

A MODERNIDADE ENTRE ‘SELVAGEM’ e ‘CIVIL’

(em dez livros, algumas sugestões e fontes...)

Adone Agnolin (DH)

Para oferecermos um breve “guia bibliográfico” sobre o tema precisamos e pretendemos fazê-lo traçando, necessária, mas também sinteticamente, as dinâmicas históricas dentro das quais se coloca: sem, com isso, poder aprofundá-lo melhor e mais pontualmente.

Etimologicamente, "selvagem" significa aquele que é relegado na “silva” (floresta) e, portanto, fora da história (civil). Todavia, a Idade Moderna desvendou uma história do próprio conceito. Nessa época, o termo perdeu por completo o significado pejorativo que caracterizava um estágio da humanidade a ser negado (conexo, agora, ao significante “bárbaro”). No século XVI, a América ofereceu e permitiu aos viajantes europeus a construção de uma supervalorização do mundo selvagem, descoberto em todo o seu fascinante exotismo (por além de algumas depravações características): clássico e referencial permanece, a esse respeito, o texto de Gilbert CHINARD, **L'exotisme américain dans la littérature française au XVIe. siècle** (Paris, Hachette, 1911); mas também importantes, a respeito, os trabalhos de Guillermo GIUCCI, *Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo* (São Paulo, Companhia das Letras, 1992) e de Stephen GREENBLATT, *Possessões Maravilhosas* (São Paulo, EDUSP, 1996). E partindo dessa estreita *comunicação* com o selvagem a Europa realizou, finalmente, uma verdadeira *globalização* que constituiu o mundo enquanto um “planeta cultural”; como nos aponta, em sua rica leitura de cunho quase estruturalista, o trabalho de Gilberto MAZZOLENI, **O Planeta Cultural: para uma antropologia histórica**. (São Paulo: Edusp, 1992. Orig.: Roma, Bulzoni, 1986).

Mas, abrindo espaço para esta ressemantização do selvagem decorrente da descoberta americana, foi o Humanismo renascentista que permitiu uma sua nova representação simbólica. No Humanismo e no Renascimento italianos estabeleceu-se uma relação segundo a qual, se o selvagem se contrapunha e identificava o civil, ao mesmo tempo ele era interpretado e ajudava a reinterpretar o antigo e, portanto, seu

contraponto: o moderno. Enquanto síntese, *a posteriori*, dessa perspectiva e da consequente “reflexão antropológica” dos missionários jesuítas, resulta interessantíssima a fonte, por exemplo, de Joseph-François LAFITAU, *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris, 1724. Essa perspectiva transformou a significação da categoria de selvagem inserindo-a em uma dupla objetivação relacional do homem da Renascença: ele veio percebendo, assim, sua alteridade em relação à Antiguidade, enquanto "moderno", e em relação aos Selvagens das Novas Índias, como "civil". A própria civilização renascentista adquiriu então nova consistência em oposição ao novo estatuto do selvagem: não é por acaso que, no século XVI este selvagem pôde ser pensado como sujeito do direito natural (*ius gentium*), mas não como sujeito do direito civil (*ius civile*). Sempre de grande atualidade, a esse respeito, é o estudo de Antony PAGDEN, **A Queda do Homem Natural** (Cambridge University Press, 1982). Deste modo, o selvagem se impôs como significante do estágio básico (um “grau zero”) a partir do qual se deveria pensar a Humanidade (finalmente única), segundo um novo modelo universalista construído, todavia, por etapas que apontavam para um inédito processo civilizador, conforme a clássica e sempre relevante contribuição de Norbert ELIAS, **O Processo Civilizador**. 2 Vols., (Rio de Janeiro, ZAHAR, 1994-1995; ed. orig.: Basileia, 1939; trad. bras.), que, em relação ao contexto catequético da nova “humanidade americana” (da América portuguesa) pode ser confrontada com o brilhante texto de José EISEMBERG, **As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno: encontros culturais, aventuras teóricas** (Belo Horizonte: UFMG, 2000).

O selvagem americano – mas, também, aquele interno à própria Europa – encenava uma nova modalidade de apreender e ensinar a “lei da natureza”: lei que devia permitir a implementação de uma nova civilização, propriamente moderna. Com a herança de Erasmo, preparada por Valla, a cultura da Renascença obrigava o "novo" a se relacionar com o "antigo", na determinação de limites, necessários e sistemáticos, da civilização europeia. Resultado: o novo conceito renascentista de civilização não seria mais totalitariamente universalista quanto aquele medieval. Nesse contexto se destaca a realização da ruptura da modernidade em relação ao sistema medieval: nasce a idealização humanista de um retorno à *civitas* (cf. Panowski, Garin etc.).

