

Bons e Maus
Selvagens: a
indispensável visão
mítica no
Colonialismo/
Imperialismo
Europeu

Heloisa Toller*

RESUMO

Este trabalho se propõe – após uma breve referência ao percurso histórico do mito do “Bom selvagem” e de seu avesso, o “mau selvagem” – discutir sua utilização à serviço da ideologia das políticas colonialistas europeias nas Américas e, mais tarde, do imperialismo na África, para, finalmente, pontuar suas ambigüidades através das visões desconstrutoras do mito presentes no modernismo brasileiro e na literatura afro-brasileira de hoje.

Palavras-chave: Comparativismo literário; Alteridade; Etnocentrismo; Mitos de fundação; (Bom/mau) selvagem.

Na obra de arte, não há nomes que não digam algo, não há nomes sem sentido. Todos os nomes falam.

Tinianov

* Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

1. Caracterização do bom selvagem, em seu percurso histórico

O que chamamos “mito do bom selvagem” poderia, talvez mais apropriadamente, ser visto como um motivo recorrente, como um *topos* que, em numerosas variações e denominações, tem percorrido a literatura e a cultura do Ocidente principalmente desde o início do século XVI, com a chegada dos europeus ao Novo Mundo. Conforme lembra Sergio Paulo Rouanet, o *topos* itinerante do bom selvagem originou-se na Europa, chegou ao Brasil, voltou à Europa e foi re-apropriado no Brasil. (ROUANET, 1998) Além do Brasil, acrescente-se, ele percorreu o continente americano de norte a sul. Rastreado a proto-história do protagonista do mito, ou *topos*, Rouanet lembra, na mitologia grega, o “bom centauro” Quiron; já na tradição cristã, ele cita o *homo sylvestris* medieval, o alegre e inocente selvagem da Carta de Caminha e de outros cronistas, o bom tupinambá de Montaigne e seus diversos sucessores setecentistas. Todos foram ancestrais do Bom Selvagem – designação que se popularizou a partir de Rousseau mas que, como tantos outros termos emblemáticos que ganharam um reconhecimento universal, dificilmente será encontrado *ipsis literis* na obra rousseuniana.

Em geral, os protótipos dos dois personagens – o bom selvagem, o branco civilizado – marcam contrastes extremos, nas respectivas condições e perspectivas existenciais: de um lado, a pureza crédula, a ingenuidade, apontando perigosamente para a falta de inventiva e de maleabilidade intelectual. Daí decorre que o modelo ou padrão do bom selvagem será, em primeira instância, o branco civilizado. Do outro, o branco, intelectualmente sofisticado, requintado, criativo, porém nostálgico da inocência perdida que é evocada através do selvagem – nisto, assemelhando-se ao adulto que observa as brincadeiras infantis e relembra, melancólico, aquela infância querida que os anos não trazem mais.

Na literatura, o bom selvagem não costuma ser visto apenas em si, mas em seus encontros – o mais das vezes, intrigantes embates – com o branco civilizado. Na verdade, intrigantes principalmente para o civilizado, porque é este que detém a faculdade de ter dúvidas, de interrogar a si, ao outro, ao mundo. O bom selvagem é monolítico, não questiona as verdades que orientam a sua vida, assim como a natureza circundante em que se integra e com a qual se identifica, do berço ao túmulo. É justamente o civilizado que pode vir a perturbar a paz edênica em que se desenrolava a sua existência, aparentemente invariável até O Encontro. Isto sucede, por exemplo, em *O Ingênuo* de Voltaire (1767), narrativa ficcional em que um indígena canadense – visto pelos europeus como a síntese do exótico, naturalmente – aporta na França deparando-se, para posterior desgraça sua, com o funesto amor por uma jovem francesa e envolvendo-se, em consequência, com a corrupta corte de Luís XIV.

Note-se, a propósito, que tanto em Voltaire quanto em Rousseau o exótico não constituía um interesse em si, sendo apenas um elemento, ou base, com a qual instigar a reflexão sobre questões que diziam respeito aos fundamentos socioculturais de sua própria sociedade. Em *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos das Desigualdades entre os Homens* (1754), Rousseau enfatizara a bondade natural dos seres humanos e as influências corruptoras da vida institucionalizada. O homem é bom e a sociedade o corrompe, ele nasceu livre e em toda a parte está acorrentado – as idéias tão popularizadas de Rousseau investiam contra o otimismo iluminista apoiado na razão,

no pensamento científico e no progresso como instrumentos da emancipação. Rousseau invertia, assim, a noção de que a vida social (como se concebia então, na sociedade européia setecentista) corrigiria potencialmente um ser humano imperfeito, levando-o ao conhecimento, à virtude, eventualmente à felicidade.

