

SÉRIE ANTROPOLOGIA

227

O SELVAGEM E A HISTÓRIA

Primeira Parte:

Os Antigos e os Medievais

Klaas Woortmann

**Brasília
1997**

O SELVAGEM E A HISTÓRIA

Primeira parte: os antigos e os medievais

Klaas Woortmann

Apresento aqui, em versão preliminar destinada à leitura crítica, a primeira parte de um trabalho mais extenso no qual busco investigar a relação entre a idéia de história e a idéia de selvagem ao longo do pensamento ocidental. Se há uma história da noção de selvagem, um selvagem na história, existe igualmente um selvagem para a história embora, paradoxalmente, para o período considerado, ele estivesse fora da história.

Não é chegado ainda o momento para elaborar uma introdução, viável apenas quando o texto é concluído. Mas devo, desde já, expressar meus agradecimentos aos colegas que contribuíram para a realização de meu esforço: Ellen F. Woortmann, Alcida Rita Ramos, Marisa Peirano, Wilson Trajano Filho, Mariza Correa, Sonia Ramagem.

* * *

"A selva é uma degeneração do espírito humano, que desfalece em circunstâncias improváveis, porém reais" (Frei Francisco de Vilanova; apud Taussig, 1993: 86).

A partir das Navegações empreendidas pelos portugueses e da chegada de Colombo à América, uma nova humanidade ingressou no horizonte mental europeu. Face a ela, o Ocidente é gradativamente forçado a se repensar. Com a presença do ameríndio surge um novo selvagem, com a transposição para o Novo Mundo do selvagem já existente no pensamento europeu. Ao mesmo tempo, com o Renascimento, transforma-se a concepção de história - que era uma concepção da humanidade - predominante no período medieval. E retoma-se, após séculos de esquecimento, o que poderia ter sido uma tradição inaugurada por Herôdotos.

Para entender melhor o que aconteceu com os Descobrimentos e com a nova mentalidade trazida pelo Renascimento, convém examinar, ainda que brevemente, o pensamento medieval e o da Antiguidade.

No pensamento clássico - fundamentalmente o pensamento grego - inexistia uma tradição de estudos comparativos capaz de lidar com a questão da alteridade; tampouco, uma tradição histórica que desse conta da compreensão do particular. O mesmo quadro mental impedia a constituição tanto de uma história quanto de uma antropologia. Para Tucídides e Sócrates, nós nos entendemos estudando a nós mesmos. O Outro era irrelevante, apenas bárbaro (não grego) - e até mesmo selvagem. Os romanos, por sua vez, ao invés de se preocuparem com as diferenças entre eles mesmos e os gregos, preferiram traçar sua genealogia até os heróis destes últimos ou usar a gramática grega para descrever a língua latina. Reconhecer sua própria alteridade significaria colocar-se na posição de bárbaros.

Por outro lado, o pensamento científico dominante negava o particular como significativo em si mesmo.

Para boa parte do pensamento grego, uma dicotomia fundamental era aquela que opunha o cosmos - a vida de acordo com leis, na cidade - ao caos, à vida sem leis, no campo. Os que viviam fora da cidade eram ou deuses ou animais, segundo Aristóteles. Só era civilizado o homem que vivia na cidade, realizando a plenitude de sua humanidade:

"Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem ... é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras ... visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política. ... As primeiras uniões entre pessoas, oriundas de uma necessidade natural, são aquelas entre seres incapazes de existir um sem o outro, ou seja, a união da mulher e do homem para a perpetuação da espécie ... e a união entre um comandante e um comandado naturais. ... Dessas duas uniões, então, compõe-se inicialmente a família ... A primeira comunidade de várias famílias para a satisfação de algo mais que as simples necessidades diárias constitui um povoado. A mais natural das formas de povoado parece consistir numa colônia oriunda de uma família ... como cada família é dirigida por seu membro mais velho, as colônias oriundas da família também o eram, em virtude do parentesco de seus membros... A comunidade constituída a partir de vários povoados é a cidade ... Toda cidade, portanto, existe naturalmente, da mesma forma que as primeiras comunidades; aquela é o estágio final destas, pois a natureza de uma coisa é o seu estágio final, porquanto o que cada coisa é quando o seu crescimento se completa nós chamamos de natureza de cada coisa ... Mais ainda: o objetivo para o qual cada coisa foi criada - sua finalidade - é o que há de melhor para ela ..." (Aristóteles, **Política**, Livro I, Capítulo I; grifos meus).

Contudo, se havia uma distinção clara entre civilizados e bárbaros, os gregos não faziam uma distinção igualmente clara entre bárbaro e selvagem.

Selvagem não significava necessariamente bárbaro, ou vice-versa: na verdade, o selvagem já existia no domínio da mitologia antes que o bárbaro ingressasse no plano da história. Como diz Bartra (1994), o selvagem teve de ser inventado antes de ser encontrado.

Se o bárbaro e/ou selvagem podiam ser tematizados, e precisavam sê-lo, como condição para a tematização da própria civilização, pouco interesse havia no conhecimento de povos bárbaros concretos, fossem eles ou não caracterizados como selvagens. Mas havia excessões, e Heródotos é provavelmente a mais importante. Significativamente ele é hoje

considerado o "pai fundador" tanto da história como da antropologia, embora seja mais correto considerá-lo como precursor visto que, a rigor, não deixou discípulos; é curioso que Platão nunca o tivesse mencionado.

Suas observações sobre "costumes estranhos", como diriam os etnólogos do século XIX, foram tidos como embuste por seus contemporâneos. Foi apenas em 1566 que o melhor de Heródotos foi reabilitado e o responsável pode ter sido o novo selvagem recém-descoberto: Henri Estienne, baseado nas informações sobre diferenças culturais observadas após os Descobrimentos, defendia a plausibilidade das descrições de Heródotos sobre o mundo antigo, isto é, sobre a alteridade não grega.

Como disse acima, o contexto geral do pensamento grego não favorecia o estudo da particularidade, no tempo ou no espaço. De um lado, uma característica da tradição da **polis** grega era a de enfatizar as conquistas coletivas, mais do que as individuais. O todo era mais importante que o indivíduo, tanto na memória da família como na da **polis** (que para Aristóteles deveria se basear no modelo da família, embora dela se distinguisse). Por outro lado, a temporalidade era vaga, como tende a ocorrer nas tradições orais.

"... séculos inteiros caíram fora da memória coletiva, a cronologia era extremamente fluida; períodos, eventos e indivíduos podiam ser fundidos ... o passado histórico não ultrapassava três ou quatro gerações. [As tradições que sobreviviam] eram aquelas mais importantes para a **polis** grega como um todo e as mais favoráveis às crenças coletivas e valores de seus habitantes. No curso do tempo, as tradições orais tendiam a expressar mitos coletivos de identidade" (Thomas, 1971: 112).

Principalmente, o pensamento grego foi marcado por uma metafísica ahistórica e mesmo anti-histórica. A história, limitada à **doxa** (opinião), se diferenciava da **epistéme** (ciência). Só o imutável poderia ser conhecido e a teoria grega da história era consistente com sua teoria da natureza:

"A história é uma ciência da ação humana: o que o historiador vê à sua frente são coisas que os homens fizeram no passado, coisas essas que pertencem a um mundo em transformação, um mundo em que aparecem e desaparecem coisas. Tais coisas, de acordo com a concepção metafísica preponderante na antiga Grécia, não seriam cognoscíveis. Consequentemente, a história seria impossível" (Collingwood, 1994: 35).

Na natureza as coisas também se transformam; portanto, não podiam ser plenamente conhecidas. O único objeto do conhecimento pleno era o imutável e o pensamento grego atingiu tal conhecimento na matemática.

O conhecimento histórico, cujo objeto era ainda mais volúvel que a natureza, se limita à **doxa**, a opinião tão fugaz quanto a realidade. Em contraposição, o conhecimento matemático é válido em qualquer tempo e lugar. Para Platão, o mundo transitório é verdadeiro, mas não inteligível. Uma história científica seria impossível, pois o transitório não é passível de demonstração; talvez por isso, tivesse ignorado Heródotos.

Isso não significa que os gregos se desinteressassem pela história: seus mundos social e natural eram mundos de rápida e intensa transformação. À diferença do pensamento medieval, cujo ideal era manter o mundo sem mudanças, dada a relação

teológica entre o imóvel e o perfeito, os gregos reconheciam a necessidade da transformação. Sua visão de mundo incorporava a noção da inevitável transformação de uma situação no seu contrário, ainda que tal processo não fosse inteligível.

Sua concepção de história não era determinista: o curso da história podia ser mudado pela vontade dos homens. Contudo, a ação do homem permanece ininteligível em suas causas. Para Aristóteles a poesia, embora tampouco científica, estaria mais próxima da ciência que a história: a história é um amontoado de fatos empíricos desordenados, enquanto a poesia pode deles extrair juízos universais:

"A história diz-nos que Cresus e Polícrates caíram na desgraça; a poesia, segundo a idéia que dela fazia Aristóteles, não faz esses juízos singulares e sim o juízo universal de que os homens muito ricos ... caem em desgraça. Mesmo este é, na opinião de Aristóteles, apenas um juízo parcialmente científico, pois ninguém consegue saber por que razão os ricos hão de cair na desgraça ... a poesia é para Aristóteles a essência extraída dos ensinamentos da história. Na poesia, as lições da história [permanecem] sem demonstração ... embora se tornem ... mais úteis" (Collingwood, 1994: 40).

Aristóteles poderia ter dito o mesmo com relação ao "amontoado de fatos empíricos" de uma etnologia.

A medicina, e mais particularmente a psicologia hipocrática, levariam, em Tucídides, a uma "história psicológica", uma espécie de ciência natural ou, muito embora a expressão possa ser paradoxal, a uma "história nomotética": não são os eventos que lhe interessam, mas as leis gerais que os explicam. Se essas leis são imutáveis, são cognoscíveis, mas a história torna-se, então, anti-histórica! Em Tucídides, o pensamento

"... não pode concentrar-se plenamente nos próprios acontecimentos, mas está constantemente a afastar-se deles para transmitir a lição neles implícita, alguma verdade imutável e eterna, da qual os acontecimentos são paradigmas e imagens" (Collingwood, 1994: 48).

Havia, então, uma consciência histórica na antiguidade grega, mas era uma consciência que, subjugada de um lado pelo todo e de outro pela idéia de ciência, pouco espaço concedia à particularidade ou ao evento singular.

Nesse contexto, então, Heródotos surge como excessão. Mas, qual era a história por ele praticada? Eu diria que praticou uma "história etnográfica". Ele foi parte de uma tradição em boa medida marcada pela oralidade. Seu estilo tem sido descrito como o de um "escritor oral". Seus textos foram escritos para serem ouvidos, não para serem lidos silenciosamente; eram, neste sentido, textos "performáticos".