Durante o Renascimento e ao longo de toda a Idade Moderna, o próprio significante “Estado” começa a traduzir e a ressignificar essa *civitas* produtora de uma

nova consciência civil do Ocidente: este último descobre então a história política antiga (com Maquiavel) e formaliza uma nova teoria do Estado (a partir de Bodin, através do poderoso instrumento de seu conceito de “soberania”, até Hobbes e Rousseau). Mas, antes de ser teorizada em termos propriamente políticos, na primeira fase da modernidade, esta formalização da teoria do Estado se desenvolve ao redor de uma nova *racionalidade*: aquela da “razão de Estado” (com Giovanni Botero) e de uma nova justiça que se estrutura no interior de uma transformação crucial que leva do pluralismo dos foros, em direção ao dualismo moderno entre consciência e direito. Este processo é aquele agudamente observado e analisado em profundidade pelo importante trabalho de Paolo PRODI, **Uma História da Justiça** (Bologna, Il Mulino, 2000; trad. bras.: São Paulo, Martins Fontes, 2005), por além dos outros relevantes trabalhos do historiador italiano, que ainda não encontraram espaço editorial no Brasil. Nessa direção as confissões religiosas vêm assumindo a função de uma identidade coletiva estatal caracteristicamente moderna, segundo a qual se identifica o novo “súdito-fiel”. Paradoxalmente é o papado que, unindo à função de comando (*praeceptio*) também a função de formador e de educador do indivíduo (*instructio*), torna-se uma espécie de protótipo do Estado moderno e da nova política que tende a formar e controlar o indivíduo (P. Prodi, *Il Sovrano Pontefice: un corpo e due anime. La monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1982). Tudo isso permite compreender na modernidade não somente o sentido das guerras de religião e da repressão das heresias, mas também as raízes do disciplinamento moderno, do controle da vida cotidiana do indivíduo, enfim, de um “processo civilizador” compartilhado entre Europa e América. E a respeito de muitos desses temas é sem dúvida central o já clássico e extraordinário trabalho de Adriano PROSPERI, **Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários** (São Paulo, EDUSP, 2013; ed. orig.: Turim: Einaudi, 1996).

Nesse sentido, também, a própria Reforma pode e deve ser vista como parte da modernidade (o paradoxo é só aparente), mesmo com todas as diferenças no seu interior. De fato, tanto os reformadores da religião, assim como os filósofos e os historiadores da política e do direito, confirmam em seu recíproco e específico campo a radical separação entre civil e religioso que determina a inteira história moderna: dois poderes – o *dualismo moderno entre consciência e direito*, de que fala Paolo Prodi – que (re)ordenam todos os outros códigos culturais (medievais). Trata-se de novo, no fundo, do efeito externo de um específico processo de civilização (moderna) interno ao

Ocidente: força sistemática da *civitas* que implementa a unidade e a unicidade do novo processo civilizador.

Dentro desses limites, ganhou destaque a mudança imposta pela descoberta, realizada por Colombo, de uma diversidade que não mais podia se configurar como totalmente explicável com as categorias antigas. Nessa passagem da Teologia (escolástica) para a História (ainda cronológica, mas já, em princípio, comparativa), o selvagem americano (e sua natureza) se constituiria como produto e como produtor dessa nova configuração histórica e horizontal. Foi, justamente, a exegese crítica dos textos (antigos), realizada pelo Humanismo, que permitiu inaugurar uma leitura relacional e comparativa da realidade concreta (a Natureza, o Homem) que – deixando progressivamente para trás o caráter referencial do Livro (sagrado), enquanto exegese e construção do mundo – vê constituindo-se, finalmente, este último enquanto livro a ser interpretado. Brilhantes, a esse respeito, os textos de Paolo ROSSI, **Os Sinais do Tempo - História da Terra e história das nações de Hooke a Vico** (São Paulo, Companhia das Letras, 1992; ed. orig.: Milão: Feltrinelli, 1979; **O Passado, a Memória, o Esquecimento: seis ensaios da História das Idéias**. São Paulo, UNESP, 2010; ed. orig.: Il Mulino, 1991). O selvagem, capítulo nodal desse livro, tornar-se-á, por sua vez, objeto privilegiado dessa exegese textual. Com Michel DE CERTEAU, em seu **A Escrita da História** (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982; ed. orig. francês: Paris: Gallimard, 1975), podemos dizer que se tornará, ele próprio, um texto que fala ao Ocidente com as marcas de seus vestígios (daqui o influxo de uma filologia finalmente aplicada à leitura dessa textualidade do outro), através de uma retórica do vestígio enquanto produção cultural tipicamente ocidental e renascentista.

E a comparação das igualdades (naturais) e das diferenças (culturais) em níveis (finalmente) planetários começava a ser realizada na perspectiva religiosa e missionária (americana): os missionários no campo construíram as bases da moderna etnologia. O selvagem americano preparava “Pensamento Selvagem” de Claude Lévi-Strauss (Paris: Plon, 1962. Trad. bras.: São Paulo, Companhia Editora Nacional; Edusp, 1970).