Rousseau e Voltaire não estavam isolados: outros pensadores iluministas também defenderam a idéia do “primitivismo redentor”, ou seja, da redenção da sobrecarregada e fatigada civilização européia através do contato com o homem em sua infância, o primitivo habitante das selvas. Mas, na verdade e bem antes do Iluminismo, a busca de um modelo que exprimisse a nostalgia da inocência perdida já era, conforma assinala Léon-François Hoffman, uma obsessão coletiva na mente européia. (HOFFMAN, 1973) Se, durante os séculos XVI e XVII, o índio fora de preferência visto como ser infantil, facilmente influenciável, ou como temível antropófago, ameaça à civilização, o século XVIII popularizou o mito do “bom selvagem”. Em *O Contrato Social* (de 1762, ano também da publicação de *Emile*), Rousseau identificou esse modelo ao ameríndio, a desfrutar do puro gozo da natureza benfazeja, longe da corrupção de uma civilização malsã, usando-o como exemplo do homem pré-social.

Rousseau foi o grande responsável, na Europa, tanto pela romantização quanto pela politização da idéia do selvagem. Os exemplos que tirou do que se sabia dos “primitivos”, sem precisão ou verdade fatural, constituíam uma linguagem de oposição às estruturas sociais vigentes. Porém ele não queria só criticar negativamente a sua própria civilização: a definição de alguém com um grau zero de organização social e política, os primitivos, justificaria afirmações de legitimidade, baseadas na aplicação correta dos princípios por ele deduzidos e defendidos. Em *O Ingênuo*, por sua vez, Voltaire dramatizou o ponto de vista de um indígena, um estrangeiro sem preconceitos, mas não desprovido de razão natural. Escutemos a caracterização que dele faz a voz narrativa: “Pois, nada tendo aprendido em sua infância, ele não tinha preconceitos. Seu entendimento, que não fora dobrado pelo erro, permanecera integralmente reto.” (VOLTAIRE, 1994, cap. XIV)

A mudança de perspectiva serve a Voltaire como oposição e contraponto ao pensamento eurocêntrico, que é assim castigado em sua pena inclemente: “[A]inda que a história da França fosse repleta de horrores, como aliás todas as outras, ela pareceu [ao personagem “Ingênuo”] tão repugnante em seu início, tão seca em seu desenrolar, tão mesquinha, enfim, [...] que ele obrigou-se a lutar contra o tédio para ler todos aqueles detalhes de calamidades obscuras, comprimidas em um canto do mundo.” (VOLTAIRE, 1994, cap. X)

O pequeno livro de Voltaire vai da sátira ao drama, do burlesco ao sinistro. Ele parodia a noção do heróico, a Igreja, os absurdos mecanismos sociais, o etnocentrismo a permear a visão do mundo dos poderosos (ou nem tanto): “[O] abade de Saint-Yves”, comenta o arguto narrador, “supunha que qualquer homem que não tivesse nascido na França fosse incapaz de bom senso.” (VOLTAIRE, 1994, cap. II)

Pelo menos desde Montaigne, passando por Rousseau e Voltaire, a questão das diferentes perspectivas – a sociedade ocidental, outras formas coletivas de vida – foi recorrentemente abordada pela intelectualidade européia, muitas vezes investindo no bom (ou mau) selvagem como figura de proa, na tematização e na discussão do tema. Chegou-se assim ao romantismo oitocentista.

Emblema da natureza como fonte de vida e encarnação da bondade e da sabedoria inatas, o modelo do “bom selvagem” forneceu ao romantismo aquilo que viria se tornar um dos maiores mitos românticos, para-ideologia dentro do próprio romantismo: o indianismo. Legitimado pelo pensamento europeu, o índio brasileiro seria redescoberto por nossa literatura romântica enquanto interessante tema a explorar, riquíssimo manancial plástico e poético, fator de nacionalização e símbolo de identidade pátria.