Não é de se estranhar, pois, que ele se dedicasse ao que hoje chamamos "memória", ou "história oral", objeto/método tanto de historiadores como de antropólogos. A rigor, o que ele fazia era uma espécie de etnografia pela via da memória de "testemunhas oculares" cujos depoimentos eram submetidos à crítica de maneira semelhante àquela utilizada em processos judiciais. Seu método, já que não podia contar com documentos escritos - com uma "memória escrita" - tinha então limitações: sua profundidade temporal não ia além da memória dos vivos; para mais além, na direção do passado, a história se

confundia com fabulação. O mesmo se pode dizer com relação a suas descrições de povos "para mais além" no espaço. Contudo, a memória de eventos recentes sobrevivia o bastante para ser registrada e ele a registrava independentemente de acreditar ou não no que lhe era relatado. Se sua "história oral" tinha pouca profundidade temporal ela era, para a época, de considerável rigor. O passado remoto teria que esperar o tempo do Renascimento, que já contava com documentos e monumentos.

No interior da tradição oral, ele desejava preservar a memória das Guerras Persas. Até Heródotos, o passado recente não parecia ser objeto da poesia ou da prosa, com algumas excessões, como os **Persae** de Ésquilo. Possivelmente, as cidades gregas contentavam-se com uma memória geral de sua tradição. Por outro lado a concepção histórica de então não permitia que histórias das diversas cidades fossem reunidas numa história geral; nunca chegou a existir, naquele tempo, uma história da Grécia.

No entanto, as próprias Guerras Persas podem ter sido catalizadoras de uma historiografia/etnografia, pelas transformações políticas que causaram e por sua influência na formação de uma identidade grega: a formação simultânea de uma consciência grega e de rivalidades entre cidades-estado fez com que percebessem que a memória tende a se apagar e que a história recente deveria ser registrada. A história poderia fortalecer uma identidade grega na medida em que seu objeto era o inimigo comum. Assim, a **História** de Heródotos pode ao mesmo tempo sair da poesia e manter a tradição poética homérica de "dar fama".

Se Heródotos, na contra-mão das tendências dominantes de sua época postulava uma história que era uma etnografia, essa história incluía os bárbaros.

A noção de bárbaro não era inteiramente consistente. Denotava tanto aqueles que não falavam grego, o que chegava a ser equivalente a não possuir linguagem, quanto significava crueldade. Ambos os significados aproximavam o bárbaro geográfico do selvagem mitológico. Em conjunto, as duas noções serviam sobretudo para construir uma identidade grega. Como observa Bartra (1994), os gregos não tinham um termo discreto para denotar a noção de civilização. Para expressar tal noção utilizavam as palavras/conceito **polis** (cidade) e **hemeros** (domesticado). Combinadas, transmitiam a idéia de ordem, a cidade governada por leis justas; fora da cidade só poderia existir desordem.

Como já foi dito, para melhor expressar a noção de civilização o pensamento grego primeiro criou o selvagem; mais tarde o projetou sobre o bárbaro.

Uma das principais representações do homem selvagem era o centauro, híbrido de homem e cavalo. Não existiam apenas centauros individuais, mas tribus de centauros que habitariam a Tessália e a Arcádia. Além dos centauros existia uma série de outros seres selvagens, desde os cíclopes até as ninfas. De um lado, eram seres (ou povos) violentos e cruéis; de outro, eram selvagens, no sentido de silvestres, mas justos, sábios e bondosos. Mas num e noutro caso opunham-se à cidade: eram os **agrios**, habitantes do **agros**, espaço simbólico que se opunha à **polis**, tal como os romanos iriam opor ao **mundus** da ordem o **imundus** do caos. Oposto à cidade, o **agrios** era o espaço silvestre/selvagem com a mesma conotação que seria mais tarde dada pelo pensamento medieval (Leersen, 1995). Se de **agrios** derivou **agreios**, camponês, os camponeses medievais também foram assimilados ao selvagem.

Por outro lado, se o bárbaro, como nota White (1994) constituía uma ameaça à

sociedade, o selvagem mítico era uma ameaça ao indivíduo, mas ambos existiam em oposição à civilização; por isso mesmo puderam ser combinados.

Os centauros são um bom exemplo. Como indivíduos monstruosos ou como tribus, descritos de diferentes maneiras, eram fundamentalmente um meio termo entre humanos e não-humanos, isto é, seres liminais. O "encontro mitológico" entre o grego e o centauro é paradigmático para o futuro "encontro etnográfico" entre o civilizado e o bárbaro.

No relato do encontro de Hércules com o centauro Pholus (Bartra, 1994: 15) se vê que o selvagem/centauro desconhecia a agricultura (domesticação da natureza). Naquele encontro, enquanto Hércules comia carne cozida, Pholus comia carne crua. Quando Pholus oferece vinho, nem cru nem cozido, seu cheiro excita outro centauro, sintomaticamente chamado Agrios, que ataca Hércules.

O mito parece evocar um jogo "estruturalista": uma oposição cru/cozido (natureza/cultura) mediada ao mesmo tempo pela comensalidade (troca; comportamento racional) e pela embriaguês (vinho fermentado; perda da razão) que leva à negação da troca. De um lado, ele expressa a relação instável entre a "persona" civilizada que habita a **polis** e é por ela domesticada, e o "selvagem interior" que habita o indivíduo dentro da mesma **polis** e constantemente a ameaça. Nunca é demais lembrar que a cidade grega, como Aristóteles deixa claro em sua Política é, tanto quanto a família, uma totalidade que se sobrepõe ao indivíduo e onde não há lugar para o individualismo - um dos múltiplos significados do selvagem e da embriaguês é o do indivíduo livre das amarras da **polis**.

Por outro lado, o mito lembra vários temas do ocidente, desde o Leviatã de Hobbes, até a teoria da troca de Mauss (1967) e Lévi-Strauss (1969) que também tratam de contratos sociais. O relato mítico é uma reflexão sobre a relação entre natureza e civilização, relação problemática em todo o pensamento ocidental, onde a natureza parece ser uma categoria central do pensamento ao mesmo tempo que é um estado a ser suplantado. Como diz Bartra (1994: 15), o mito "descreve vividamente o confronto entre a natureza selvagem e a civilização e foi depois adotado por Sófocles como base para a Trachiniae". O mito lembra também a interpretação geertziana da briga de galos balinesa: o galo é o que o balinês seria sem a cultura (Geertz, 1973).

O mito reflete ao mesmo tempo sobre o encontro com um Outro "geográfico". É um jogo de alteridades na difícil relação com esse Outro radicalmente exótico tão problemático e necessário quanto o selvagem mítico.

Cíclopes eram igualmente a negação do princípio da hospitalidade. Canibais, eles não trocam mas devoram o Outro, como que numa "reciprocidade negativa" (Sahlins, 1978). Num certo plano, o cíclope e Phorus se equivalem pois, se este último aceita a troca e convive, por outro lado come carne crua. Coloca-se, pois, no polo oposto ao do grego civilizado. Mas Phorus e cíclopes se colocam eles mesmos em polos opostos dentro da selvageria, visto que Phorus é o "bom selvagem", o selvagem justo e hospitaleiro. Centauros expressavam a ambiguidade presente na representação da alteridade; seres liminais por meio dos quais a mitologia constrói situações ambíguas. "Eles formaram um mito com dois polos, um do homem selvagem humanóide e outro do homem sábio e justo que era bestial" (Bartra, 1994: 16). Novamente temos um tema que atravessa milênios no pensamento ocidental: o selvagem tanto pode ser demoníaco como "nobre".

Mitologia e etnografia tendiam a se misturar à medida em que os gregos

intensificavam suas relações com bárbaros. Essa mistura produziu diferentes idéias, entre elas a de uma Idade de Ouro, idade em que os homens eram selvagens. Era o tempo de Kronos, não inteiramente diferente do tempo edênico do primeiro homem cristão; um tempo em que não era necessário trabalhar, retratado por Hesíodo como o tempo em que a ordem da **diké** predominava sobre a arrogância da **hybris** que conduziu a humanidade à decadência (Bartra, 1994: 11). Não estamos muito longe da perda do paraíso pela Queda.

Havia, pois, um princípio de temporalidade envolvido na representação daquele selvagem ambíguo, por vezes concebido com estado e por vezes como estágio. Como se colocava nesse contexto a etnografia/historiografia de Heródotos?

Embora o ambiente intelectual de sua época favorecesse as especulações sobre a origem da humanidade, Heródotos não se ocupou com nenhuma Idade de Ouro ou com teorias genéticas. Ele se ocupou principalmente com os costumes correntes de sociedades existentes, seja como testemunha ocular ou por meio de relatos orais, sempre checados pelo que ele chamou de **historié**, literalmente "seguir a pista de algo". Ao mesmo tempo, também descreveu povos imaginados.

Heródotos era capaz de distinguir culturalmente vários grupos de bárbaros e/ou selvagens, como os "trogloditas" da Etiópia, os "nômades" citas, outros povos "canibais", etc. Para ele o bárbaro/selvagem não era um ser aparte, mas um membro da família humana, embora incivilizado, que merecia o estudo não só de trivialidades curiosas mas também dos padrões de casamento, hábitos alimentares e outros costumes.

Como sugere Rowe (1965) é possível que ele tenha aprendido a apreciar a alteridade com os persas, ao que parece mais "relativistas" que os gregos, no que hoje chamariamos de um "encontro etnográfico" intersubjetivo.

É verdade que Heródotos privilegiou as culturas que mais importavam para a Grécia, como persas e egípcios, mas não deixou de lado outros povos, como os citas, os bárbaros/selvagens por excelência da Antiguidade. Todas as descrições partiam de critérios que lembram uma noção de cultura capaz de individualizar cada sociedade: descendência comum, idioma comum, religião comum, hábitos alimentares, de vestuário, etc. Heródotos enfatizava aqueles padrões que mais tarde se tornariam os temas clássicos da antropologia: formas de casamento, ritos religiosos, ritos funerários etc. O patriarcado era-lhe de grande interesse, já que bem perto da Grécia, a Lícia era habitada por um povo de descendência matrilinear. Outros costumes distintos dos gregos igualmente estimulavam sua curiosidade comparativa, como a "compra da noiva" na Trácia. Suas descrições de instituições matrimoniais eram bastante completas e "tomadas em conjunto, formam uma série da promiscuidade até a monogamia patriarcal" (Hogden, 1964:24). Embora ele não estivesse preocupado com questões de gênese, sua série lembra de perto aquelas dos "evolucionistas" do século XIX.

A comparação entre culturas foi um dos pontos centrais da etnografia de Heródotos, sem os problemas que iriam mais tarde afligir os teólogos-historiadores medievais, obrigados a conciliar a diversidade cultural com os supostos de uma homogeneidade primordial e de uma prioridade histórica da tradição judaico-cristã. Tampouco se colocava para ele o problema dos filósofos-cientistas dos séculos XVIII e XIX quanto à construção de sucessões evolutivas a partir de similaridades culturais.

"Ele não expressou qualquer desejo de conferir à sua própria cultura a honra de ter

sido a fonte ou o pináculo da conquista cultural. Na verdade, as similaridades eram mencionadas com a intenção mais modesta e madura de demonstrar contatos históricos anteriores, a transmissão da cultura de grupo para grupo, a operação de um processo de difusão; ou de interpretar a própria cultura grega como um amálgama de dádivas vindas de diferentes doadores. Aparentemente, na Grécia do século V não havia nem honra nem desonra no cultuar divindades vindas de outras culturas ou praticar costumes tomados de empréstimo. A semelhança como resultado do empréstimo era reconhecida como o resultado inevitável e comum da migração e da mistura de povos" (Hogden, 1964: 26).

