O ÍNDIO BRASILEIRO E O HOMEM NATURAL: UMA CRÍTICA ANTROPOLÓGICA

ROSA VIRGÍNIA MELO¹
UNB

RESUMO: *O conceito de homem natural em Rousseau, conforme discutido em O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa mostra-se como um discurso que traz para o debate uma oposição cara ao escrutínio antropológico, aquela entre natureza e cultura. É com o intuito de questionar o que Melo Franco diz ser o lugar do Brasil na história das idéias que construo um diálogo entre ele e Roger Bartra. A reflexão acerca do estado de natureza e de cultura que desde o século XVI ocupa a letra ocidental, recebe dos autores análises dispares: do equívoco metodológico à reinvenção mítica.*

PALAVRAS-CHAVE: *homem natural; dicotomia; conquista; mito.*

ABSTRACT: *The concept of the noble savage from Rousseau, as interpreted in O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa is a text that addresses the nature/culture dichotomy, valuable for anthropological scrutiny. With the objective of questioning Melo Franco's assertions regarding Brasil's place in intellectual history, I provoke a dialogue between Melo Franco and Roger Bartra. The reflection on the state of nature and culture, which since the XVI century has engaged Western literature, receives different analyses from both authors: methodological mistake or mythical reinvention.*

KEYWORDS: *noble savage; dichotomy; conquest; myth.*

Introdução

O nativo das Américas como identidade apropriada por Rousseau na criação da idéia de homem natural, tese defendida em “O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa: as origens brasileiras da bondade natural” (MELO FRANCO, 1976) é objeto de reflexão do presente ensaio. A partir de Afonso Arinos de Melo Franco (1936 e 1976) e Roger Bartra (1994 e 1997) discuto a idéia de homem natural como conceito que apresenta diferentes leituras acerca da proposta de Rousseau para a transformação da sociedade européia. A invenção do homem natural surge aqui para pensar o uso de certos elementos distintamente

---

¹ Doutoranda em Antropologia na Universidade de Brasília. E-mail: rosavmelo@yahoo.com.br.

ordenados nos dois campos centrais ao pensamento antropológico: natureza e cultura.

A visão de Melo Franco (1936 e 1976), mostra-se como um discurso que traz para o debate a oposição natureza/cultura, cara ao escrutínio antropológico. É com o intuito de questionar o que o autor diz ser o lugar do Brasil na história das idéias, que construo um diálogo entre ele e Roger Bartra (1994 e 1997). Debruçados sobre o homem natural, têm, advogado e antropólogo, análise diversa.

O interesse central de Melo Franco (1936 e 1976) é comprovar a influência do índio brasileiro no pensamento de autores dos séculos XVI a XVIII, sobretudo na obra de Rousseau, enquanto produção ideológica que, inadvertidamente, fomentou a Revolução Francesa². Entretanto, enfatiza o autor, a base da teoria jaz sobre um erro metodológico. A representação da sociedade do Novo Mundo nas obras dos Enciclopedistas é desprovida de regras e instituições sociais, equívoco que serviu ao intuito de fazer crer a existência de uma sociedade livre. A invenção de uma América sem nenhum traço de organização civil foi um modelo conveniente para embasar a teoria contrária ao *Ancien Regime*, e assim, reinventar a Europa.

No capítulo “*Citizens of Nature*”, do *Artificial Savage* (1997), Roger Bartra entende que a teoria de Rousseau sobre o homem natural e sua elevada bondade original tem origem européia, e deve ser compreendida enquanto um paradoxo que resgata do imaginário ancestral um ser mítico colocada no centro do Século das Luzes. Esse ser ambivalente surge na cena européia em períodos de mudança, e deve ser lido como reflexo de uma auto-imagem pretendida ou conjurada.

O ameríndio no pensamento social brasileiro dos anos 30

Os primeiros escritos sobre a chegada do europeu ao continente americano, tais como as Cartas de Américo Vespúcio e Pero Vaz de Caminha, vêm banhados em vapores paradisíacos. A impressão é da

---

² A relação entre os trabalhos dos Enciclopedistas e a Revolução Francesa não será explorada nos limites do presente.

descoberta de um continente à espera da conquista, universo sem males, onde os seres humanos são mansos e belos, o clima ameno e a terra, “em se plantando, tudo cresce e floresce”. É como se o mito edênico que, como sabemos, preexiste à expansão marítima do século XV (BUARQUE DE HOLANDA, 1992) tivesse finalmente tornado-se realidade através da bravura e do esforço de conquista europeu.