O mito do bom selvagem, em seu transplante para o Novo Mundo, adquiriu um sentido bastante diverso daquele proposto por Rousseau. O bom selvagem de Rousseau, repetimos, tem uma função nitidamente contestatória. Louvando a bondade do primitivo, Rousseau constrói, por contraste, contundente crítica à civilização iluminista. No Brasil, por outro lado, e muito antes do romantismo, o índio foi colocado a serviço da ideologia dominante. A tematização da união da mulher índia com o português legitimava a civilização lusitana aqui instaurada e preenchia nela importante lacuna: a do passado que nos faltava. Não foi contra a ordem estabelecida que o indianismo brasileiro se voltou, pois justamente colocou-se a serviço desta. Lembremos os romances fundacionais de José de Alencar: com a cristianização do índio (Peri, em *O Guarani*) e a sacralização da união sexual entre a índia e o português conquistador (Iracema e Martim, em *Iracema*), estava elaborada a história do nosso passado, estava poeticamente explicada a origem do nosso povo. Inaugurava assim o romantismo literário, em um viés mítico fortemente ideologizado, a questão que tanto interessaria à intelectualidade brasileira do século seguinte: a da nossa formação populacional.

Os escritores brasileiros da primeira geração romântica, apontando para o nacionalismo e realçando o exótico e o telúrico, enfatizariam a nobreza de espírito do indígena: “Ação tão nobre vos honra,/ Nem tão alta cortesia/ Vi eu jamais praticada / Entre os Tupis, – e mas foram/ Senhores em gentileza”, diz o velho índio aos Timbiras inimigos, em *I Juca Pirama*, de Gonçalves Dias. Em *O Guarani*, Peri tem alma de cavaleiro. Assim o narrador de José de Alencar o descreve, no capítulo “Nobreza”: “A sua inteligência sem cultura, mas brilhante como o sol de nossa terra, vigorosa como a vegetação deste solo, guiava-o nesse raciocínio com uma lógica e uma prudência, dignas do homem civilizado.” (ALENCAR, s/d, p. 146)

Numerosos exemplos idealizantes da presença do selvagem podem ser encontrados na literatura de vários países americanos, especialmente durante o período romântico. Curiosamente, nem sempre eles são “selvagens” de nascença e de sangue: a começar por Natty Bumppo, protagonista de cinco romances do norte-americano James Fenimore Cooper, dentre os quais *O Último dos Mohicanos* (1826), onde Bumppo é chamado “Olho de Lince”. Natty Bumppo é um branco integrado à vida selvagem, pois que viveu desde a infância nas florestas americanas. Encarnação de um dos mitos épicos mais caros ao romantismo americano, ele apreende, da civilização, apenas aquilo que ela tem de mais nobre e elevado. Pode-se ver Natty Bumppo como o predecessor de uma linha de personagens do século XX cuja trajetória existencial vai da civilização (abandonada ou perdida) à vida selvagem: lembremos de *Tarzan of the Apes*, (primeiro da série de 25 livros sobre Tarzan, a partir de 1912), de Edgar Rice Burroughs; e do mais recente (e crítico) *Dances with Wolves*, de Michael Blake, tornado filme de sucesso em 1990.¹

Em suma, numerosas criações fantasiosas sobre “o selvagem” foram intensificadas e acirradas à medida que os contatos intercontinentais entre os diferentes povos

tornaram-se mais e mais freqüentes. O modelo do bom selvagem em suas variações pode ser visto, assim, como parte daquelas constelações de saber que Foucault chama de práticas, ou formações, culturais.

2. O bom selvagem enquanto mito instrumental

Foucault adverte que as práticas culturais estão sempre enraizadas no desenvolvimento histórico, operando através de escolhas que determinam, tanto as seleções daquilo que convém realçar quanto as exclusões do que é indesejado. (FOUCAULT, 1984, p. 29-30) O jogo saber/poder, portanto, não funciona em alguma esfera acima ou além das práticas culturais, sendo o próprio motor que as aciona e imprime, e tal jogo constitui cenário e ação, com freqüência camuflados, da cultura em que se insere a vida humana. Camuflados, porque muitas vezes tomamos como “naturais” concepções carregadas de camadas ideológicas que impregnam as formas de ver o mundo.

As construções fantasiosas sobre os indígenas (não europeus, não brancos, não herdeiros diretos, porém bastardos do legado cultural judaico-cristão e definidos, portanto, pelo sinal negativo) serviram à ideologia da superioridade racial e cultural européia, atendendo estrategicamente à difusão e à consolidação de políticas colonialistas nas Américas. Mais tarde, construções equivalentes funcionariam como parte do suporte ideológico do imperialismo europeu durante a acirrada partilha do continente africano, que teve o seu apogeu entre 1880-1914. E, assim como serviram à legitimação de práticas políticas e sociais da Europa, desde as grandes viagens marítimas renascentistas às políticas imperiais/colonialistas do século XIX, serviram também de justificativa aos regimes autoritários da primeira metade do século XX e à extrema direita, em suas diferentes formas de racismo e xenofobia, neste início de século XXI: o racismo é colorário do colonialismo, adverte Tarik Ali. Referindo-se especificamente à penetração européia no mundo árabe, Ali escreveu: “O racismo, corolário necessário do Império, penetrara profundamente nos países imperialistas. [...] A base desse racismo é a conquista. Vencemos não porque tínhamos metralhadoras e eles não, mas porque éramos/somos uma raça superior. O momento colonial obscureceu todas as outras histórias.” (TARIK, 2003, p. 197)

