina era educado para ser um Emílio ou uma Sofia. Nomes que são, nos papéis que lhes competiam simples reflexos do coração e da imaginação do Mestre.

Se se pode falar em um caso de delírio literário coletivo, é quando se trata do rousseauísmo. Apesar dos ódios de Voltaire, que previa o rápido esquecimento daquele "miserável" ou das advertências dos

homens sensatos, que punham a Europa em guarda contra aquele "demente", o incêndio romântico lavrou nas almas.

Ninguém escapou. Nem o Rei Luís XV, que confidenciava aos íntimos estar receoso de cair no coro daqueles extáticos admiradores; nem a infeliz rainha Maria Antonieta, que procurava, no artificialismo amaneirado do seu parque, um simulacro ingênuo de regresso à vida natural. Festas em que a dodivanas, dizem as más línguas, espremia o claro globo do próprio seio, distribuindo gotas de leite real, como ambrosia divina, a alguns convidados mais queridos. Atitude maternal de nutriz opulenta, inteiramente de acordo com os ditames do severo filósofo.

Mas não era só nesses inocentes exageros sociais que a garra imperiosa de Jean-Jacques se fazia sentir. Não foi apenas no desaparecimento dos lógicos jardins geométricos, à maneira de Lenôtre e do claro espírito ordeiro do século dezessete, e na sua substituição pelos parques escuros, sombrios, onde a preocupação da rusticidade natural era como que uma réplica da ascensão paralela do sentimentalismo até o trono da razão, que se operava nos jardins sagrados da filosofia. Nestes últimos um jardineiro como Descartes era substituído por outro como Rousseau.

Também no terreno das idéias políticas a presença das suas doutrinas é facilmente assinalável, e é principalmente deste campo que nos devemos ocupar.

A influência de Rousseau foi aqui de ordem geral, mas nem por isso menos perceptível. Dificilmente se poderá indicar com precisão tal trecho ou tal livro de Jean-Jacques como sendo a fonte direta deste ou daquele princípio, ou episódio da Revolução Francesa.

O que age é o espírito geral da sua obra, ou melhor, é o rousseauísmo. O conjunto orgânico de sentimentos e de idéias, 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. Tão grande pode ser a independência que separa a obra intelectual daquele que a produziu.

E, também, não era raro observar-se o caso contrário, no qual os intelectuais revolucionários que menos se pretendiam atuados pelo rousseauísmo, e que mais diretamente combatiam e agrediam as inclinações do movimento, também se deixavam por ele envolver. Porque o rousseauísmo foi mais que uma escola, foi um estado de espírito coletivo, uma concepção do mundo, uma espécie daquilo a que os alemães chamam de *Weltanschauung*.

A atuação do rousseauísmo, apesar das infundadas contestações de críticos apaixonados, foi, portanto, enorme no progresso revolucionário da França. Excedeu, mesmo, os limites do século da Grande Revolução e pode ser identificada iniludivelmente na mentalidade

socialista da primeira metade do século dezenove, pelo menos até a República de 1848. E, dentro desse processo, não é difícil identificar a parte que cabe às suas doutrinas sobre a bondade natural, alicerçadas, tantas vezes, na visão deformada do índio brasileiro.

Na Assembléia 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. Segundo acentua Jaurès, no volume destinado aos trabalhos daquela Assembléia, e que faz parte da grande *História Socialista*, as idéias de Rousseau predominaram, então, no campo das doutrinas políticas, principalmente as idéias referentes ao direito natural.\*

E a extrema esquerda dessa ala esquerdista foi particularmente adepta das idéias do genebrês. Babeuf, por exemplo, esta grande figura de revolucionário, que é por muitos considerado como o verdadeiro fundador do comunismo moderno, resume numa carta as suas pretensões sobre a transformação do sistema da propriedade territorial, que mais não são do que aplicações das enfáticas afirmativas de Rousseau, no *Discurso sobre a desigualdade*. Se retermos os trechos em que este livro cita como exemplo a posse comum da terra, no estado de natureza, não podemos deixar de encontrar a filiação das linhas de Babeuf, em que ele pergunta

se não seria possível, no estado atual dos conhecimentos humanos, assegurar a todos os homens o gozo comum da terra.\*\*

Aliás, desde antes da Revolução, em 1787, Babeuf defendia as mesmas idéias, em carta ao secretário da Academia de Arras:

Com a soma geral dos conhecimentos hoje adquiridos, qual seria o estado de um povo cujas instituições sociais fossem tais que fosse possível reinar indistintamente entre cada um dos seus membros individuais a mais perfeita igualdade, que o solo por ele habitado não fosse de ninguém, mas pertencesse a todos?\*\*\*

Quem não reconhece o eco da voz de Jean-Jacques, dentro dessa nova voz?