Com o passar dos anos o contato entre os povos foi sendo complexificado em decorrência da resistência ameríndia à doma européia. A descrição de serem os conquistados um povo sem fé, lei ou rei e que para seu próprio bem deveriam adentrar o mundo civilizado pela mão européia, resume a representação que iria nortear o comportamento político do colonizador. Apesar do conflito, manteve-se presente no imaginário europeu a figura de um selvagem puro, pois desprovido de instituições reguladoras, e que numa escala evolutiva estaria mais próximo do início da humanidade.

Portanto, na leitura de Melo Franco (1936 e 1976) sobre a Conquista, não foi a versão teratológica dos selvagens relatada por viajantes e religiosos dos primeiros séculos da Conquista (JAHODA, 1999) que nutriu a imaginação dos chamados Enciclopedistas, filósofos como Erasmo, Rabelais, Montaigne e Diderot, artífices de uma certa imagem do ameríndio na tessitura de críticas à Europa dos séculos XVI, XVII e XVIII. Entre a inocência e a monstruosidade, o pensamento teórico que culminou na obra de Rousseau adotou o primeiro estereótipo para uma proposta de reinvenção da Europa.

Durante as primeiras décadas do século XIX, teve início no Brasil intenso debate sobre os caminhos para definir um caráter nacional, requisito para ingressar no “concerto das nações” (VELOSO E MADEIRA, 1999). Dessas reflexões, duas vertentes galgaram fama: a teoria do atraso, surgida na segunda metade do século XIX, decorrente da influência indígena e negra, e o enaltecimento da mestiçagem cultural, a partir dos anos 30 (FREYRE, 2002; BUARQUE DE HOLANDA, 1992; MELO FRANCO, 1936; MOTA, 2000).

Em tal contexto de definições à procura de um caráter nacional, a mestiçagem brasileira ganha contornos ambivalentes. Sem pretender entrar nos detalhes dessas elaborações, desde a produção literária nacional sobre a influência da idéia de nobre selvagem do século XIX,

mantém-se o ameríndio como um curinga a receber roupagem apropriada à intenção ideológica do discurso intelectual (RAMOS, 1998). O conhecimento do outro não requisitava senão considerações intelectuais, a experiência da alteridade não era elemento da construção das ciências do homem empreendido no Brasil até meados do século XX. Nesse terreno são fecundados pensamentos interessados em afirmar a supremacia da influência do português frente ao indígena, justificado pelo lugar deste na infância do mundo, envolto em paisagem natural. Como veremos adiante, Melo Franco foi um pensador aliado a essa visão de mundo.

A influência do ameríndio na formação da nação, longe de ser ignorada, surge reiteradamente através de atribuições a serem conjuradas. Assim, interessa a Paulo Prado (1944) situar a contribuição indígena à tristeza do brasileiro, esgotado pelo excesso de luxúria. Mais próximo da corrente modernista, Gilberto Freyre (2002), recém doutor em Antropologia e orientado por Franz Boas, não escapou de fazer, em 1933, atribuições aos indígenas utilizando-se de relatos de viajantes e jesuítas. O autor pernambucano nega o exagero de seus contemporâneos quanto à sexualidade indígena, porém classifica-os como uma “população rasteira... quase um bando de crianças grandes” (FREYRE, 2002, p. 118) em contraste com o vigor cultural e material dos portugueses.

Nesse contexto de produção científica nacional, Melo Franco publica “Conceito de Civilização Brasileira” (1936). No trajeto pela leitura encontramos, já na primeira página, o lugar da dicotomia em seu pensamento. “Emparelham-se em nós, as afirmações avançadas das civilizações superiores com aspectos característicos dos mais rudimentares estágios da evolução histórica”³ (MELO FRANCO, 1936, p. 7). Segue apresentando sua interpretação do lugar do ameríndio não na teoria rousseauiana, mas na compreensão da civilização brasileira, onde: “... é indispensável observar as culturas (com seus respectivos círculos de influência), que determinaram e estão determinando o processo formador dessa mesma civilização” (MELO FRANCO, 1936, p. 72). O livro é recheado de assertivas quanto à superioridade do

---

³ Citações desse livro virão transcritas no português da época.

português frente ao indígena⁴ baseadas no *continuum* entre cultura e civilização.

Em seu entendimento, o conceito de cultura refere-se ao modo de organizar e realizar valores vitais. Distingue-se em culturas primitivas e superiores, onde,

Nos povos de cultura primitiva, a capacidade aquisitiva de experiência é limitada, e a interpretação desta é, consequentemente, rústica e pobre ... já nos povos de cultura superior, a percepção dos valores vitais, sendo muito mais aguda, a interpretação que decorre dessa experiência não pode deixar de ser muito mais rica, muito mais complexa e muito mais verdadeira, isto é, mais próxima da substância real do seu objeto (MELO FRANCO, 1936, p. 27).