Com o propósito de refletir sobre esta estranha criatura, o bom selvagem, circunscrevemos basicamente o “mito” a um de seus aspectos – o instrumental – vinculando-o ao que críticos literários e culturais chamam de mitos de nação, ou de fundação. Porém a caracterização filosófica e antropológica mais ampla do mito pode nos ser de utilidade.

Segundo Mircea Eliade, em *Le Sacré et le Profane*, o mito, uma vez “dito”, isto é, revelado, não tem meias palavras: ele funda a verdade absoluta e evidente. A par disso, o mito remete a um tempo fora da marcação do relógio e do calendário, gozando de uma atemporalidade também absoluta. O mito diz respeito a “um tempo que não se reconhece como tal”, fluindo sob o signo da repetição, ou seja, “a reafirmação do Mesmo” diz George Gusdorf em *Mito y Metafísica*. (MOISÉS, 1978, p. 342)

Outro aspecto apontado por estudiosos do mito diz respeito a sua capacidade narrativa, capacidade essa já apontada por Aristóteles. Vinculando-se à narração, o

mito tem relações estreitas com a metáfora, constituindo, diz Massaud Moisés, uma macrometáfora, “espécie de transposição amplificante de uma metáfora-matriz, elaborada a partir de uma analogia elementar, descoberta instintivamente, entre duas entidades ou coisas.” (MOISÉS, 1978, p. 345)

Se trabalharmos com o sentido antropológico de mito conforme descrito por Malinowski, veremos que os mitos – especialmente os mitos fundacionais, ou os mitos de nação – atuam como um verdadeiro diretório para a ordem social estabelecida. O mito, diz Malinowski, fornece um amplo modelo retrospectivo de valores de diversos tipos, com a função de fortalecer a tradição e fornecer a esta maior valor e prestígio, pois que a relaciona a uma realidade de acontecimentos iniciais superior, mais elevada.

No Ocidente, os mitos de nação e de fundação confrontam o mesmo – europeu, ou euro-americano – e o outro – africano, afro-americano, autóctone dos diversos continentes. Sucede, então, que o referencial situa-se no cruzamento de duas (ou mais) ordens que, mesmo quando não invariável e abertamente antagônicas, coexistem, e mesmo coabitam, sempre através de relações sociais fortemente tensionadas.

Fundadores/instauradores de verdades absolutas, os mitos são narrações que contando sempre, recorrentemente, a sua própria história, são fazedores de imagens que se pretendem perenes, reafirmando o mesmo e negando o inesperado do outro. Em relação a povos dominantes e dominados, a verdade que se propõe absoluta é a da colonização superior que se defronta, quer com seres bons mas ingênuos, zerados do ponto de vista cultural, à espera de uma tutela que, desejavelmente, os guie e mantenha no bom caminho; quer com seres maldosos e bravios, diante dos quais somente a força das armas e da repressão poderá ser eficaz.

O pensamento colonialista serviu-se da noção da atemporalidade própria dos mitos para desenvolver o seu bom selvagem. Do mais historicamente situado e dinâmico dos acontecimentos – o processo de conquista e de colonização de terras distantes – surgiu uma figura pretensamente estável: o habitante nativo das regiões conquistadas. O “selvagem” não era/é assim, agora: sempre foi, ele “é”, bom ou mau, fora do tempo – tempo, este, apanágio do homem civilizado. Passível de mudança, desde que devidamente instruído/catequizado/guido/esclarecido pelos ensinamentos do europeu, ou do europeizado. Se, como vimos anteriormente, o Iluminismo pretendia infundir a energia do bom selvagem na fatigada civilização da Europa, versões posteriores do mito, especialmente as pós-românticas, correspondendo à fase imperialista moderna do colonialismo, tenderam a mostrar o selvagem, quer como dócil, quer como relutante pupilo em potencial.

Nosso mito, portanto e em resumo, conta a história da superioridade do europeu e da civilização européia sobre o Outro, supostamente inferior tanto do ponto de vista racial quanto cultural, em uma hierarquização que, desejavelmente, estender-se-ia através da posteridade.