Sim, Babeuf era um fanático de Rousseau, a ponto de mudar, por causa dele, o nome do seu próprio filho Roberto, passando a chamá-lo Emílio, nome do menino perfeito imaginado pelo seu inspirador.

\* Jean-Jaurès — *La Constituante in Histoire Socialiste (1789-1900)*, Paris. Ed. J. Pouff (13 vols.), vol. I, pág. 231.

\*\* Loc. cit., pág. 136.

\*\*\* Apud Gabriel Deville: *Thermidor et Directoire*, in *Histoire Socialiste*, vol. V, pág. 10-11.

As contradições de Rousseau sobre o pretendido estado de natureza, e sobre a idéia de bondade natural, que já foram aqui assinaladas, repercutiam, naturalmente, nos debates da primeira fase da Revolução. Mas bem depressa os escritores de então aprenderam a separar o joio do trigo, aproveitando, da exposição confusa, somente aquilo que correspondia aos seus desígnios e interesses.

Harmand, numa espécie de síntese teórica denominada *Algumas idéias sobre os primeiros elementos do novo Contrato Social dos Franceses* (obra que, desde o título, trai a inspiração rousseauísta), responde ao pensamento conservador de um girondino, que procurava encontrar no famoso estado de natureza, através da desigualdade pessoal, explicação conseqüente para a desigualdade social. Harmand declara:

No estado de natureza, ele (o mais fraco) podia ao menos disputar seus alimentos às feras, enquanto os homens, mais ferozes do que elas, lhe obstaram esta faculdade pela sujeição social; de sorte que não se sabe o que mais se deve admirar, se a insensibilidade imprudente do rico, se a paciência virtuosa do pobre.\*

Quem possui, por pouco que seja, o hábito de ler Rousseau não se engana. Esse trecho poderia ser arrancado a uma das suas páginas. Como aliás, também, a dissertação girondina que ele procurava destruir. A mesma nascente dava origem aos dois rios que corriam para vertentes opostas.

E, como que no propósito de marcar bem para a posteridade o culto respeitoso pelo seu maior filósofo, a Revolução concedeu a Rousseau a suprema honraria que reservava aos mortos.

No dia 20 de Vendemiário do Ano III (11 de outubro de 1794) os despojos de Jean-Jacques foram trasladados da propriedade do marquês de Girardin, em Ermenonville, onde se dera a sua morte, para tantos misteriosa, até o Panthéon Nacional, jazigo que a pátria reservou aos grandes homens. Os jacobinos prepararam a apoteose, que foi formidável, e toda a cidade assistiu ao desfilar do grande cortejo de pedestres, carros e cavaleiros, composto de homens, mulheres, crianças, soldados, autoridades, povo anônimo, massa colossal e palpitante de Paris comboiando o escritor estrangeiro. O pobre genebrês cuja velhice, meio aluada e precoce, tantas vezes se arrasava intimidada e fugitiva, por aquelas mesmas ruas que hoje atravessavam os seus restos, numa consagração triunfal.

A grande sombra se projetava, assim, do Panthéon, como um nume tutelar, por sobre a França convulsionada.

\* Apud Jean-Jaurès — *La Convention*, in op. cit., vol. II, pág. 1496.

E esta sombra alcança, como dissemos, as primeiras décadas do século dezanove. Bernardin de Saint-Pierre e Chateaubriand se ocuparam, também, a seu exemplo, com os índios ou as regiões primitivas, onde os sentimentos são puros e inocentes.

Também o círculo das idéias políticas não foge ao velho tema, no curso do seu desenvolvimento. Embora isso já exceda aos limites da nossa tese, poderemos lançar uma vista d'olhos à questão, no que concerne à Revolução de 1848. Porque este movimento é, de certo modo, o epílogo e o coroamento da influência direta de Jean-Jacques Rousseau.

Os teóricos e os intelectuais desse episódio histórico, os Cabet, os Louis Blanc e o mesmo Proudhon (este, apesar das injúrias que assacava contra o "cidadão de Genebra") são, sob certo aspecto, verdadeiros continuadores do rousseuismo, na medida em que participavam da crença na bondade natural do homem. E era essa crença, afinal, que os levava a tomar posição contra a violência, ao contrário de Marx e da sua escola nascente, que já sustentavam ser indispensável o apelo à força e à insurreição, com a ditadura de classe. O marxismo, com a sua descrença no acordo entre as classes, foi o primeiro movimento filosófico que reagiu verdadeiramente contra a idéia da bondade natural do homem.