Se o juízo de Hogden sobre Heródotos é correto, sua insistência num cosmopolitismo relativista grego me parece exagerado: o século V - "século de Péricles" - foi o século da migração do selvagem da mitologia para a história/etnografia; de um mundo fora do tempo e do espaço para o tempo/espaço dos bárbaros. E, lembro novamente, Heródotos se colocava na contra-mão do pensamento dominante exemplificado por Tucídides e Sócrates.

Para o pensamento grego, como foi dito, havia uma oposição entre cosmos e caos, embora se deva ressaltar que a distinção entre cidade e fora-da-cidade, tal como colocada por Aristóteles, tanto podia significar uma relação entre estágios como entre estados.

Havia, por outro lado, uma associação entre o selvagem e o homem monstruoso; entre bárbaro e selvagem, a diferença nem sempre era clara. A suposta mudez de bárbaros poderia indicar um estado/estágio selvagem; alguém ininteligível, sem a linguagem que caracteriza a humanidade plena. Bárbaro e selvagem se combinam nos escritores antigos, ainda que não sejam plenamente intercambiáveis. Em ocasiões de crise, selvageria ou barbárie eram atributos de quem ameaçava a cidade grega e tivesse valores diferentes dos gregos. Mas em geral, havia uma distinção entre civilizado, bárbaro e selvagem e, como disse, podia tratar-se mais de uma questão de estágios.

Para alguns, ninguém que vivesse fora da cidade possuía uma humanidade plena, visto que vivia uma vida sem lei. Para outros, a distinção entre bárbaro e selvagem era aquela entre quem seguia alguma lei, mesmo que não a dos gregos, e quem não seguia lei alguma. Havia uma gradação entre o selvagem, quase animal, e o bárbaro, quase-humano. Existiam, pois, pontos de vista conflitantes: para Aristóteles os bárbaros eram fora-da-lei naturais, essencialmente escravos; seria justo escravizá-los pois não têm lei. Para outros, os bárbaros, embora escravizáveis, possuíam alguma lei, ainda que não formalizada, notadamente regras de parentesco.

Para Heródotos, ao contrário, todos eram humanos e portanto merecedores da curiosidade histórico/etnográfica. Contudo, seu estudo das religiões o traía como grego, o que contradiz o "otimismo retrospectivo" de Hogden (1964). Para o estudioso que crê, só pode haver um panteão de divindades; reconhecer a presença de outras divindades com outros nomes em cada povo sucessivamente estudado, abalaria o próprio fundamento da religião do observador. Heródotos adotou a solução que seria tantas vezes adotada mais tarde, inclusive com relação aos ameríndios: a equivalência dos deuses - os nomes diferiam, mas as divindades eram as mesmas; Zeus era Zeus em todos os lugares, ainda que com outros nomes. Assim, a religião egípcia foi por ele "vestida à moda grega" (Ariès, 1989: 93) e as divindades egípcias transmutadas nas divindades gregas. O hábito permaneceu e todos nós aprendemos que no Brasil "os índios chamavam Deus de Tupã".

Então, se Heródotos destacava a particularidade, termina por abandoná-la quando

tema é o ser essencial do homem, e esse ser é helenizado. Com relação ao Egito e à Grécia, não imagina que possam haver entre os dois diferenças fundamentais de civilização. Por outro lado, não percebe diferença alguma no tempo; os vários milênios são como que fundidos num tempo imóvel.

Seria certamente exagerado afirmar que Heródotos "possui ... o sentido certo da particularidade que é propriamente o sentido moderno da história" (Ariès, 1989: 92). A fusão de tempos e a "helenização" da religião egípcia não parecem confirmar tal julgamento. Não obstante, a diferença o impressiona. Apesar de suas limitações é importante notar que Heródotos, em sua **História** desejava preservar a memória das "maravilhosas ações dos gregos e dos bárbaros" (Thomas, 1971: 110; grifos meus). Assim, ele é exemplar da curiosidade ocidental que iria muito mais tarde desembocar na antropologia. E Ariès termina por ter razão quando observa que Heródotos, sempre observando o estranho, "... sabe ressaltar ... as coisas que o surpreendem, isto é, as que marcam uma diferença entre os modos de vida do lugar que visita e os hábitos de sua raça" (Ariès, 1989: 92).

A comparação servia-lhe para estranhar os próprios costumes gregos, como no trecho da **História** a seguir:

"Se fosse proposto a todas as nações quais costumes parecem os melhores, cada um, após examiná-los, colocaria em primeiro lugar os seus próprios, pois cada um é fortemente persuadido de que estes são, de longe, os melhores ... Que todos os homens assim sentem sobre seus próprios costumes, podemos concluir a partir de várias provas, entre elas a seguinte. Quando Dario era rei, ele chamou os gregos que lá se encontravam e perguntou-lhes por quanto dinheiro eles estariam dispostos a comer os corpos de seus pais falecidos. Responderam que não o fariam por preço algum. Chamou então os indianos [de determinada etnia] que comem seus pais e perguntou, com os gregos presentes e capazes de entender o que estava sendo dito, ... que preço aceitariam para queimar os corpos de seus pais falecidos [segundo o costume grego]. Os indianos imploraram-lhe que evitasse uma fala tão sacrílega. Tal é a natureza do costume ..." (Heródotos, **História**, Livro 3, cap. 38).

O humanismo universal de Heródotos é então paradoxal: permite-lhe relativizar sua própria cultura face à diversidade, mas não lhe permite compreender a alteridade em seus próprios termos. E a fusão de tempos fez dele como que um historiador atemporal; deste ponto de vista, ironicamente, o "pai da história" era anti-histórico. Note-se que os gregos, tanto quanto os romanos, não pareciam sensíveis às diferenças no tempo, como também não o foram com relação às diferenças no espaço. O único tempo percebido como radicalmente distinto era o tempo mítico (Rowe, 1965) e características de um povo eram facilmente atribuídas a outro, muito distante do primeiro.

Heródotos estava preocupado com um tema central do pensamento ocidental, desde a Antiguidade até o século XIX: a unidade da humanidade. Mas isso fez com que a particularidade resvalasse para o anedótico ou para o exemplo que serve como lição de moral.

"... Alguns fatos e alguns heróis ... emergem de uma espécie de obscuridade, do nada, sem indicação de data ou lugar. Estes casos exemplares são destacados do tempo ...

porque ilustram uma constante da natureza humana" (Ariès, 1989: 93).

Heródotos era, pois, bastante ambíguo. De um lado, em contraste com autores posteriores que formaram o imaginário "etnográfico" medieval, ele se revelava cético; se seu dever era relatar o que lhe foi dito, não se sentia obrigado a acreditar em tudo. No entanto, parecia aceitar a existência de homens com um só olho na China, visto que aceitava a possibilidade de que as partes mais remotas do mundo incluíssem fenômenos maravilhosos. Assim, sucumbindo ao exotismo, à medida que aumentava a distância, os seres humanos se tornavam mais estranhos: nas estepes orientais existiriam homens com pés de cabrito e outros que dormiam a metade do ano. O fantástico, uma das dimensões do selvagem, seria plausível no mais distante, uma atitude mental não muito diferente daquela de Colombo, muito séculos mais tarde: os ameríndios que viu eram seres humanos normais e simpáticos, mas em ilhas remotas, ainda não exploradas, existiriam seres fantásticos. O exótico, em sua forma mais extrema, é sempre empurrado para a fronteira do contato imediato.

A história de Heródotos terminou então indo para mais além dos limites da **histori**e e não deixou de incluir povos selvagens/monstruosos. Volto então à idéia grega de selvagem.

Para os gregos antigos, como disse, selvagem não significava necessariamente bárbaro e esta última noção não era inteiramente consistente. Para Aristóteles o bárbaro não tinha acesso à razão, **logos**, porque não vivia em cidade e um dos atributos possíveis do selvagem era justamente a ausência de razão. Mas tal ausência podia ser circunstancial: passando a viver na **polis** tornar-se-ia civilizado. Por outro lado, existiam os "naturalmente inferiores"; então havia uma dimensão cultural/histórica e outra, natural.

Os atributos do selvagem, ausência de linguagem e crueldade, eram também os do bárbaro, especialmente após as guerras com os medos. Tanto quanto o selvagem, o bárbaro se opunha à idéia de **polis** e **hemeros**, a sociedade governada por leis justas. Se, como disse Bartra (1994), o selvagem teve de ser inventado antes de ser encontrado, ele terminou transpondo os limites do domínio da mitologia para entrar no espaço da geografia.

Assim, para Hipócrates os habitantes da Europa eram selvagens, anti-sociais e irascíveis, resultado de um clima que desfavorecia a agricultura. Tais características, como foi visto, eram as dos seres míticos que se defrontam com Hércules e outros heróis. Os asiáticos, por sua vez, eram pusilânimes mas dotados de mentes penetrantes. Os gregos, situados entre os dois extremos, reuniam as qualidades de ambos, sem seus defeitos.

Hipócrates, cuja obra (admitindo-se a autenticidade da autoria) influenciou Heródotos, foi, além de médico, geógrafo e para ele as diferenças culturais eram parcialmente devidas ao ambiente físico. O norte (aproximadamente a Ucrânia), muito frio, era habitado pelos citas e pelos habitantes do rio Phasis, tornado famoso pela expedição dos Argonautas. O sul, muito quente, corresponde ao Egito e Líbia. A zona temperada corresponde à Ionia. Mas a principal comparação é dada pelo contraste entre Ásia e Europa e nesta última parte do mundo estão incluídos os citas (Glacken, 1967). O contraste é construído para "mostrar como diferem em todos os respeitos, e como as nações de uma diferem inteiramente no físico daquelas da outra" (Hipócrates, **Ares, Águas e Lugares**; apud Glacken, 1967: 85). Entre os dois extremos estava a Ásia Menor, cujo clima temperado era responsável pela maior beleza de seus habitantes: "Ser livre de selvageria é estimulado quando nada é forçadamente predominante, quando prevalece o equilíbrio em

cada aspecto" (Idem). O clima da Ásia produzia homens sem coragem ou perseverança. Contudo, Hipócrates não foi um determinista. Para ele, fatores culturais também pesavam (tanto quanto os humores); assim, os Cabeça Longa do norte exemplificam a herança de características adquiridas pelo costume de alongarem a cabeça desde a infância - o processo se tornaria natural após várias gerações. Por outro lado, o contato cultural provocou o declínio do costume, o que teria resultado numa menor frequência de cabeças alongadas.