No processo cultural tem-se a submissão do mundo ao homem, através de sua integração ao meio. Ao passo que no processo civilizador tem-se a realização de valores culturais. A vida social, tendo dominado o mundo através do conhecimento e interpretação dele (a cultura) trata de dominar o meio natural, submissão que se verifica por intermédio da técnica, instrumento indispensável na construção do espírito objetivo. É no processo civilizador que a teoria da vida social toma a dimensão prática, da “acção para melhorar o plano dessa vida” (MELO FRANCO, 1936, p. 38). Ou seja, os valores criados pela cultura são acionados pela civilização, sendo a primeira propulsora da segunda. É colocado em funcionamento, na passagem, a transformação de entidades ideológicas em realidades técnicas, “... segundo a qual cada cultura produz uma civilização peculiar” (MELO FRANCO, 1936, p. 41).

Para o que nos interessa, ou seja, a forma como Melo Franco faz a leitura dos valores sociais pretendidos por Rousseau, vale ressaltar e reter sua concepção dos valores teoricamente organizados pela cultura e que serão efetuados pela civilização, estruturando a vida social.

No ano seguinte a esse exercício teórico e político sobre a civilização brasileira, Melo Franco publica sua defesa da influência do índio brasileiro na Revolução Francesa. No prefácio, diz ter cogitado a tese enquanto se recuperava de problemas de saúde em sanatório nos

---

⁴ O lugar do negro no arco evolutivo do autor não será por ora debatido

Alpes⁵, motivado pelo interesse em revelar aos brasileiros a importância “que o nosso país possui no campo da história da idéias” (MELO FRANCO, 1976, p. 19).

A ênfase não está em discutir o que considera um olhar equivocado dos filósofos europeus sobre os habitantes do novo mundo, nem tampouco quem eram esses, e sim em pensar a influência de tais idéias européias na construção da teoria da bondade natural⁶. Atesta que as origens dessa teoria datam de antes da Conquista, mas sublinha que foi no século XVIII quando a bondade natural passou de conceito literário, filosófico e jurídico à princípio político com graves consequências doutrinárias.

A idéia romântica, na compreensão do autor, enxerga homens e mulheres belos em seus corpos nus e que viviam 150 anos sem doenças, ignorantes de qualquer tipo de propriedade privada, livres de religião e desfrutando de liberdade sexual. A valorização das supostas características serviram de oposição ao poder soberano e a moral religiosa, que impunham à existência do europeu severas restrições econômicas e sensuais.

Referências geográficas imprecisas dos Enciclopedistas, como *la bas, les îles du nouveau monde*, incomodam Melo Franco, pois revelam desinteresse em perceber diferenças, quando o que se quer é falar de si a partir de um outro homogeneizado. Parece notável a atualidade de suas observações sobre a representação de um outro homogeneizado a partir de um estado de espírito proporcionado pelo clima tropical e que reúne as diferenças numa unidade sentimental, fantasia européia que ele lamenta, após séculos, ter sofrido poucas alterações. Mas é necessário atentar para quais diferenças invisibilizadas ele alude. Se após séculos de Conquista sobrevive no imaginário europeu uma imagem edênica do Brasil, o invisível que suscita a crítica são os “typos evidentemente brasileiros, inteiramente diferentes dos seus predecessores” (MELO FRANCO, 1936, p. 94).

Considero a observação sobre a representação homogeneizante como crítica que, antes de apontar a variabilidade das etnias brasileiras ausentes da imagem depurada pelos teóricos franceses, que parece

---

⁵ Região duplamente presente nesse ensaio, pois foi onde cresceu Rousseau.

⁶ Bondade natural é um termo depurado da afirmação rousseauiana de que o homem nasce bom.

brotar do texto de “O índio brasileiro” (MELO FRANCO, 1976), acusa a representação do um tipo brasileiro nos idos de 1930 embebido numa imagem de índios, negros e portugueses, sem prestar ao derradeiro elemento, a devida consideração na construção da civilização brasileira, conforme sublinhado em sua reflexão dedicada ao tema.

A bondade natural – redução ou reinvenção?

Os argumentos que alimentam a tese da influência do índio brasileiro na teoria da bondade natural são anteriores a Rousseau. Segundo Melo Franco (1976), estão na publicação de “Utopia” de Thomas Morus e a festa de Rouen em 1550, cujos elementos ganharam apoteose em o “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens” (ROUSSEAU, 1989).