3. O desmantelamento do mito

Dentro do amplo escopo do encontro selvagem/civilizado, com o qual têm se entretido abundantemente as artes, as ciências, a literatura, a história do Ocidente,

houve também lugar também para a paródia, para a crítica social, para as fantasias mais soltas e aparentemente desvairadas. O modernismo brasileiro, significativamente, viria a rejeitar e a romper aquele tradicional direcionamento edificante no tratamento do tema. Em seu indianismo às avessas, Mário de Andrade, em *Macunaíma*, embaralharia as nossas etnias de origem, dando um nó em qualquer possibilidade coerente de mitos laudatórios de fundação – mitos esses tão caros às literaturas americanas anteriores ao século XX. “Macunaíma” é o “Herói sem nenhum caráter”. Observe-se que Mário anula, em seu protagonista, justamente o caráter, aquele aspecto tão forte, imbatível, nas elaborações exaltadas dos tradicionais heróis da mata. Tampouco os traços físicos, a começar pelas cores, raças e etnias, são confiáveis na rapsódia macunaímica: filho da Mãe do Mato, irmão de Maanape e de Jiguê, Macunaíma era “preto retinto”. E, não obstante: “Nem bem seis meses passaram e a Mãe do Mato pariu um filho encarnado. Isso, vieram famosas mulatas da Bahia, do Recife, do Rio Grande do Norte e da Paraíba, e deram pra Mãe do Mato um laçarote rubro cor de mal, porque agora ela era mestra do cordão encarnado em todos os Pastoris de Natal.” (ANDRADE, 1972, p. 30)

Com tal explosão cromática, Mário de Andrade embaralha as rígidas determinações étnico-raciais (assim como as hierarquias culturais) herdadas do passado distante e reforçadas pelo cientificismo positivista ainda influente, naquelas primeiras décadas do século XX, na maior parte das explicações sociológicas sobre o povo brasileiro e sua formação.

Oswald de Andrade não fica atrás, no dismantelamento das idealizações étnico-culturais do romantismo e em sua revisão poética da história oficial. No poema/fragmento “primeiro chá”, parte da série “História do Brasil”, Oswald parafraseia e parodia a narrativa da Carta de “Pero Vaz Caminha” (título desse grupo de fragmentos), descrevendo os primeiros encontros entre portugueses e indígenas brasileiros. Vejamos:

primeiro chá
Depois de dançarem
Diogo Dias
Fez o salto real.
(ANDRADE, 1972, p. 18)

A verve irônica de Oswald sugere, na pitoresca confraternização, os primeiros passos (literalmente) na apropriação da terra e do homem por parte dos conquistadores, e insinua a superposição ardilosa do poder e da cultura dos europeus sobre os nativos (“primeiro chá”, “salto real”) apenas e mal ocultando, além da camada sintagmática do texto, a violência a explodir na série poética que se segue, a dos “Poemas da Colonização”. O poeta brasileiro volta-se para o passado histórico e retoma a questão do tratamento do índio pelo europeu, inscrevendo sobre esse discurso um outro discurso a ser lido, na desmistificação do mito das inocências. Em outras palavras: o texto de Oswald desconfia da cordialidade daquele primeiro encontro e, com a vantagem do olhar retrospectivo, expõe o contato entre vencidos e vencedores, conquistados e conquistadores, dominados e dominadores, servindo-se, para instaurar a desconfiança também no leitor, da própria letra do texto daqueles últimos. Ao retomar, com aparente obediência, o texto da Carta (nosso documento inaugural por excelência, o atestado de fundação da pátria luso-brasileira) Oswald ilumina, para o leitor

contemporâneo, o momento de Caminha, aferindo aquele distante momento em relação àquilo que viria a ser, em relação àquilo de que bem sabemos.

As respectivas criações literárias de Mário de Andrade e de Oswald de Andrade representam desvios, alternâncias, divergências, subversões, quanto ao tratamento dicotômico do selvagem (“bom”, “mau”) que aqui enfocamos. O selvagem não está mais a serviço da ideologia dominante (como nas versões diretamente interessadas do bom/mau selvagem), não é mais visto em seu estado pretensamente puro (como nos precursores setecentistas ou nos românticos) mas, em lugar disso, mostra-se “contaminado” desde os primeiros encontros, ou embates, com os ditos civilizados. Ele já se torna outro. É “o outro daquele outro”, tradicionalmente enregelado no pedestal marmóreo do mito, que os modernistas contrapõem, em sua criatividade.