Os asiáticos são pouco corajosos e menos guerreiros que os europeus porque nunca foram sujeitos a mudanças ambientais violentas. Por isso diferem dos europeus, cujo ambiente seria mais propício para forjar o temperamento com paixões ferozes (Glacken, 1967: 86). Contudo, a pusilanimidade dos asiáticos era também devida a instituições sociais, como o despotismo, em contraposição a outros povos (em outros climas), gregos ou não, que viviam em liberdade e que eram, por isso, mais bravos e beligerantes. Também com relação aos citas ele considerava tanto fatores físicos como culturais.

Um de seus pontos de vista, exposto em Medicina Antiga, é interessante para o contexto deste trabalho: o homem atinge a civilização pela domesticação de plantas e animais e pela invenção da comida cozida.

Políbio foi menos ambientalista que Hipócrates - talvez por ter sido refém dos romanos. Assim, os Cynaetius de sua Arcádia natal, conhecidos pela crueldade e selvageria, contrastavam com outros arcadianos, famosos pela hospitalidade. Mas a selvageria não era devida a fatores ambientais e sim ao abandono de valores e instituições criados pelos arcadianos, em consonância com a natureza. Entre tais valores, destacava-se o cultivo da música. Aqueles selvagens poderiam libertar-se da selvageria pela volta à música.

No entanto, é muito sintomática do ambiente intelectual geral sua conclusão de que o clima tórrido tivesse como consequência que as espécies nascessem com cabelos lanosos, chifres enrugados, lábios protuberantes, narinas largas e extremidades nodosas. Era o caso dos Ichthyophagi. Como nota Glacken (1967: 99), tais qualidades eram tanto de animais como de humanos.

Selvageria, barbárie e civilização poderiam, pois estar relacionadas ao ambiente físico.

Heródotos, influenciado por Hipócrates, também considerava as influências ambientais, como na correlação entre meio físico e costumes relativa aos citas. Quem os atacasse estaria fadado à derrota, pois aqueles nômades belicosos lançavam setas montados em seus cavalos.

O selvagem inventado não era apenas externo aos gregos. Eles reconheciam em si mesmos elementos de uma selvageria expressa na mitologia, mas como que domesticada pela civilização. Em contraste, as características de seres fabulosos, cuja existência era admitida, foram projetadas sobre povos conhecidos - tribus germânicas, etíopes, citas, etc - ou imaginados, desprovidos de civilização. Assim, uma "imaginação mitológica" engendrou uma "imaginação etnográfica".

Além dos já referidos centauros, outros seres, as amazonas, mulheres com características masculinas, habitavam o limite entre a **polis** e o **agros**; se as mulheres "normais" já eram, de certa forma, percebidas como seres liminais, mais próximas à natureza que à cultura, as amazonas, com uma carga ainda maior de ambiguidade, guardavam a fronteira entre espaços liminais fundamentais para a identidade grega.

Outra observação é fundamental: as batalhas com amazonas e centauros parodiavam as batalhas entre gregos e bárbaros. Como foi dito, a noção de bárbaro só se consolidou após as guerras cujo relato imortalizou Heródotos; aplicando aos bárbaros a selvageria previamente definida pelos mitos, os gregos "... trasformaram alegoricamente a guerra contra os bárbaros ... numa luta contra centauros e amazonas ... Amazonas e centauros eram meios simbólicos para ressaltar a alteridade selvagem dos inimigos, atribuindo-lhes características típicas dos **agrios** gregos" (Bartra, 1994: 19). O selvagem mitológico era, pois, projetado sobre o bárbaro em decorrência da história.

À medida que os contatos com outros povos se intensificavam, isto é, à medida que a história se expandia no espaço, as amazonas foram sendo projetadas para as fronteiras cada vez mais remotas entre o **hemeros** e o **agrios**, juntamente com os citas, hiperbóreos, etíopes, gorgons e atlantes de Heródotos. Amazonas, centauros, cíclopes, cinocéfalos, etc. eram seres liminais, "betwixt and between", que mediavam o limite entre os espaços simbólicos do domesticado e do selvático, da ordem e da desordem, da **polis** e do caos.

A idéia de selvagem incluía, como disse, desde seres violentos e cruéis até outros, sábios e justos e é interessante observar que Sócrates era comparado a um silenus, ser bestial mas capaz de decifrar os segredos do mundo. Incluía também ninfas idílicas: Chiros, o centauro que transmitiu a imortalidade a Prometeu, tinha por esposa uma ninfa; Pholus era filho de um silenus e de uma ninfa.

Os cíclopes povoavam o imaginário grego desde Homero até Heródotos. Descritos na **Odisséia** como um povo de pastores gigantes, antropófagos, que não conhecia a agricultura e que viviam isolados, ferozes mas também idílicos, eram semelhantes aos arismapios, com apenas um olho, descritos por Heródotos como canibais, ferozes, sem leis, pastores como os citas. Não conhecer a agricultura (deficiência por vezes associada a comer comida crua) sugere tanto não ser capaz de dominar a natureza como não ser capaz de dominar a si mesmo.

Não me interessa aqui a descrição de todas as variedades de seres bestiais, entre o animal e o humano. O que importa é que o selvagem servia para marcar a identidade civilizada pela construção de uma alteridade radical. O grego civilizado é uma entidade essencial, idêntico apenas a si mesmo (Bartra, 1994: 31), o que é coerente com o ponto de vista de Tucídides e de Sócrates de que "nós nos entendemos estudando a nós mesmos". Por isso mesmo, o selvagem mítico/etnográfico ou o bárbaro "selvagizado" deviam permanecer como o exótico radical não compreendido, o que de resto era garantido pela própria noção dominante de história que negava sentido ao evento e ao particular.

De outro lado, tanto o "bom selvagem" quanto o bárbaro a ele assimilado serviram para fazer a crítica da cidade decadente pela evocação de uma Idade de Ouro. O selvagem era como que uma "categoria de pensamento" que servia tanto para uma auto-reflexão como para construir o bárbaro sempre que este se tornasse uma ameaça, projetando sobre ele o elemento bestial interno ao próprio homem civilizado.

Vale lembrar ainda que para os gregos os homens monstruosos podiam se tornar um tema de estudos porque o próprio mundo mitológico grego era cheio de seres resultantes da união entre deuses e humanos e entre humanos e animais. Se os próprios deuses conspurcavam, podia-se olhar com certa naturalidade para centauros, para o Minotauro e outros seres que tanto podiam habitar lugares aprazíveis, como prados e lagos, quanto o deserto ou o Labirinto, arquetipo da cidade selvagem (White, 1994).

Heródotos movia-

alteridade, tanto quanto o foi o bárbaro selvagizado.

Seja como for, ainda que ambíguo aos olhos modernos, Heródotos era dotado de um espírito inquisitivo, curioso e, de maneira geral, bastante objetivo. A ênfase posta pelo pensamento predominante em objetos de conhecimento imutáveis como que condenou seu esforço ao esquecimento mas, tal como Megasthènes no século III A.C., não deixou de influenciar a filosofia grega no debate sobre padrões éticos absolutos: as descrições dos costumes de outros povos sugeriam que aquilo que era honroso num lugar poderia ser vergonhoso em outro, debate que ainda ocupa algum lugar na filosofia de nossos tempos e que incide sobre uma das pedras de toque da antropologia.

Fragments de seus textos circularam em cópias deformadas no período medieval, mas seu espírito se perdeu. O que se copiou - em geral cópias a partir de outros copistas - foram principalmente suas indulgências exotizantes, talvez porque fossem tão necessárias para a construção da identidade cristã quanto o foram para a identidade grega. Foi apenas em 1474 que surgiu a primeira tradução latina da **História**, feita por Lorenzo Valla já no contexto do Renascimento e do novo humanismo.

* * *

Se a Antiguidade clássica, com poucas exceções tais como aquela representada por Heródotos, não revelou sensibilidade para a compreensão do Outro, o pensamento medieval tampouco favorecia o estudo da alteridade. O único interesse por outras religiões, por exemplo, estava na sua supressão; seria preciso esperar até que a Reforma, introduzindo diferenças no próprio cristianismo, conduzisse os espíritos até a noção de religiões, no plural. Por outro lado, a literatura relativa a outros lugares que não a Europa tendia a girar em torno de monstros e maravilhas herdadas da Antiguidade. Junto com eles, reinventou-se o selvagem.

Aquela literatura havia herdado boa parte do imaginário antigo, que veio a se combinar com idéias centrais à teologia hebraica, incorporadas ao cristianismo, e com uma particular concepção histórica do homem.

O monoteísmo e a idéia de uma Criação única levavam à idéia de uma humanidade fragmentada no tempo que poderia ser reunificada; nessa humanidade podia ser incluído, ainda que de forma extremamente ambígua, o selvagem. No cristianismo agostiniano a idéia da unificação vertical da totalidade da Criação na Grande Cadeia do Ser, com Deus no topo, não era incompatível com uma eventual unificação horizontal no fim dos tempos. No tempo colocava-se a diferenciação; fora do tempo (fim dos tempos) a reunificação do que fora separado pela Queda.

Para os cristãos medievais, além de uma divisão hierárquica da humanidade e do cosmos em geral, se colocava também uma divisão entre salvos pela graça e condenados. Contudo, um Deus mais tolerante que o dos hebreus poderia reunificar os homens, na medida em que estes se reunificassem com Deus, numa cristianização da idéia de restabelecimento do pacto. Em certas concepções, os condenados podiam ser assimilados a selvagens.

Na concepção hebraica o selvagem tinha um estatuto ontológico: a encarnação da maldição; seus atributos mentais são os da loucura e/ou depravação. Os gregos também podiam perceber os bárbaros/selvagens como loucos, mas a atitude moral para com eles era

diferente. O pensamento hebraico traduzia estados físicos em estados morais, reduzindo atributos exteriores (físicos) a manifestação de uma condição espiritual. Os gregos materializavam estágios espirituais (White, 1994).

Para os hebreus a concepção de uma humanidade selvagem era função da concepção de um Deus único. Deus povoa o mundo com espécies em si mesmas perfeitas, com o homem, perfeito em sua espécie, no centro moral desse mundo. Contudo, em decorrência do pecado, a natureza se torna hostil e a Queda tem a função etiológica de explicar a condição humana e o porquê de mesmo os escolhidos precisarem trabalhar numa natureza hostil. Com a cristianização, a Queda traz uma mácula que impede os homens de viverem "cristãmente" sem a ajuda da graça.

Para os hebreus a Queda não fez com que todos os homens se tornassem selvagens, nem mesmo todos os gentios. Os gentios fornecem o paradigma do homem natural, enquanto os hebreus, povo do pacto ou aliança com Deus, fornecem o paradigma da humanidade redimível. Ao lado do homem natural e do homem moral há, contudo, uma terceira humanidade, a do homem selvagem, de quem Deus retirou a benção de maneira absoluta e que, em decorrência, degenerou para um estado inferior ao próprio estado do homem natural.

O homem selvagem não se equipara ao animal, pois a natureza animal é apenas não-humana, enquanto aquela do selvagem é sub-humana, correspondendo a um estado de maldição. O estado selvagem é também um espaço, exemplificado pelo deserto como lugar do vazio e da desolação, do caos e das trevas (mais tarde redefinido como o lugar do desconhecido, outra forma de vazio, como nos mapas da transição entre o medievo e o século XVI). É a região selvagem, lugar de terra inculta - e vale ressaltar a relação semântica entre cultivo e cultura. Naquela concepção era difícil distinguir entre condição e lugar, entre homem selvagem e lugar selvagem; funde-se a condição física com a condição moral (White, 1994).