O filósofo inglês Thomas Morus, influenciado pelas Cartas de Américo Vespúcio, publicou em 1516 um livro sobre primitivos pacíficos que vivem num lugar chamado Utopia. Modelo invertido da Europa, faz crer num universo sem comércio, política ou religião, terra plena de justiça e paz social. Utopia é, no texto de Morus, “um país desse novo mundo” (MELO FRANCO, 1976, p. 138), portanto, país americano.

Na seqüência dos argumentos que comprovam ter sido o Brasil inspirador de “um dos mais terríveis libelos revolucionários” (MELO FRANCO, 1976, p. 135), o visitante Rafael Hytlodeu⁷ partiu da ilha perfeita num navio português com destino a Portugal; a localização da ilha é abaixo da linha do equador e a única ilha mencionada por Vespúcio é Fernando de Noronha. Outro dado que assegura a hipótese de Melo Franco é o formato de meia lua, comum à representação do Brasil nos mapas da época e da ilha de Morus.

A “Utopia” antecipa a teoria que no século XVIII ganhou notoriedade, onde a virtude está na vida segundo a natureza, expressão de uma atitude racional. Nesse ponto da discussão, é interessante examinar as diferenças ressaltadas na comparação entre Morus e Rousseau. Assim, o autor de “O Contrato Social” é visto como responsável pela aposta no abandono das leis civis em favor do retorno

---

⁷ Traduzido do grego por Melo Franco como contador de patranhas.

a um estágio primevo de humanidade, e Morus, a quem Melo Franco chama de santo, possui um “alto desejo ... que a posteridade ignorara chamou ironicamente utopia” (MELO FRANCO, 1976, p. 151). A atitude avançada de Morus justifica-se por se diferenciar “... dos futuros cultores da bondade natural, que consideravam a civilização como inimiga da virtude e a inocência primitiva como a idade feliz da humanidade.” (MELO FRANCO, 1976, p. 150).

O culto romântico é repudiado porque “ligada à idéia de retroagir aos albores da vida social” (MELO FRANCO, 1976, p. 151), enquanto Morus, verdadeiro revolucionário, objetivava construir um estado de coisas mais avançado e dessa forma refere-se à união do índio e do europeu para construir um homem do futuro que possuísse o melhor da natureza e da civilização. Esse é também, no fundo, o ideal do futuro senador da República.

Ainda passeando pelos comentários de Melo Franco (1976) ao texto de Morus, um particular intercâmbio movimentou ameríndios rumo ao Velho Mundo. Espécies humanas raras foram exibidas nas ruas e salões da França, causando forte impressão no europeu. A festa de Rouen, em 1550, deslumbrante homenagem ao rei Henrique II e sua esposa Catarina de Médicis, ficou famosa pelas cenas de primitivismo ofertadas à luxuosa civilização. Os nativos do México e do Peru eram arrojados demais para os organizadores da festa, enquanto Tabajaras e Tupinambás foram eleitos “representantes do verdadeiro estado natural de inocência e bondade” (MELO FRANCO, 1976, p. 87) e, juntamente com marinheiros fantasiados de índios, performaram um espetáculo com direito a micos e tabas ornados entre as muralhas da cidade e o Sena. A grandiosidade do evento “demonstra a importância das relações existentes no século XVI entre os povos primitivos do Brasil e a França” (MELO FRANCO, 1976, p. 89).

Foi a eloquência do criador da bondade natural que tornou célebre uma obra na verdade vulgar, anunciada dois séculos antes por Erasmo de Roterdã e cujo núcleo, segue Melo Franco, é uma “oposição irreduzível entre natureza e civilização” (MELO FRANCO, 1976, p. 277). Nesse estágio da leitura de “O índio brasileiro” salta aos olhos o perigo da dicotomia atribuída à Rousseau, onde a natureza é o objetivo a ser alcançado, modelo de existência humana. Tal concepção é fruto da

esquizofrenia sofrida pelo filósofo francês (MELO FRANCO, 1976, p. 269), incapaz de viver no mundo real, sonha com um mundo de vida fácil e inocente. Esse é o motivo que, segundo Melo Franco, pode explicar porque idéias absolutamente contrárias à ordem estabelecida são apropriadas positivamente.