O socialismo utópico do século dezanove não variava nas suas tendências, que eram originárias das mesmas fontes que as utopias socialistas dos séculos anteriores. Fontes que convergiam, como este livro procurou documentadamente demonstrar, no mito do índio americano e, principalmente, no mito do índio brasileiro.

Como Tomás Morus, como Campanella, Rousseau foi, afinal, responsável pela criação de utopias. A república ideal, se nunca foi objeto preciso de um livro da sua obra, nem por isso deixa de figurar, mais ou menos latente, em toda ela.

Georges Renard é quem 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.\*

Bela frase, lúcida observação, que configuram com verdade e segurança o panorama do tempo. E não faltou quem quisesse praticar a teoria do regresso à bondade primitiva e ao estado de natureza. Cabet, um dos grandes vultos da Revolução que derrubou a Monarquia de julho, embarca para o Novo Mundo, onde vem chefiar um grupo de crentes, que resolvera fundar, na América, uma espécie de comunidade política e filosófica, onde imperasse o socialismo das utopias, na propriedade comum da terra e dos seus frutos, na sim-

\* Georges Renard — *La République de 1848*, in op. cit., vol. IX, pág. 233.

plicidade dos costumes, no amor recíproco de verdadeiros filhos da natureza.

A bondade natural, o velho sonho multissecular, era a viga mestra dessa construção estatal. E Cabet acentua bem aquela sua intenção, mudando, na América, a ordem do lema revolucionário europeu. Em vez de "Liberdade, Igualdade e Fraternidade", dir-se-ia, na sua República "Fraternidade, Igualdade e Liberdade"...

Poderíamos, também, a título de curiosidade, recordar a influência do "bom selvagem" de Rousseau sobre os próprios escritores brasileiros do período pré-romântico.

Aí se vê que, mesmo no terreno ideológico, o Brasil não fugia ao seu destino de nação colonial e de mercado de consumo. As matérias-primas, com que se fabricavam as doutrinas futuras, daqui saíam para a Europa, e de lá regressavam transformadas, para o nosso gasto, sob a forma de artigos importados.

Já referimos como ecoou o rousseuismo educacional nos versos do mineiro Santa Rita Durão.\*

As mesmas teorias aparecem, igualmente, com singular vigor, na obra especializada do Dr. Francisco de Melo Franco, médico brasileiro, nascido também em Minas Gerais pelos meados do século dezoito. O seu livro denominado *Tratado de Educação Física dos meninos para uso da nação portuguesa*, publicado pela Academia Real de Ciências, em 1790, é uma adaptação, aumentada pelos sólidos conhecimentos médicos do autor, dos princípios mais aceitáveis da educação natural, do *Emílio*, freqüentemente com a citação das mesmas fontes que serviram a Rousseau.

Mas é Antônio Pereira de Souza Caldas, na sua ode intitulada "O homem selvagem", quem nos oferece documento mais impressionante.\*\*

Souza Caldas, nascido no Brasil, fez os seus estudos na Europa, como Durão e Melo Franco. E na Europa recebeu a impressão das idéias que aqui não tinham curso, apesar de, em última análise, originárias do nosso próprio país. E o mais curioso é que o padre Caldas não achou tolerável o ambiente brasileiro quando para aqui veio, findos os estudos, embora tivesse, na Europa, cantado as delícias da vida dos nossos índios. A ode "O homem selvagem", na qual o general Stockler, em nota, encontra

um estro superior ao que se distingue nas mais belas composições deste gênero escritas na língua portuguesa e talvez, mesmo, que em todas as línguas vivas.\*\*\*

\* V. supra, pág. 91.

\*\* Escrita em 1783, segundo Sacramento Blacke. Publicada no *Parnaso Lusitano*. Paris, 1827, vol. IV, págs. 69 e segs.

\*\*\* Op. e loc. cit.

não passa, no fundo, de um plágio absoluto do *Discurso sobre a desigualdade*. Frases completas deste, ali vêm traduzidas e postas em métrica. O ambiente é o mesmo e a história é a da perda da inocência feliz dos primeiros tempos.