Herdando tal concepção, o cristianismo medieval constrói a diferença entre os homens como expressão da corrupção da espécie, pois haveriam graus distintos de aproximação com a forma perfeita de humanidade na já referida Grande Cadeia do Ser.

A divisão da humanidade era dada, portanto, por razões transcendentes. No entanto, já incluía uma temporalidade.

E como era pensado o tempo? De acordo com Gusdorf,

"A Idade Média viveu numa espécie de presente eterno: o esquema litúrgico da história sagrada, indefinidamente repetido, fornecia o quadro da vida social e da existência pessoal ... Jamais a cidade dos homens se quiz tão exatamente idêntica à Cidade de Deus, que lhe serve de protótipo escatológico, bloqueando em si o passado, o presente e o futuro" (Gusdorf, 1967: 54).

A afirmação de Gusdorf, ainda que correta em vários sentidos, deixa a impressão de que no medievo inexistia uma concepção de história. Mas esta seria uma conclusão equivocada. O pensamento medieval era radicalmente cristão e o quadro desse pensamento era dado pela teologia, o que implicava uma percepção particular do tempo. No entanto, pode-se também argumentar que justamente por ser cristão, era um pensamento eminentemente histórico. Como se viu acima, a fragmentação da humanidade se dá no

tempo.

O cristianismo trouxe consigo certas idéias centrais que iriam moldar o pensamento europeu; entre elas, a idéia de uma Criação, localizada num momento preciso. Ao contrário do pensamento greco-romano, que não concebia a possibilidade de criação de algo a partir do nada, essa idéia trouxe consigo a noção de causa, de devir e de progresso (Collingwood, 1994). Tal idéia, que é a idéia de história, também possibilita a construção medieval da idéia de selvagem.

Em segundo lugar, o cristianismo representou a negação do otimismo relativo à natureza humana. Dada a Queda, o homem sofre de uma cegueira inerente à sua condição. Segundo Santo Agostinho, o homem faz o que pretende fazer, ao invés de decidir o caminho justo para a ação. É este desejo indomado que conduz ao pecado original. Mas essa ação tem uma especificidade. Se para os gregos o homem podia mudar a história, ainda que o curso desta fosse ininteligível, para o pensamento medieval o homem era o instrumento da Providência. As leis imutáveis foram substituídas pelo Deus imóvel (porquanto perfeito).

Por isso, as realizações do homem, apenas aparentemente resultantes de seu intelecto, são na realidade dirigidas por uma sabedoria que lhe é externa. Suas realizações, seus progressos, são realizações da Divina Providência. Assim, se Roma conquistou o mundo, isto não resultou de um plano concebido pelos homens, mas por Deus. Por outro lado, a graça corrige o pecado original. O transcendentalismo é o componente central dessa concepção do homem.

O cristianismo manteve, em vários contextos de pensamento, a noção grega de substância (como na explicação da Eucaristia pela via de uma ciência aristotélica), mas negava a doutrina metafísica da substância em outros contextos. Nada é eterno, exceto Deus; a própria alma individual, dependente de Deus, é uma criação recente, desprovida de existência passada **ab aeterno**. Tampouco são eternos os povos ou nações, criados por Deus; por isso mesmo, podem ser por Ele recriados ou redirecionados. Pela graça divina, os povos podem evoluir. Se Deus continuou a ser uma substância, a natureza dessa substância é incognoscível, até que Tomás de Aquino, no século XIII, redefiniu Deus como **actus purus**, sem substância.

Pela via da doutrina cristã, a história não é, portanto, o resultado das intenções humanas; o homem é apenas um meio para a consecução dos fins estabelecidos por Deus. Se o homem é agente da história, pois esta resulta de sua vontade, é um agente subordinado, objeto de um sujeito maior, pois é apenas por ação da Providência que a vontade humana conduz a determinados resultados, e não a outros. Também o selvagem podia ser concebido como exemplar da vontade divina.

Mas é importante ressaltar que o cristianismo cria, numa linguagem teológica, a noção de transitoriedade: Roma não é eterna, mas uma entidade transitória que surgiu num momento da história para realizar certas funções; realizadas estas, Roma desaparece, tendo cumprido o seu papel. Não deixa de haver um certo "utilitarismo transcendental" nessa concepção. Nesse contexto o pensamento cristão postula uma história que não apenas afeta os acidentes, mas cria e destrói, assim como a concepção de que o processo histórico cria seus veículos: Roma não era pressuposto mas produto do processo histórico (Collingwood, 1994). O essencial do pensamento medieval é a noção de que a história humana não é uma história feita pelo homem.

A idéia de história subordina-se a um providencialismo transcendental que retira

até mesmo do texto bíblico qualquer historicidade. Se os gregos não eram sensíveis às diferenças no tempo, como observou Rowe (1965), a reinterpretação da literalidade mítica como alegoria, retomada pelo cristianismo com relação ao texto bíblico, esvaziou-o de qualquer valor documental histórico-etnográfico.

Os europeus medievais (tanto quanto os romanos com relação aos gregos) também não percebiam diferenças significativas entre eles próprios e os antigos; o que se percebia era uma continuidade, mesmo porque o latim era a língua comum escrita. Apenas algumas diferenças pontuais eram reconhecidas, sem que se estabelecesse qualquer contraste entre o mundo de então e a Antiguidade. Assim, Alexandre o Grande era descrito como um monarca feudal e os heróis romanos retratados em trajes medievais. Se Heródotos havia helenizado as divindades egípcias, o pensamento medieval europeizou, nos termos da época, os antigos gregos. Como ressaltou Erwin (1960), a falta de uma "distância de perspectiva" impedia a percepção das civilizações antigas como totalidades coerentes. Tal atitude bloqueava, evidentemente, a apreciação da alteridade.

Por outro lado, para o providencialismo cristão, todos os homens são iguais, inexistindo um povo eleito; nenhuma comunidade tem um destino mais importante que qualquer outra. Este universalismo viria a ser fundamental, séculos mais tarde, para a formação da disciplina antropológica (Dumont, 1973). E seria retomado, ainda que em oposição ao universalismo iluminista, por Herder e pelos românticos inspirados no pietismo luterano, em outra convergência entre religião, história e antropologia (Berlin, 1982). No contexto teocêntrico medieval, contudo, ele não permitia que se apreendesse a alteridade ou a particularidade, no tempo ou no espaço, em seus próprios termos. Pelo contrário, tal concepção leva à idéia de uma história do mundo, pois o processo histórico é sempre igual em todos os lugares; é a história dos desígnios divinos relativos ao homem. É com relação a essa humanidade universal e ao lugar nela ocupado pela cristandade que o medievo constrói o selvagem.

A história se torna, então, universal e providencial, coerente com a idéia de uma Grande Cadeia do Ser. Dividindo o tempo em antes e depois de Cristo, ela será também apocalíptica.

Tendendo ao universalismo, a história medieval, profundamente imbricada na teologia, cuidava menos deste ou daquele país que de relatar a **gesta Dei**. Se o processo histórico, vale dizer, o caminho trilhado pela humanidade, tinha uma lógica, esta era dada pela vontade divina e o curso dos acontecimentos era o critério para avaliar os indivíduos que nela participam. Se os desígnios divinos eram inescrutáveis, o dever do indivíduo era o de servir voluntariamente como instrumento de suas finalidades. Isso parece confirmar que o indivíduo autônomo, o indivíduo como idéia-valor (Dumont, 1985), ainda não existia, embora tivesse sido criado pelo cristianismo e já prefigurado em "heresias" como a de Occam. Numa relação transcendental entre o todo e a parte, o indivíduo que se opusesse a tais desígnios apenas condenava a si próprio. Mais que indivíduos, tinha-se "personas" num drama divino.

Na medida em que a Providência opera no tempo, o cristianismo constrói um sentido da história e seu desvendamento exigia o estabelecimento de períodos históricos.

Foi a percepção escatológica do tempo, comum também ao islamismo, que conduziu à periodização religiosa da história. Sto. Agostinho foi a inspiração de vários cronólogos que dividiram a história universal em seis idades, correspondentes aos dias da Criação. Ele previra também uma sétima idade, o final dos tempos, mas esse final não era

precisamente previsível.

Santo Agostinho, na Cidade de Deus elabora o que é provavelmente a primeira filosofia da história escrita do Ocidente. É o primeiro passo no sentido da compreensão da evolução da humanidade como um todo, o grande projeto da Idade Média. Constituído no âmbito da interpretação teológica, tal projeto, ainda que modificado e por vezes laicizado, permaneceu vivo até pelo menos o século XIX, pois era fundamentalmente um projeto cristão.

Em 725 o Venerável Beda introduziu na Inglaterra o sistema cronológico A.D. (**Anno Domini**), contando os anos a partir da Encarnação, e publicou seu **De temporum ratione**. Até hoje, no Ocidente, esta é a grande divisão do tempo: antes de Cristo e depois de Cristo. Trata-se fundamentalmente de uma separação, no tempo, entre pagãos (ou gentios) e cristãos, homóloga a uma divisão do espaço entre fiéis e infiéis; cristãos e pagãos; civilizados e bárbaros/selvagens.

O esforço de periodização era parte da grande ênfase posta na "história universal" destinada a determinar o fim do mundo. Se o estabelecimento de períodos já representa um pensamento histórico, implica uma temporalidade mergulhada numa percepção religiosa do mundo e voltada para o futuro. O livro de Beda é, para Whitrow (1993), o **locus classicus** do conceito de "idades do homem": a vida humana não transcorre num tempo contínuo, quantitativo, mas é pontuada por descontinuidades, de uma "idade" para outra. Basicamente, trata-se, segundo Whitrow, da mesma idéia que seria utilizada por van Gennep, em 1909, para elaborar sua teoria dos "ritos de passagem", clássica no pensamento antropológico. Assim, poder-se-ia dizer que o tempo medieval era um tempo ritual-cósmico.

Se o modelo das seis idades evocava a Criação, ele competia com outro modelo, o das quatro idades do homem associadas às quatro estações do ano, aos quatro pontos cardeais e aos quatro elementos da matéria segundo Aristóteles.

No século XV, um banquete ritual servido pelo Duque de Gloucester, composto de quatro pratos, replicava simbolicamente aquelas quatro idades cósmicas: durante o primeiro prato, assistia-se à representação de um jóvem, sobre uma nuvem (o elemento ar), no início da primavera, associada ao humor sanguíneo. Durante o segundo prato, ocorria a representação de um guerreiro em meio ao elemento fogo, associado ao verão e ao humor colérico. O terceiro prato era acompanhado pela representação de um homem com uma foice, em meio a um rio (outono, água, humor fleugmático, colheita). O último prato era acompanhado pela representação do inverno por um homem velho, sentado numa pedra fria e dura (o elemento terra e o humor melancólico).