_

A abordagem de Roger Bartra em “*Citizens of Nature*” do “*The Artificial Savage*” (1997) sobre a idéia de homem natural em Rousseau, retoma a tese de seu livro “*Wild man in the looking glass – the mythic origins of the european otherness*” (1994), na qual a identidade do europeu é assombrada por um homem selvagem imaginado. Assim, o legado filosófico sobre a bondade natural não se inspira no ameríndio e deve ser entendido como uma estonteante visão do mito ancestral do homem selvagem. Distanciando-se de qualquer possibilidade de reificação do ameríndio como berço da humanidade, o homem natural é a imagem invertida, modelada para a reflexão européia sobre si. Esse imaginário europeu independe do contato com Novo Mundo, pois foi gestado séculos antes.

Esse ponto é central para suspender os argumentos de Melo Franco sobre a influência do índio brasileiro no pensamento europeu. A análise de imagens sobre os ameríndios deve levar em conta o mito do homem selvagem construído pela mentalidade européia antes da Conquista.

O homem selvagem ancestral é o *homo sylvestres* surgido na antiguidade clássica como oposto dos valores em marcha na construção da sociedade ocidental. Desde essa época, o bárbaro não era visto pelo grego como homem selvagem, este sim, habitante do *agrios* oposta à *pólis*, único lugar onde, segundo Aristóteles, o homem é capaz de adquirir moral.

O homem selvagem de Bartra (1994 e 1997) é um mito através do qual a relação *agrios/pólis* toma diversas formas, rompendo com a possibilidade de uma leitura dicotomizada dos termos. Os centauros foram imaginados como seres que viviam nas florestas que circundavam a *pólis*, ajudando a delimitar o espaço da civilização. Se nesse caso dá-

se uma oposição, tal deixa de existir quando o mesmo *homo sylvestres* é invocado como imagem glorificada que representou a voz crítica da aristocracia frente à decadência da *pólis*.

Há, nessa leitura sobre o uso europeu da figura do homem selvagem, um deslizamento de sentido. A apropriação da imagem desse outro pode servir ao enaltecimento ou à crítica do universo europeu em construção. Se quisermos enxergar o homem das Américas enquanto elo entre o imaginário europeu e o ancestral *sylvestres*, ainda assim não será possível concebê-lo simplesmente como natureza. Essa perspectiva interrompe o fluxo de pensamento que há séculos impõe ao continente americano conteúdos relacionados ao Éden perdido, terra sem males, berço da humanidade ou outras representações associadas à construção ocidental da categoria de natureza.

Para Bartra (1994 e 1997), o homem natural de Rousseau está mais próximo do europeu que dos americanos, é uma espécie de outro interno, acionado pelo europeu para falar de si. Considera correta a afirmação de que Rousseau teria reinventado o homem selvagem como contrário do homem civil do século XVIII para dar corpo a sua crítica social, mas a abstração rousseauiana não se refere ao ameríndio nem tampouco à pura natureza.

Sem constar da bibliografia do antropólogo mexicano, a tese de “O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa” lhe é familiar, ou seja, a disposição interpretativa sempre pronta a associar o norte à civilização e o sul à natureza. Tal associação, mesmo fruto de engano é o que vemos em todo o livro do teórico brasileiro, empenhado em provar uma tese que ele declara mal fundada. Dessa forma, repõe a dicotomia que aparentemente deseja negar.

Consciente das conseqüências políticas da eleição de pares dicotômicos, onde num pólo está situado o passado e num outro o futuro da evolução humana, Bartra (1994 e 1997) frisa que o homem americano não serviu de modelo filosófico aos Enciclopedistas. Além disso, a separação natureza e cultura não está presente no pensamento de Rousseau. Para ilustrar isso conta uma passagem da vida do filósofo.

No caminho pela floresta que o separava da casa de seu amigo Diderot, Rousseau senta-se sob uma árvore e aí meditando tem uma inspiração acerca de seus trabalhos. É em meio à exuberância da mata

onde tem clareza para raciocinar que são as instituições européias que corrompem a bondade natural do homem.

Melo Franco desdenha da veracidade da iluminação sob o carvalho, optando pela versão onde, por conselho de Diderot, Rousseau elaborou a teoria que lhe granjeou renome em detrimento daquilo que, de fato planejava fazer: uma crítica às artes e à ciência na melhoria dos costumes (MELO FRANCO, 1976, p. 231). Nessa versão sobre a origem da teoria da bondade natural, Rousseau é uma personalidade insegura, cuja produção foi impulsionada por sugestões de terceiros.

Bartra (1994 e 1997) dá pouca importância se a narrativa é verídica ou não, o que vale é sua relevância na auto-biografia de Rousseau. A narrativa que conta a iluminação intelectual do filósofo sob um imenso carvalho é valorizada por Bartra porque leva a crer na não oposição entre natureza e cultura no pensamento de Rousseau, para quem toda espécie de contradição é a principal fonte da miséria humana (TODOROV, 1989, p. 208).