Ali aparece a “liberdade em ferros presa”, e “os doces anos de vida primitiva dos humanos”; o “homem natural” surge “nu mas de graça e de valor vestido”; a razão não habita, para o padre, “na morada do crime furiosa, política mas cruel, paramentada com as roupas do vício”, mas sim na “ditosa cabana virtuosa do selvagem grosseiro”. Finalmente, a cópia descarada chega ao auge naquela estrofe que não podemos deixar de transcrever completa, porque é a tradução quase ao pé da letra de um trecho do *Discurso*. Diz o padre:

*De tresdobrado bronze tinha o peito  
Aquele impio tirano,  
Que primeiro, enrugando o torvo aspeito  
Do “meu e teu” o grito desumano  
Fez soar em seu dano:  
Tremeu a sossegada natureza,  
Ao ver deste mortal a louca empresa*

O purista português Felinto Elísio, tão amado dos gramáticos, também se permite abordar conscienciosamente o mesmo assunto, na sua “Ode à Liberdade”.

Nela aparecem “os brasis não buscados”. Contra estes povos que o hospedavam, já Cabral, “ignaro do vindouro, os grilhões lança”. Então a

bondade, a inocência que imemoriais imperam nos reinos não avaros de áurea veia as gentes desamparam.\*

Voltava, assim, de torna-corrente a Portugal e ao Brasil a idéia que em tão grande parte do Brasil tinha saído.

Já aqui podemos concluir. Finda, está a nossa tarefa. Não a supomos perfeita, nem tal seria possível, tratando-se de assunto tão vasto, contingente e arbitrário.

Entretanto esperamos ter trazido documentação apreciável para o estudo de doutrinas predominantes no período incipiente da democracia aplicada e na fase crepuscular do socialismo utópico.

Interessou-nos principalmente a participação do Brasil nesse processo. Quisemos com o esclarecimento de tal participação, prestar, também, uma contribuição cultural brasileira, ao estudo de algumas idéias que correram o mundo.

\* Op. e loc. cit., pág. 15.

Este livro  
foi composto na  
COMPOSITORA HELVÉTICA, LTDA.,  
Rua Correia Vasques, 25, Rio de Janeiro, RJ,  
e impresso na  
EDITORA VOZES LTDA.,  
Rua Frei Luís, 100, Petrópolis, RJ,  
para a  
LIVRARIA JOSÉ OLYMPIO EDITORA S.A.,  
em março de 1976



CÓD. JO: 01915

RJ: Rua Marquês de Olinda, 12, RIO DE JANEIRO  
SP: Rua dos Gusmões, 100, SÃO PAULO  
MG: Rua dos Caetés, 186 — Edifício Itatiaia, BELO HORIZONTE  
RS: Rua dos Andradas, 717, PORTO ALEGRE  
DF: CLS-108, Bloco D, Rua da Igreja, BRASÍLIA

11.24  

---

91

UM EMPREENDIMENTO  
EDITORIAL DO INL

DICIONÁRIO BRASILEIRO  
DE ARTISTAS PLÁSTICOS

Obra projetada em quatro volumes, dos quais já apareceram os dois primeiros, de *A* a *C* e de *D* a *L*, respectivamente, sob a coordenação do Prof. Carlos Cavalcanti, que realizou o seu trabalho com a colaboração de uma equipe de pesquisadores.

Elaborado a partir de diferentes pesquisas anteriormente feitas (*Dicionário Biográfico dos Pintores Brasileiros* (1927) de Moreira de Vasconcelos; *Artistas Pintores do Brasil* (1942) de Teodoro Braga; *Mestres da Pintura no Brasil* (s/d) de F. Acquarone; *Manual Bibliográfico de Estudos Brasileiros* (1949) de Robert C. Smith; *Pintores Jesuítas no Brasil* (1951) do Pe. Serafim Leite; *Ourives de Minas Gerais nos Séculos XVIII e XIX* (1955) do Cônego Raimundo Trindade; *Estudos de Arte Brasileira* (1960) de José Valadares; *Mestres Ourives de Ouro e Prata da Bahia* (1962) de Marieta Alves, e *Dicionário das Artes Plásticas no Brasil* (1969) de Roberto Pontual, as quais foram acrescidas de informações novas e atualizadas — o *Dicionário Brasileiro de Artistas Plásticos* pretende oferecer ao estudioso o mais completo acervo bibliográfico e iconográfico existente sobre artes e artistas plásticos no Brasil. Acrescente-se, ainda, que a seleção dos nomes obedeceu a um critério abrangente/totalizador, cuja determinante foi o da comunicação social, e não o do critério crítico de natureza valorativa.

Preço de cada vol.: Cr\$ 55,00