Como observou Burrow (1986: 29-30) "...à medida que os convidados avançavam nesse pouco piedoso banquete ... eram convidados a ver nele os quatro serviços do festim de sua própria vida" (apud Whitrow, 1993: 91).

Quatro idades, ou seis ou sete, de base teológica e/ou astrológica, marcavam um tempo cíclico ou litúrgico, sempre qualitativo. Essas idades eram tanto as do homem indivíduo como do homem espécie. Se haviam as quatro idades do homem, haviam também os Quatro Impérios da história ou, alternativamente, em outra versão, os Três Reinos (do Pai, do Filho e do Espírito Santo).

O tempo histórico, tendo como momento crítico a Revelação, incluía não apenas o que Deus havia feito no passado, mas também o que faria no futuro. A historiografia

medieval era, pois, escatológica: a Revelação nos mostra toda a história do mundo, desde sua Criação até seu final. A história, então, se realizada no tempo, implicava uma visão intemporal de Deus, governante dessa história. Se escatológica, era também uma concepção de história teocêntrica; seria preciso aguardar até que o humanismo renascentista criasse uma história antropocêntrica.

Portanto, os historiadores medievais buscavam a essência da história fora da história, no plano divino. Era como que uma crônica da condição humana. Aos olhos modernos aquela historiografia era, evidentemente, insatisfatória. Mas, se a examinarmos em seus próprios termos e com certo relativismo comparativo aos nossos próprios tempos, o estranhamento ganha um certo toque de familiarização:

"... talvez não estejamos inteiramente relutantes em relação a teorias que ensinam que as transformações históricas em larga escala são devidas a certa forma de dialética, que atua objetivamente e modela o processo histórico, através de uma necessidade independente da vontade humana. Isto leva-nos a um contato bastante estreito com os historiadores medievais" (Collingwood, 1994: 81).

Em tempos mais modernos outra "mão invisível", na aparência laicizada, passou a operar sobre os destinos do homem. E outras "forças", dialéticas ou não, se constituíram no motor de uma história igualmente "necessária".

Tratava-se, pois, de uma história escatológica e providencial. Por outro lado, não havia um tempo irreversível. Surge então uma temporalidade que pode ser contrastada à de Heródotos. Enquanto este era indiferente à cronologia dos milênios egípcios, à mudança tanto quanto à duração, o sentimento de duração é central em Santo Agostinho, já que seu projeto incluía o futuro da humanidade em conjunto, compreensível pela ação da Providência Divina. "De Santo Agostinho a Bossuet, a distância não é grande" (Ariès, 1989: 94).

A **Cidade de Deus** é como que uma mediação entre uma concepção antiga, romana, voltada para o passado e outra, nova, voltada para o futuro e para a revelação divina. Escrevendo no contexto do saque promovido por Alarico e, portanto, num momento em que se discutia a sério a duração de Roma, para Sto. Agostinho era fundamental combater a idéia de que seu fim seria também o fim do cristianismo, já que os próprios cristãos adotaram em muitos casos a temporalidade romana pagã, medida por "ano de anos", prevendo o fim do cristianismo após 367 anos. Tais especulações cronológicas mostram que Santo Agostinho se movia num tempo que chegaria à catástrofe final. No entanto, se ele inaugurava uma história escatológica, havia uma diferença entre a sua concepção de tempo e aquela da época apostólica: o fim do mundo (e da história, portanto) não era iminente (Whitrow, 1996).

A concepção das seis idades teria imprimido nos historiadores medievais "uma visão melancólica de seu tempo" (Smalley, 1974: 30) que se opunha a uma perspectiva de progresso. Contudo, o ano 1000 chegou e passou, o mundo não acabou e os historiadores puderam retomar seu trabalho (sobre o ano 1000, ver Duby, 1988).

O milenarismo, porém, não desapareceu. Prosseguiu de forma variada conjugando, por exemplo, o simbolismo do sétimo dia do sabá (repouso, fim do tempo) com a simbologia dos mil anos, a sétima idade. Seu principal representante foi Joaquim de

Fiore, no chamado "Renascimento do século XII", bastante influenciado pela escatologia islâmica.

A partir de suas reflexões sobre a relação entre o mistério da Trindade e o processo temporal, postulou três idades: a de Deus (Antigo Testamento), idade do medo; a de Cristo (Novo Testamento), idade da fé; a do Espírito Santo (Sempiterno Evangelho), idade do amor e da liberdade. Mas havia em sua concepção uma diferença importante: ao contrário de Sto. Agostinho, a última idade estava dentro da história e não fora dela, fora dos tempos; neste mundo e não no outro mundo.

O joaquinismo implicava, então, uma concepção de história mais humana. Ainda que milenarista e, por certo, mística, previa que o mundo seria transformado pelo próprio homem. Seu milenarismo influenciou bastante a heresia pré-Reforma de Huss, o pensamento social de Müntzer e até mesmo os nossos dias:

"O que caracteriza a tradição revolucionária cristã, de Joaquim de Fiore a John Huss, de Thomas Müntzer às teologias políticas de nossos dias, é que o Reino de Deus não é pensado como um outro mundo em espaço e tempo, mas como um mundo diferente, modificado pelos próprios esforços do homem ... Isto significa que é na história humana que todas as contendas são decididas" (Garaudy, 1973: 66-67).

Mas, havia também no medievo uma outra temporalidade, aquela das cronologias, introduzida na Inglaterra, por exemplo, em decorrência da Conquista normanda e da necessidade de legitimar legalmente a propriedade (já que os normandos insistiam nos títulos de posse), e decorrente também das Cruzadas. Assim, o Venerável Beda que havia escrito De temporum ratione escreveu também uma História Eclesiástica da Nação Inglesa.

As crônicas, contudo, eram tão imbricadas na teologia quanto as periodizações escatológicas, fazendo com que todo o gênero histórico na Idade Média se confundisse com uma "teologia aplicada", no dizer de Ariès (1989). As crônicas eram escritas de clérigos para clérigos com finalidades edificantes. A própria apresentação dos personagens segue uma tipologia de exemplaridade, para maior glória de Deus.

No século XIII constituiu-se uma história política, cujo centro é, principalmente na França, o rei, personagem sacralizado pela liturgia e ponto focal da monarquia centralizada. Contudo, não foi uma historiografia libertada do modelo teológico. Pelo contrário, houve como que uma transposição da crônica dos santos para a crônica dos reis, seguindo o modelo da **gesta Dei**. O abade Suger produziu a primeira história da França quando escreveu a biografia de Luís VI, de caráter propagandístico, criando o mito de São Luis nos moldes do mito religioso.

Se a história santa abriu lugar para a história dos santos e também para a história dos reis, esta última, como observa Gusdorf (1967), permaneceu subordinada às duas primeiras. Os Gesta Dagoberti tratam menos do rei que do fundador da abadia de Saint-Denis.

Evidentemente, não se pode esquecer que os historiadores eram clérigos, como o já mencionado Suger, abade de Saint-Denis e autor das vidas de Luís VI e Luís VII. Por isso mesmo a história é menos dos reis da França que da França cristã, investida de uma vocação providencial. Nas Grandes Crônicas da França, tanto quanto nos vitrais das

catedrais se fixa a mensagem: "Se alguma outra nação faz à Santa Igreja violência, da França vem a espada por que é vingada; a França é como o filho leal que socorre sua mãe em todas as dificuldades" (Ariès, 1989: 132).

Significativamente, as **Grandes Crônicas** foram reeditadas em 1476 como o primeiro livro impresso na França.

A iconografia das igrejas é, a esse propósito, significativa.

"A catedral de Reims é dedicada à liturgia da sagração; sua iconografia é dividida em dois registros: um registro de Deus e um registro de César ... ficando compreendido que o exercício do poder temporal é também de natureza religiosa. A articulação dos dois registros mostra bem a relação entre a história santa e a história dos reis: os reis da França sucedem aos reis de Judá e tomam o seu lugar na galeria ocidental.

A cena essencial torna-se, então, a cerimônia da sagração ... a série dos reis começa com o primeiro que foi cristão e ungido ... A origem é fixada na primeira sagração ... [e] o peregrino ... reencontra nos vitrais do trifório a cerimônia tal como se repete desde Clóvis, a cada geração: o rei, com vestes estampadas de flores de lis, de espada e cetro, cercado dos pares de França. A liturgia recomeça o gesto consagrador do primeiro rei e renova a intervenção milagrosa da pomba e da santa ampola" (Ariès, 1989: 127).

Ao tema religioso, transposto ao tema nacional, acrescenta-se o tema épico, derivado da própria estrutura feudal da Europa:

"A continuidade do sangue, que beneficia os vivos com as virtudes dos mortos, a exaltação da fidelidade, valor central num regime feudal fundado sobre o respeito aos laços estabelecidos, impoem a elaboração de uma hagiografia semi-profana que, perpetuando a memória dos feitos antigos, justifica a autoridade dos príncipes e as honras que lhe são devidas. Aqui ainda a evocação retrospectiva é uma projeção dos valores presentes" (Gusdorf, 1967:188).

Não deixa de haver uma certa ingenuidade positivista na apreciação de Gusdorf, para o qual não seria possível, no medievo, uma história objetiva que reconhecesse a autoridade do fato em si mesmo. Em qualquer memória, o passado ganha significado pelo presente. A "evocação retrospectiva" é sempre marcada pelos "valores presentes" daqueles cuja memória é estimulada pelo pesquisador; ou pelos valores dos historiadores, tanto quanto a etnografia de culturas distantes é marcada pelos valores do etnógrafo. Para Gusdorf, no mesmo argumento, a "verdade material do evento" não tinha importância, como se existisse uma "verdade material".

Mas é importante a observação de Gusdorf no sentido de que no período medieval as exigências de direito eram um obstáculo a mais para uma historiografia crítica. Foi o caso da doação de Constantino, forjada para legitimar a causa da monarquia pontifícia.

Além das exigências do direito, havia outro motivo para a inexistência de uma historiografia crítica. As crônicas não passavam de repetições de outras crônicas anteriores, às quais se acrescentavam os acontecimentos posteriores a elas. Não havia qualquer revisão crítica. Uma tal atitude obedecia ao "argumento de autoridade"; a autoridade de cronistas anteriores não devia ser contestada. Obedecia também ao princípio de que não existia

conhecimento novo, apenas recapitulações. A busca do conhecimento novo e a atitude crítica eram perigosas, desde o ponto de vista da "teologia dominante"; nada mais eram senão **turpes curiositas**. Vale lembrar que foi justamente aquele princípio que inspirou Umberto Eco em seu **O Nome da Rosa** que, como sabemos, gira em torno à proibição do acesso a certa parte da biblioteca do mosteiro. A preocupação do monge - significativamente cego - consistia em impedir a leitura de Aristóteles, leitura que poderia estimular o pensamento crítico.

Contudo, se a história dos reis havia sido sacralizada, ela introduzira uma nova periodização do tempo. Na França, pelo menos, introduziu-se uma periodização dividida por reinados, numa construção de temporalidade que se estenderia para os tempos modernos, paralelamente com a temporalidade escatológica. Sacralizada ou não, a história dos reis já introduzia um tempo particular, mesmo que apenas exemplar dos desígnios da Providência.