Consta em Melo Franco (1976) e Bartra (1997) a referência às evocações de figuras com vida solitária na obra de Rousseau. Para ambos, o romance “Robinson Crusoe”, de Daniel Dafoe, publicado em 1719, primeiro livro oferecido ao Emílio⁸, é capaz de oferecer pistas sobre o filósofo. Mais uma vez partem do mesmo lugar para chegar à conclusões diversas.

Ao olhar de Melo Franco (1976), a admiração do filósofo por Crusoe é exemplo da personalidade impotente e mórbida de Rousseau. Dito isso, logo passa ao que importa, ou seja, considerações acerca da presença do Brasil no romance de Dafoe. A Ilha onde transcorre a história, Utopia, localiza-se “vagamente ao norte do Equador, nas vizinhanças do Orenoco... os habitantes das tribos são os nossos velhos conhecidos canibais...” (MELO FRANCO, 1976, p. 275). A frase seguinte soa como um triunfo por constatar que “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” (MELO FRANCO, 1976, p. 275).

Bartra cita uma passagem do *Emílio* (ROUSSEAU, 1973) que

---

⁸ “Emílio ou da Educação” é um tratado pedagógico onde um Rousseau pai narra os passos da educação de seu filho, Emílio.

fornece elementos para refletirmos a categoria rousseauniana em discussão:

Há uma diferença considerável entre o homem natural vivendo no estado de natureza, e o homem natural vivendo em estado de sociedade. Emílio não é o homem selvagem a ser relegado ao deserto, mas um homem selvagem feito para viver nas cidades⁹ (BARTRA, 1997, p. 215).

Com isso, a definição de homem natural em oposição à civilização, como Melo Franco (1976) aponta, não se sustenta. Bartra (1997) refuta a oposição entre natureza e cultura no pensamento de Rousseau, quem na obra pedagógica *Emílio*, nos diz ser necessário eliminar as contradições para que o homem alcance a felicidade, o homem natural¹⁰ (ROUSSEAU, 1973, p. 15).

O homem natural como ideal moral não é um modelo de comportamento, mas de atitude crítica porque a moral em Rousseau deve ser construída pelo uso da razão que liberta o homem das restrições da natureza. O que a linguagem sobre o homem natural quer dizer, ensina Bartra, é a necessidade de eliminação dos artifícios de uma sociedade indesejável para termos uma imagem do homem puro, ou seja, um homem que em sociedade não ceda ao que os outros pensam dele e que não perca o senso de sua própria existência.

Recorro às páginas de *Emílio* (ROUSSEAU, 1973) para exemplificar o ideal de existência livre em Rousseau: "... de todas as condições, a mais independente da sorte dos homens é a de artesão ... o artesão só depende de seu trabalho; ... Um ofício para meu filho! Meu filho artesão!" (ROUSSEAU, 1973, p. 212).

O labor do artesão é condição elevada e honrada, pois independente, uma vez que seu sustento depende apenas das mãos. Ofício reputado como próximo ao estado natural enquanto tornar-se lorde ou marquês é, para Rousseau, uma redução da condição humana.

O uso do outro na elaboração do discurso

⁹ Tradução minha.

¹⁰ Ver como em Rousseau toda espécie de contradição é a principal fonte da miséria humana (TODOROV, 1989, p. 208).

O pensamento dos dois autores aqui tratados são abordagens distintas da idéia de homem natural em Rousseau, úteis para refletir sobre a alteridade. O argumento do antropólogo fornece instrumentos para conferir à tese de Melo Franco uma apropriação estereotipada do índio brasileiro no cenário ocidental, semelhante às imagens gestadas no discurso dos conquistadores europeus. Se erro dos Enciclopedistas, como defende o futuro jurista, tal perde relevância quando a força de sua escrita está em provar a utilização do ameríndio brasileiro como oposição ao mundo civil.

A afirmação de Bartra sobre o mito do homem selvagem ter mais proximidade do homem europeu que daquele das Américas, é uma colocação que desloca o alvo da representação para o emissor do discurso. É importante perceber o homem natural como uma refuncionalização do mito, a partir do qual certos segredos da identidade ocidental podem revelar-se. A cada nova roupagem do homem selvagem uma particularidade histórica está sendo contada.