A “volta por cima” que Mário de Andrade e Oswald de Andrade foram capazes de dar, dentro da temática da formação populacional brasileira, representa um avanço cultural significativo diante do maniqueísmo etnocêntrico, apontando (mais agressivamente, no caso de Oswald) o uso feito pela cultura oficial no tratamento do “selvagem”. Torna-se mais fácil, a partir da leitura de suas geniais provocações, detectar as ambigüidades que residem, inevitavelmente, nas construções ideologizantes. Nas próprias elaborações dualistas e simplificadoras do selvagem, assim como nas versões justicieras dos embates entre povos, a violência da conquista e da colonização se insinua e abre fraturas que se vislumbram nas dobras do texto, por mais que o cimento colonialista tenha buscado camuflá-las.

Atualmente, na produção artística, literária e acadêmica, isto já tem sido abundantemente exposto por vozes questionadoras da ordem hegemônica as quais, a duras penas, vêm abrindo mais e mais espaços na cena cultural nacional e internacional. Décadas depois do modernismo, a literatura afro-brasileira oferece outras versões da inserção européia nas Américas (e em outros continentes) que pouco se assemelham à daquele paraíso de amplas praias e verdes florestas, povoadas por gentis guerreiros, generosamente abraçados pela cristandade. O poema “Cristóvão-Quilombos” de Jamu Minka, por exemplo, sintetiza em belo trabalho de linguagem:

*Pós impacto do primeiro engano
- a visita era conquista e seus horrores -
deuses invadidos trovejam tambores
e cospem flechas de rebeldia.
(MINKA, 1994, p. 30-31)*

4. Conclusão

Em *Cultura e Imperialismo* (livro de 1993 que, segundo Noam Chomsky, é uma verdadeira topografia cultural do imperialismo), Edward Said define com clareza a distinção entre “colonialismo” e “imperialismo”, termos muitas vezes utilizados indiscriminada ou apressadamente. “Colonialismo” designa a implantação de colônias em um território distante, sendo quase sempre uma conseqüência do imperialismo. Já o termo imperialismo refere-se à prática, teoria e atitudes de um centro metropolitano hegemônico, governando um território deste apartado. Said esclarece, citando Michael

Doyle, que o Império é uma relação formal ou informal na qual um Estado controla a soberania política efetiva de uma outra sociedade política. Isto pode realizar-se através da força, da colaboração política, ou da dependência econômica, social ou cultural. Neste caso, o que seria o Imperialismo? Simplesmente, prossegue Said, o processo ou a política de estabelecer ou de manter um império. Hoje, ele acrescenta, embora o colonialismo direto e explícito tenha praticamente terminado, o imperialismo permanece onde sempre esteve, como uma espécie de esfera cultural geral, imbricando-se nas práticas políticas, ideológicas, econômicas e sociais.

Nos últimos anos, a reflexão de autores como Edward Said e tantos outros, no Brasil e no exterior (não exclusivamente na Europa e nos Estados Unidos) tem instigado novas leituras da herança cultural de que dispomos.

O selvagem, figura inevitavelmente recorrente nas narrativas da colonização e do Império, faz-nos lembrar que, em dois momentos decisivos da história moderna, as elites dirigentes e a intelectualidade do Ocidente foram dramaticamente levadas (ou forçadas) a repensar as suas formas de deparar-se com a alteridade cultural: as grandes viagens renascentistas e a decadência dos subseqüentes impérios coloniais. Ocasão deflagradora de rupturas epistemológicas, a “descoberta do Novo Mundo” foi, em drásticas situações nacionais e internacionais, verdadeira bomba de efeito retardado: a gradativa implantação, nas Américas, de iniciativas colonizadoras transformaria indelevelmente não só as terras então descobertas mas, em ricochete, alteraria a face de todo o mundo conhecido e explorado pelas potências ocidentais. Das “veias abertas da América”, conforme a expressão-título do uruguaio Eduardo Galeano, (GALEANO, 1987) resultariam grandes transformações na própria Europa imperialista.

O segundo momento de ruptura aqui mencionado situou-se basicamente no decorrer do século XIX. À sucessiva derrocada dos impérios coloniais europeus nas Américas (iniciada ainda na segunda metade do setecentismo, com a perda das Treze Colônias inglesas), seguiram-se novas e poderosas tentativas imperialistas, expandindo-se para o Oriente e para outras regiões do mundo. Como a já citada “partilha da África”, quando França, Inglaterra, Alemanha, Bélgica, Portugal e outros competidores menores disputaram o apetitoso “gâteau africain” (na metáfora de Léopold II da Bélgica) e desenharam o destino de um continente em seus mapas palacianos. Nesta retomada colonialista, as crescentes tensões coloniais advindas das demandas nacionalistas dos povos subjugados obrigaram o poder imperial a reestruturações operacionais – por vezes, na própria radicalização da violência, por vezes, na produção de um paternalismo mais ameno e afável, embora não menos racista em suas bases ideológicas (boa ilustração dos dois casos pode ser justamente a presença européia na África, após a Primeira Guerra Mundial).