Se a história era predominantemente escatológica; se a concepção do tempo era, frequentemente, mais cíclica que propriamente histórica; mais qualitativa que quantitativa e irreversível, a avaliação do tempo, segundo Bloch (1961), era imprecisa. Antes do século XVI, era raro existir uma consciência quantitativa do tempo. Assim, por exemplo, na **Chanson de Roland** não há qualquer referência ao tempo. "A qualidade essencial do mundo era sua transitoriedade vis-à-vis Deus, não a mudança visível que prosseguia incessantemente no mundo" (Glasser, 1972: 17).

Cartas raramente eram datadas e quando o eram, usava-se a referência aos dias santos. A excessão notável foi Petrarca, obsecado com o tempo e seus efeitos sobre a mente humana.

A imprecisão na medida do tempo e, mais ainda, a fragilidade de uma concepção quantitativa do tempo, impediu a constituição de um conceito de progresso propriamente humano, muito embora progressos tecnológicos tivessem ocorrido: óculos de leitura; arado; roda de fiar; os ofícios de ferreiro em geral.

A popularização do relógio mecânico acompanhou a transformação da concepção de tempo e do mundo. Começaria a se constituir o mundo mecânico. A hora de 60 minutos substituiu o dia como medida básica de tempo. No entanto, a Igreja, com suas prescrições e proscricções sobre o que devia ou não podia ser feito neste ou naquele dia, nesta ou naquela hora, fazia com que o tempo continuasse desigual em qualidade. Como será visto, também o espaço era qualitativamente desigual. As horas canônicas continuavam a seguir o ciclo do dia, do nascer ao por do sol. É significativo que os livros de orações fossem chamados - a ainda o são - de "livros das horas", entendendo-se por horas não períodos de 60 minutos mas intervalos menos precisos do ciclo diário.

Contudo, se o tempo era impreciso, não deixava de haver uma história. O homem medieval vivia imerso numa história litúrgica, mas a história é, não obstante, um componente central do pensamento cristão, em contraposição à antiguidade grega, alheia à noção de uma continuidade que liga o presente ao passado. O próprio providencialismo torna necessária a ligação entre o homem e a história - e é um dos ingredientes da noção medieval de um progresso transcendental. Se o sagrado clássico era atemporal, **Cristo é histórico**: ele nasceu em determinado dia durante o reino de César Augusto quando Herodes era o tetrarca da Galiléia. O próprio sagrado, pois, cria uma consciência histórica. É, por outro lado, uma história de redenção que culminará com uma **humanidade** (e não um povo específico) regenerada. A Idade Média, cristã que era, transformou a concepção

judaica: com o cristianismo, o mundo todo partilha de uma mesma história. Mas, para dela participar, era preciso ser cristão e, nesse sentido, a evangelização dos gentios e mesmo a salvação dos selvagens era parte da **gesta Dei**.

Isto teve, contudo, consequências anti-históricas. Como diz Ariès (1989), o homem medieval vivia na história da Bíblia ou da Igreja, dos reis consagrados e dos taumaturgos e, não considerando o passado como morto, não podia torná-lo objeto de conhecimento crítico. Por outro lado, como mostra Collingwood (1994), hipostasiando o universal como um falso particular, ele não atua dentro do tempo, mas sobre ele. Como a força atuante - a vontade de Deus - é sempre igual, sabendo como atuou no passado saberemos como atuará no futuro. O historiador medieval é um homem de fé: sendo a natureza divina revelada pela fé, pela mesma fé é revelado o futuro. Mas a ação divina se manifesta externamente à vontade dos homens, dominando-a; ela não é imanente ao mundo, mas o transcende. O sentido da história está fora da história, assim como a natureza do universo está fora da física.

Se o cristianismo universalizou o judaísmo, era preciso estender a manifestação de Deus para toda a humanidade. Para isso era preciso construir um tempo unificado, uma cronologia única, o que foi feito tendo as Escrituras como referência central.

"As histórias universais do século III são, portanto, cronologias sincronizadas. Elas dão testemunho de uma comóvete necessidade de sincronizar cronologias fragmentárias, a fim de estabelecer as concordâncias entre cada uma delas e a história santa narrada pela Bíblia. Ao percorrer estes quadros de concordância ... sentimos a preocupação de fazer viver o mundo inteiro ao ritmo da revelação divina: uma espécie de apostolado regressivo que evangelize a história para trás (Ariès, 1989: 103; grifos meus).

Noto de passagem que a preocupação com cronologias unificadas não se limitou à Idade Média, e muito menos ao século III; ela percorreu também o tempo moderno, como mostra o exemplo de Newton, a ser examinado na segunda parte deste trabalho.

A construção de uma humanidade única com uma única história foi uma exigência fundamental do cristianismo para que, desde a patrística, se engendrasse a já referida concepção providencialista da história: unidade no espaço e unidade no tempo, sob a égide da Vontade Divina, compõem o universalismo necessário ao cristianismo. Segundo tal concepção não existiriam eventos em si mesmos significativos; apenas sinais místicos de um governo divino. Por isso, também, a história se torna milenarista e apocalíptica. Desde a **Cidade de Deus** o sentido da história é teológico e a tarefa do historiador era descobrir tal sentido.

Com Tomás de Aquino e com o Concílio de Trento foi imposta uma teologia dogmática onde havia pouco lugar para a temporalidade. Mas não foi eliminada a perspectiva da ação de Deus ao longo do tempo. A iconografia das igrejas é novamente significativa, pois ela:

" ... reunia [a] vida presente à cadeia dos tempos; uma série sem interrupção remontava do último bispo ... até o primeiro homem, passando pelas escrituras da Igreja e dos dois testamentos, que se viam nas paredes e nos vitrais. Porque, e é esta é a lição da iconografia gótica, a história sagrada não termina em Pentecostes nem nos primeiros

apóstolos, mas, prosseguindo sem interrupção desde a criação do mundo, atrela-se à história sempre aberta da Igreja. ... essa filiação é lembrada sem cessar ... assim como a correspondência de Cristo com o primeiro Adão, da Igreja com a sinagoga ... Os vitrais ... da catedral de Reims representam os apóstolos carregando nos ombros os patriarcas, enquanto que acima ou do lado se seguem os bispos com suas igrejas, os reis com a espada e a coroa. É nas paredes das igrejas que descobrimos a natureza da piedade medieval ... [Esta] piedade é em primeiro lugar o respeito devoto a uma história. Aos mitos de estação do paganismo agrário, a devoção cristã acrescenta um sentido sagrado da história: **in illo tempore**" (Ariès, 1989: 99-100).

A catedral medieval era mais que um templo; era a idéia do mundo. Sobretudo a catedral de Chartres, o "indivíduo arquetípico" do gênero arquitetônico gótico, como afirma Gaos (1992).

Gaos nos convida para uma visita à catedral, não como turistas ou "cientistas", mas na medida do possível como fiéis medievais. E chama a atenção para uma questão "hermeneutica" fundamental:

" ... se identificamos as figuras e cenas percebidas em estátuas e baixo-relêvos, vitrais e rosetas, é porque os percebemos possuindo um saber devido a uma educação ou instrução cristã que nos mostra até que ponto estamos unidos à catedral de Chartres por uma continuidade sem solução: a circunstância de Chartres é historicamente a nossa ..." (Gaos, 1992: 19; grifos do autor).

Veríamos então que toda a iconografia, desde o Portal Real até o Portal do Senhor, da fachada e dos vitrais, é um desfile que percorre a Criação, os dezesseis antepassados de Cristo, os Apóstolos, etc. (curiosamente, podemos ver que as imagens iconográficas se repetem sempre em múltiplos de 4 ou de 7, mas o possível significado, talvez relacionado às idades do homem, escapa aos propósitos deste trabalho).

A iconografia é uma sistematização histórica, desde a Criação, passando pelo Antigo Testamento aos profetas, e com Cristo ligando o Antigo ao Novo Testamento. Os Apóstolos fazem a transição para a Igreja, e daí se segue até os bispos. Por outro lado, bispos e monges fazem a ligação com a vida moral e com as artes e ofícios da vida material.

A catedral expressa uma idéia do mundo cristã que é essencialmente histórica, isto é uma sucessão de fatos únicos, que só ocorrem uma vez: Criação, Queda, vinda do Redentor e história da Igreja por ele fundada, até o Juízo Final - a partir do qual haverá apenas a eternidade e, portanto, o fim da história.

O percurso ao qual se é conduzido quando se experiencia a catedral também conduz ao Limbo "sem pena nem glória das crianças". Crianças inocentes, diria eu, como os selvagens e/ou pagãos. Batizar crianças ou converter pagãos é encaminhá-los para a eternidade atravessando a passagem da história. Como prossegue Gaos em sua interpretação,

"É também uma idéia que se pode chamar 'itinerária', como de um caminho pelo qual procedendo como as Pessoas divinas e Deus, ...[o homem] volta sempre a seu Criador

no Céu, ou fica para sempre afastado Dele no Inferno. E itinerário duplo: porque não é só o grande itinerário histórico ... de toda a Humanidade até a 'consumação dos séculos', mas também o itinerário individual de cada um dos membros da Humanidade ... ao longo desta vida terrena ... (Gaos, 1992: 22).

A catedral também expressa a ligação entre o sagrado e o mundano. Vitrais foram doados por condes, príncipes e reis e não causa espanto, então, que se encontrem cenas de S. João Batista com Eleonora da Inglaterra, esposa do rei de Espanha. A realeza se incluía, privilegiadamente, no "itinerário", ou seja, na **gesta Dei**.

Na feliz expressão de Gaos, a catedral é um "catecismo plástico".

"Nos encontramos, pois, com uma construção ... destinada ao culto religioso por uma coletividade que, representando-se a si mesma nela, dá expressão à idéia do mundo que a anima ... a coletividade está integrada [na idéia do mundo] por um mundo sobrenatural ...[um] 'outro mundo'... A coletividade construtora da catedral de Chartres não foi integrada apenas pelos que intervieram em sua construção; iniciadores, arquitetos, operários, doadores a edificaram tão somente como membros que vivenciavam [a coletividade] da Igreja cristã, então dilatada no espaço até os confins com os infieis e no tempo ... até a consumação dos séculos" (Gaos, 1992: 28).

A coletividade cristã - comunidade de comunhão entre o mundo natural e sobrenatural - se estende, pois, no espaço, até o limite com os pagãos, em certo momento vistos como os selvagens que ameaçam destruí-la, e no tempo, até o embate final com o Anti-Cristo. A referida comunhão é coerente com uma visão transcendental da história. Existe um mundo integrado pela comunidade cristã; como que um **mundus** que se estende até o limite com o **imundus**. Um mundo organizado por uma Igreja hierárquica numa sociedade estamental coerente com a Grande Cadeia do Ser. Um mundo criado por Deus onde a Queda do primeiro homem iniciou uma história conduzente ao Juízo Final.