O homem natural de Rousseau na leitura de Bartra (1994 e 1997) é uma maneira de direcionar-se a algo que passa antes por seu contrário. Porém, o inverso do homem do *Ancien Regime* não é o nativo das Américas, é ele mesmo, o europeu. Essa perspectiva escapa à repetição da oposição natureza e cultura, valiosa ao discurso da Conquista¹¹, onde cabe ao ameríndio a associação como o primeiro termo, servindo de justificativa ao que o europeu quer dizer sobre si.

Como dito acima, Melo Franco discorre sobre o erro metodológico de Rousseau ao inventar um outro conveniente aos propósitos de seu discurso contrário ao *Ancien Regime*. É importante fazer justiça a sua crítica que questiona o uso de um grupo social como “abstração”, brilhante para a época. Não pretendo aqui resolver a dificuldade ética no que toca a serem os caraíbas, citados no “Discurso” (ROUSSEAU, 1989, p. 79), apenas abstrações, mas também não podemos deixar de levar a sério a advertência de Rousseau de que as imagens trazidas em sua obra devem ser compreendidas enquanto tal (BARTRA, 1997; BLOCH e BLOCH, 1980, p. 28; TODOROV, 1989, p. 310).

O que procuro reter é a insistência de Melo Franco (1976) em

---

¹¹ Em sentido amplo, onde a Europa conquistou não só as Américas como a si mesma.

inserir a participação do Brasil na teoria da bondade natural “pela mão do nosso índio” como uma dificuldade à colocação do problema, já que ele se dedica a comprovar a influência dessa idéia equivocada. Equívoco que confirma a entrada do Brasil para a história pelo lado da natureza, uma vez representante do estado natural em oposição ao estado civil. Sua visão do conceito de estado natural:

tem seus encantos, mas o homem, abandonando-o pelo estado civil se elevou e elevou seu próprio destino ... não era possível que o livro deixasse de reconhecer a superioridade das instituições políticas sobre a desordem natural (MELO FRANCO, 1976, p. 280).

Uma outra passagem indica como Melo Franco se mistura àquilo que tanto quer criticar. Sem precisar nomes, justifica a apropriação simplista dos “filósofos” do período em questão: “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” (MELO FRANCO, 1976, p. 225), e prossegue certo de que o homem da selva tropical fazia o europeu fantasiar um ser ocioso e livre num “clima de sonho, com os frutos e raízes comestíveis” (MELO FRANCO, 1976, p. 225). Sem disfarçar sua repulsa sobre o que imaginava ser a sociedade indígena, comenta a falsidade dessas impressões idílicas, pois “por mais estranhas e bárbaras que fossem as leis dos selvagens, eram leis e se aplicavam na medida do possível” (MELO FRANCO, 1976, p. 228).

Rousseau é como um “outro” que Melo Franco (1936) se apropria para insistir numa tese que é sua, a da representação do índio sob o signo da falta, pois: “Deste estado cultural primário decorre uma technica tosca e uma civilização rudimentar. Tivemos no Brasil, exemplos dos estagios mais baixos dessas culturas e civilizações, com o nosso indio” (MELO FRANCO, 1936, p. 60).

O advogado brasileiro, no afã de defender o estado de civilização daquilo que ele pensa ser uma ameaça vinda das entranhas da humanidade, esquece que o estado civil para Rousseau significa submeter-se às injustiças do regime, “O homem civil nasce, vive e morre na escravidão” (ROUSSEAU, 1973, p. 17). Para Dumont (2000), a descontinuidade rousseauiana entre homem natural e homem civil é

passageira porque o contrato social vem unir essas duas instâncias do ser.

O raciocínio de Bartra (1997) foge todo o tempo da dicotomia natureza e cultura. A natureza em Rousseau é um recurso linguístico para dizer que o homem é bom, mas corrompido pelas instituições sociais. Obviamente aquelas vigentes na época da publicação do livro, e o que o mito nos conta, segundo Bartra, é o repúdio às regras sociais daquele período.

Considerações finais

A biografia de Rousseau é valorizada na interpretação de ambos os autores, e também aí vê-se a diferença das perspectivas em debate quanto ao apreço do filósofo pela vida fora da cidade. “Quanto mais os homens se juntam, mais se corrompem, as cidades são os báratros da espécie humana” (ROUSSEAU, 1973, p. 38). Uma compreensão literal do texto facilmente leva o leitor a concordar com Melo Franco e que tal deve ser visto como exemplo de patologia psíquica, fonte de inspiração da teoria de Rousseau.