Para assegurar a conquista, perpetuar e ampliar o domínio, inspirar o devido temor (desejavelmente reverencial) por parte dos vencidos, justificar invasões e arbitrariedades diante dos povos dominados e também diante da própria pátria distante, para não falar em si mesmos e na própria consciência, os mentores intelectuais, administrativos e militares do imperialismo necessariamente recorreram, como seus antecessores no passado distante, a um amplo arcabouço ideológico, cujo repertório mítico o nosso Bom/Mau Selvagem integrou. Não mais se questionava a civilização européia, como na escrita genial de Voltaire ou de Rousseau. Não mais se poetizava, tampouco,

um ancestral puro e incorruptível como quiseram os românticos, de Chateaubriand e Longfellow a Gonçalves Dias e Alencar.

O bom e o mau selvagem, de personalidades tão amorfas e idealizadas, prestavam-se a construções subservientes, como as elaborações vitorianas de um H.Rider Haggard, por exemplo, um dos mentores literários do Império inglês (sem o talento de um Rudyard Kipling, diga-se de passagem). O trecho que se segue é do romance *As Minas do Rei Salomão*, de Haggard (1885), e constitui parte de um diálogo entre os personagens Sir Henry e seu bom amigo/bom selvagem africano, Ignosi, intermediado pelo narrador:

*"Ignosi", said Sir Henry, "promise me one thing."
"I will promise, Incubu, my friend, even before I hear it," answered the big man with a smile. "What is it?"
"This: that if you ever come to be king of this people you will do away with the smelling out of witches such as we have seen last night; and that the killing of men without trial shall not take place in the land."
Ignosi thought for a moment, after I had translated this, and then answered:
"The ways of black people are not as the ways of white men, Incubu, nor do we hold life so high as ye. Yet will I promise it. If it be in my power to hold them back, the witch- finders shall hunt no more, nor shall any man die the death without judgment."
(Wesseling, 1991)*

[“Ignosi”, disse Sir Henry, “prometa-me uma coisa.” “Eu prometo, Incubu, meu amigo, mesmo antes de ouvi-lo”, respondeu o homenzarrão com um sorriso. “De que se trata?” “Trata-se disto: se você vier a ser rei deste povo, abolirá a queima de feiticeiros tal como vimos ontem à noite; e a morte sem julgamento não sucederá mais nesta terra.” Ignosi refletiu um pouco, depois que eu lhe traduzi tudo isso, e então respondeu: “Os costumes dos negros não são como os costumes dos homens brancos, Incubu, nem nós temos a vida em conta tão elevada quanto vocês. Entretanto, eu prometo. Se estiver em meu poder contê-los, os caçadores de feiticeiros não mais os perseguirão, nem homem algum sofrerá a morte sem julgamento.”]
(HAGGARD, 1885)

O efeito de dramatizações da relação europeu/ não europeu, branco/ negro, como a reproduzida acima, é mais ou menos devastador na proporção direta da credibilidade ideológica do leitor (ocidental, naturalmente), diante do texto. “Sir Henry” é cavalheiresco, de sensibilidade delicada, preocupado com a justiça e elevação moral do povo primitivo, cuja intimidade penetra. “Ignosi”, por sua vez, também sendo cavalheiresco e de sensibilidade delicada (tanto assim que são amigos), faz uma generalização extraordinária a respeito de seu próprio povo: a da desvalorização da vida, em contraste com a afirmação, de passagem, de que os “white men” a honram e dignificam.

Tanto o “bom” quanto o “mau” selvagem, com seu inerente teor maniqueísta, foram um duplo mito instrumental, a serviço da consolidação do pensamento racista e racista europeu e euro-americano em relação aos povos subjugados no processo da conquista, da colonização e da implantação de sociedades coloniais (ou neo-coloniais) em suas sucessivas fases e modalidades, no tempo e no espaço.

Mitologia, história, filosofia, literatura os representaram das mais diversas maneiras, nem sempre com intenções colonialistas e imperialistas, vale lembrar. Em alguns saudáveis casos (como no melhor modernismo brasileiro), antecipou-se e processou-se a desconstrução do fatigado mito daquele que o senso comum ocidental convencionou chamar, sem quaisquer questionamentos ou escrúpulos (pelo menos até o advento da antropologia moderna), de selvagem, o habitante-ainda-não-domesticado das selvas.