Bartra também considera que a obra de Rousseau não era isenta da influência de seu estado psíquico, o que o instou a rejeitar a vida urbana. Porém, não é um demérito sentir-se incapaz de conviver com os valores morais, econômicos e religiosos do *Ancien Regime* e preferir uma existência alheia ao fervilhar da Paris de então. A inclusão dos valores alpinos nos escritos do famoso filósofo não deve ser tomada com espanto. Se o lugar onde cresceu Jean-Jacques Rousseau é uma região fortemente marcada pelo imaginário camponês, ele possuía informações suficientes para fazer reviver o *homo sylvestres* de seus antepassados e dar vida a uma abstração apta a contrapor-se radicalmente ao sistema social vigente.

O homem selvagem é um recurso utilizado para expressar mudança. O homem selvagem vestido de homem natural deve ser compreendido como linguagem geradora de movimento. É origem humana e por isso natureza, mas inserido no reino da cultura porque pode ir contra as leis da natureza e aperfeiçoar-se. As características

enaltecidas por Rousseau em sua criação são perseverança, obstinação, coragem, agência.

Com isso, não há fundamento no temor de Melo Franco em relação às conseqüências da preeminência rousseauniana da natureza em detrimento do homem civil. A defesa do homem natural não poderia deixar de ter lugar negativo em seu julgamento porque representa o desprezo que ele atribui a Rousseau pelo cultivo do espírito, pela ordem pública e pela sociedade civil.

O propósito de Melo Franco em insistir na representação do índio brasileiro tecida pelos Enciclopedistas traz a ambigüidade de sua posição quanto ao lugar do índio no dualismo natureza e cultura e sugere como essa repetição é uma maneira de nutrir ilusões acerca de sua realidade (LÉVI-STRAUSS, 1965).

Finalizo retomando a razão edênica como herança que suscita contradições ao sentimento de identificação dos brasileiros em fazerem parte de uma nação que entrou para a história envolta em elementos da “natureza”, categoria pensada no senso comum como subordinada à cultura. A pretensão em subordinar um elemento ao outro, possui, sem dúvida, o peso das “idéias recebidas”¹², pois não há no termo “natureza” nada de fundamentalmente intrínseco, sendo ele mesmo um conceito cultural.

A ambigüidade do conceito de natureza está em ser comparada a alguma outra coisa, sempre variável. A natureza fala a língua do desafio, e dessa forma deve ser considerada mais em sua dimensão dialética do que elemento estável numa cadeia binária.

Referências bibliográficas

BARTRA, Roger. **Wild Men in the Looking Glass**: The mythic origins of European otherness. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994.

_____. **The artificial savage**: Modern myths of the Wild Man. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997.

BLOCH, Jean; BLOCH, Maurice. Women and the dialectics of nature in eighteenth-

---

¹² Termo utilizado por Alcida Rita Ramos em comunicação verbal, 2006.

century French thought. In: Maccormack, Carol; STRATHERN, Marilym (Orgs.). **Nature, culture and gender**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. p. 25-42.

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. **Visão do paraíso**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. A pulsão romântica e as ciências humanas no ocidente. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 55, p. 5-18, jun. 2004.

DUMONT, Louis. **O individualismo**. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**: edição crítica. In Giucci, Guillermo; Larreta, Enrique; Edson Fonseca (Orgs.). 2.ed. Paris: ALLCA XX, 2002. (Coleção Archivos, 55).

JAHODA, Gustav. **Images of Savages**: Ancient roots of modern prejudice in Western culture. Londres: Routledge, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **El totemismo en la actualidad**. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

MELO FRANCO, Afonso Arinos de. **O Conceito de Civilização Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.

_____. **O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa**: as origens brasileiras da teoria da bondade natural. Rio de Janeiro: Topbooks, 1976.

MELO, Rosa Virgínia. **Fazendo a guerra, vendendo bananas**: EUA e Brasil na Política de Boa Vizinhança. 2003. 86 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília, [2003].

MOTA, Lourenço Dantas (Org.). **Introdução ao Brasil**: um banquete no trópico. São Paulo: Editora Senac, 2000.

PRADO, Paulo. **Retrato do Brasil**: ensaio sobre a tristeza brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1944.

RAMOS, Alcida Rita. **Indigenism**: ethnic politics in Brazil. Madison: the University of Wisconsin Press, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio ou Da Educação**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1973.

_____. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Brasília/São Paulo: Editora Universidade de Brasília/Ática, 1989.

SAID, Edward. **Orientalismo, o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SOUZA, Octavio. **Fantasia de Brasil**: as identificações na busca da identidade nacional. São Paulo: Editora Escuta, 1994.

TODOROV, Tzvetan. **Nous et les autres**: la réflexion française sur la diversité humaine. Paris: Éditions du Seil, 1989.

VELOSO, Marisa; MADEIRA, Angélica. **Leituras Brasileiras**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.