O Bom e o Mau Selvagem tiveram seu prestígio, até que foram parcialmente esquecidos, perdendo a sua mítica função instrumental. Foram oportunamente substituídos por fantoches mais convincentes, pois que mais adequados aos novos tempos. Este trabalho, inspirando-se nos grandes exemplos de pensadores que instigaram provocadoras mudanças de rumo, enfrenta o desafio proposto, há muitos séculos, por Montaigne. Segundo ele, a descoberta do Novo Mundo requeria novas formas de conhecimento que dessem conta do Novo que então se vislumbrava. A atualidade de Montaigne é marcante: no limiar do século XXI, por mais que o novo ainda assombre e assuste, é mister a aventura de se repensar o passado, para que este possa ser visto com novos olhos, em suas estranhas criaturas e fantasmas.

ABSTRACT

After a brief study of the historical evolution of the Noble /Ignoble Savage myths, this article discusses their use as ideological basis for the European colonialist and imperialist actions in the Americas and in Africa and points out their deconstruction in Brazilian Modernist and Afro-Brazilian literatures.

Keywords: Comparative literature; Alterity; Ethnocentrism; Foundational myths; (Noble/ignoble) savage.

Notas Explicativas

- ¹ Blake foi também autor do roteiro do filme que, dirigido e estrelado por Kevin Costner, receberia 7 Oscars, em 1990. Não incluo aqui o exemplo antológico de Robinson Crusoe/Friday porque, na obra-prima setecentista de Daniel Defoe, a civilização ocidental (em sua fase colonial/ imperialista mais aguda) não é jamais posta em questão, mas glorificada em bloco. Mas isto seria tema para outro trabalho.

Referências Bibliográficas

- ALENCAR, José de. *O Guarany*. Rio de Janeiro: Livraria H. Antunes, s/d.
ANDRADE, Mário de. *Macunaíma (O herói sem nenhum caráter)*. São Paulo, Martins, 1972.
ANDRADE, Oswald de. Pero Vaz Caminha (História do Brasil). In: *Poesias Reunidas. Obras Completas VII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
BRENNAN, Timothy. The National Longing for Form. In: *Nation and Narration*.

- BHABHA, Homi K. London & New York. Routledge, 1990.
- DIAS, Gonçalves. I Juca Pirama. In: *Roteiro Literário do Brasil e de Portugal*, vol. II. Rio Janeiro: José Olympio, 1956.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: História da violência nas prisões*. Trad. de Ligia Vassallo. Petrópolis: Vozes, 1984.
- FREDRICKSON, George. *The Black Image in the White Mind: The Debate on Afro-American Character and destiny*. New York: Harper & Row, 1971.
- GALEANO, Eduardo. *Las Venas Abiertas de América Latina*. Montevideo: Ediciones Del Chanchito, 1988.
- GOMES, Heloisa Toller. *O Negro e o Romantismo Brasileiro*. São Paulo: Atual: 1988.
- HAGGARD, H. Rider. *King Solomon's Mines*. New York: Airmont Publishing Co., 1967 (traduzi a citação, neste texto).
- HOFFMAN, Léon-François. *Le Nègre Romantique: Personnage littéraire et obsession collective*. Paris: Payot, 1973.
- MINKA, Jamu. Cristóvão-Quilombos. In: *Cadernos Negros 17 - Poemas*. São Paulo: Anita Garibaldi/Quilombhoje, 1994.
- MOISÉS, Massaud. *Dicionário de Termos Literários*. São Paulo: Cultrix, 1978.
- ROUANET, Sergio Paulo. As Migrações do Bom Selvagem. Caderno Idéias/Livros do *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 14 de novembro de 1998.
- SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.
- _____. *Culture and Imperialism*. New York: Alfred Knopf, 1993.
- TARIK, Ali. *Bush na Babilônia: A recolonização do Iraque*. Trad. de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Record, 2003.
- VOLTAIRE. *L'Ingénu*. Paris: Classiques Larousse, 1994 (traduzi as citações, neste texto).
- WASSERMAN, Renata R. Mautner. Jean-Jacques Rousseau and the Discourse of the Exotic. In: *Exotic Nations: Literature and Cultural Identity in the United States and Brazil, 1830-1930*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1994.
- WESSELING, Henri. *Le Partage de l'Afrique, 1880-1914*. Trad. francesa de Patrick Grilli. Paris: Éditions Denoël, 1991.