Como dizia Vitor Hugo, a catedral era um livro. Num afresco do Petit Palais de Paris, se lê que a catedral é uma summa de pedra. E o tomista Sertillanges dizia que a **Summa Teologica** de Tomás de Aquino era uma "catedral escrita" (Gaos, 1992). O livro da catedral era a idéia de história vivida pelo homem de então.

Contudo, a partir do século XIV a história começa a se laicizar e vai se tornando mais precisa, como mostra a exigência do rei de Aragão, em 1375, quanto à precisão com os detalhes e a consulta aos arquivos. Ao mesmo tempo, ela vai perdendo sua transcendência e seu caráter providencial e começa a caminhar do teológico para o político, até chegar, já no Renascimento, a Maquiavel.

O que concluir, então, sobre a teoria da história na Idade Média?

Não se pode falar de uma tradição cristã medieval em que história fosse humana. Era bem mais teocêntrica. Havia, por certo, uma vivência do passado, pleno de sentido; havia uma devoção ao passado, como diz Ariès (1989). Mas era uma devoção voltada para a redenção futura no final dos tempos. O homem medieval vivia na história, mas, como observou Gusdorf (1967), era uma história predominantemente teológica que tendia mais ao imobilismo que ao movimento; a um universalismo transcendental mais que ao significado do evento particular; a uma razão última para mais além dos homens e fora da

história. Era uma história fundada nas Escrituras e estas eram a um só tempo indiscutível verdade sagrada e indiscutível verdade histórica.

Na Idade Média havia, pois, pouco espaço para histórias particulares. Se Heródotos "helenizava" o Egito, fundindo espaços culturais, a história medieval, mesmo já no século XIII, fundia os tempos numa espécie de "visão por telescópio da história". Carlos Magno, Constantino e Alexandre eram representados "sob os aspectos e com a psicologia do cavaleiro" do imaginário desse tempo (Ariès, 1989: 106).

Mas é preciso enfatizar, por outro lado, que nas Escrituras Deus não se revelou de uma vez por todas, mas pouco a pouco, no tempo e o tempo se tornou essencial na relação Revelação-Redenção. Havia, pois, uma temporalidade, ainda que a essência da história estivesse fora do tempo.

Mais tarde a história deixou de ser providencial, apocalíptica e mesmo universal. Mas não podemos esquecer que a extensão da Revelação no tempo construiu uma concepção do tempo **sui generis**, no interior mesmo do discurso teológico. Se a ciência, mais tarde tornada um campo relativamente autônomo, foi constituída no interior de um discurso teológico englobante (Woortmann, 1997), o mesmo poderia ser dito quanto à história; foi só a partir do Renascimento que ela começou a se desimbricar da instância religiosa, inclusive pela crítica filológica aos Evangelhos.

Aos olhos atuais a noção medieval de história parece ingênua. Mas foi com ela que se iniciou a concepção cristã do tempo histórico e dificilmente seria possível entender a história da história - vale dizer, a própria auto-consciência do Ocidente - sem reconhecer o significado do cristianismo.

O Ocidente é uma civilização imersa na história e que se pensa através dela; por isso, o cristianismo medieval não foi irrelevante:

"Da época patristica à redação denisiana ... os documentos testemunham a importância atribuída ao tempo ... O homem medieval vive na história: a da Bíblia ou da igreja, a dos reis consagrados e taumaturgos ... O passado toca-o muito de perto, quando o costume funda o direito, quando a herança se tornou legitimidade e a fidelidade uma virtude fundamental" (Ariès, 1989: 134).

No interior do pensamento teológico medieval existiram "heresias" históricas, como na escatologia de Joaquim, assim como o atomismo de Occam. Com o Renascimento, a história começaria a se transformar, inclusive reapropriando-se das "heresias" já formuladas no medievo, num novo contexto que permite passar do teocêntrico ao antropocêntrico.

A idéia de história no medievo não era apenas uma concepção do tempo percorrido pelo homem; era uma teoria da humanidade e da condição humana, uma teoria universal. Por isso mesmo, e por ser ela englobada por uma teologia que não atribuía significado ao particular não seriam possíveis uma antropologia nem uma história, tal como percebidas modernamente. O transcendentalismo que negava o particular, dificultava também lidar com a alteridade. Nesse contexto, a idéia de selvagem ganha sentido. A periodização cristã que, como disse, dividia o mundo no tempo em antes e depois da revelação, implicava também uma divisão no espaço, em dentro e fora da cristandade. Antes, pagãos idólatras; depois, cristãos. Dentro, cristãos civilizados; fora, pagãos bárbaros

ou selvagens. O conceito de cristandade como que toma o lugar do **hemeros** grego. No pensamento medieval não havia como tratar o Outro, seja localizado no espaço ou no tempo, em seus próprios termos.

Contudo, existiam selvagens para dar conta tanto do Outro como de um Nós de difícil localização na história providencialista. Se a idéia de selvagem fazia sentido no interior da história escatológica, ela preexistia ao encontro com qualquer alteridade radical, dentro mesmo do imaginário cristão, tanto quanto preexistira no imaginário grego, como condição mesma para a construção do espaço/tempo cristão.

O pensamento medieval que reduzia a história ao providencialismo, reduzia a alteridade ao paganismo e à selvageria ou barbárie. Se a idéia de história era fundada nos Evangelhos, a idéia de alteridade também era fundada na descrição bíblica da condição primitiva do homem. Nos termos propostos por Elias (1987) ambas as idéias expressavam um envolvimento por uma aderência acrítica às Escrituras. Uma tal atitude mental impedia qualquer distanciamento, necessário tanto para a constituição de uma ciência (Woortmann, 1997) quanto de uma história ou de uma antropologia. Impedia, em outros termos, uma perspectiva relativista capaz de possibilitar uma "etnografia realista", para usar a expressão de Hogden (1964). Tudo que estivesse fora do quadro mental e teológico do período, ou próximo dos limites do **Orbis Terrarum** só poderia ser monstruoso ou herético.

Se a escatologia providencialista era a história da humanidade, como lidar com a alteridade?

Naquele contexto de idéias, a percepção da alteridade tendia a favorecer uma "tradição" derivada de Plínio, o Velho, desde Pomponius Mela e Solinus, até Mandeville e outros. Todos eles se basearam em Heródotos, deformando o conjunto de sua obra. Apenas fragmentos de sua **História** ganharam circulação mais ampla no período medieval. Perto de dois mil anos se passaram entre a época do historiador grego e a viagem de Colombo e durante esse tempo proliferaram as descrições fantásticas de outros povos. Até mesmo após Colombo elas continuaram a ter espaço no imaginário europeu.

Os autores medievais pareciam desinteressados quanto aos usos e costumes mesmo dos bárbaros (categoria transmutada para significar não cristãos) próximos, preferindo repetir, de maneira deformada, descrições antigas relativas aos persas, egípcios, chineses, citas e outros. O pensamento medieval era indiferente aos bárbaros do norte (muito tardiamente cristianizados) e do oeste europeus, talvez porque o próprio homem europeu tivesse sido o bárbaro/selvagem da antiguidade (Hogden, 1964). As monstruosidades dos clássicos eram preferidas, ocupando lugar de destaque na literatura, nos sermões das igrejas e nas obras "científicas".

As centenárias lutas contra bárbaros, muçulmanos e tártaros, não raro percebidas nos termos da **gesta Dei** como lutas contra o Anti-Cristo, reduziram o que poderia ser uma curiosidade etnográfica às necessidades da sobrevivência. Até o século XVI não houve maiores esforços no sentido de um olhar livre da tradição herdada de Plínio, na direção dos modos de vida de outros povos, europeus ou extra-europeus. Missionários, comerciantes e peregrinos, além dos Cruzados, viajaram pela Europa, Ásia e África e certamente mantiveram contato com vários povos exóticos, mas os relatos eram bem mais lendários que realistas.

"Letrados e iletrados, sem distinção, preferiam embeber suas mentes numa

decocção rançosa de observações culturais feitas muito antes pelos antigos ... transmitidas de forma distorcida por uma sucessão de imitadores irresponsáveis. Fontes melhores foram desprezadas em favor de compilações e epítomes que continham uma mistura divertida de maravilhas e monstrosidades. Tendo perdido o contato com os clássicos, a erudição medieval fornecia um sedimento fabuloso e despropositado do que havia sido no passado uma etnografia comparativamente realista" (Hogden, 1964: 34).

Apesar da experiência de missionários e comerciantes, o fantástico predominava sobre o factual. O "pensamento etnológico" medieval era composto de fragmentos do conhecimento antigo, repetidos e copiados de um autor a outro; o plágio era então considerado uma forma respeitável de erudição, a "recapitulação pia" já referida. Nessa recapitulação, espaço e tempo eram confundidos: o que havia sido dito sobre uma tribo asiática era tranquilamente transferido para outra, africana, e o sentido do lapso temporal foi perdido. Parecia não haver consciência de que um povo descrito pelos antigos há mil anos poderia ter desaparecido ou migrado para outro ambiente (mesmo porque os autores gregos tendiam a explicar as diferenças culturais por fatores ambientais). Aqueles povos continuavam a ser descritos como se seus costumes permanecessem inalterados. Talvez congelados em estados, até que, alcançados pela evangelização, fossem incorporados à **gesta Dei** como estágios.

A **Historia Naturalis** de Plínio, o Velho continha informações geográficas, pois era um estudioso e teve muitas oportunidades de obter informações, mas continha também coleções de supostas aberrações com que o imaginário de sua época povoava o mundo não conhecido. Por outro lado, nessa época já se transferia com relativa facilidade as peculiaridades de um povo para outro. Assim, o que os gregos diziam dos citas foi aplicado por Tácito aos germânicos.

O que se fez nos séculos subsequentes foi repetir Plínio. Mas ele não havia retido o espírito de Heródotos no que tinha de melhor. Plínio pouco se preocupou com os usos e costumes dos povos com que manteve contato. Embora tivesse mencionado centenas de povos, localizados geograficamente, não foi capaz de distinguí-los culturalmente, nem mesmo na Itália, ou na Hispania Terraconensis onde viveu por alguns anos, ou na Germania e Criméia, por onde viajou. Em compensação, não deixou de mencionar alguns imaginários povos monstruosos: os chineses, que abasteciam as mulheres da nobreza romana com produtos de beleza, eram parecidos com bestas selvagens; com relação à Índia, observou a divisão no que hoje identificamos como castas, mas de forma extremamente superficial. Interessava-se mais pelo sobrenatural e bestial que pelo comum. Animais e humanos fabulosos competiam com o exotismo na descrição de povos da África. Destes, uns se alimentavam de cobras e eram mudos; outros andavam nus e evitavam os estrangeiros; outros ainda viviam promiscuamente com suas mulheres; e havia os Blemmiae, desprovidos de cabeças e com olhos e boca no peito. Todas essas características poderiam definir alguma forma de homem selvagem. No entanto, se privilegiava a anormalidade, nunca teve a curiosidade de indagar o que a teria causado. Por outro lado, não revelou nenhuma preocupação comparativa.

Pomponius Mela e Solinus, nos séculos seguintes, igualmente se ocuparam mais com um suposto anormal que com o normal e suas fantasias percorreram todo o medievo. O **De Mirabilibus Mundi** de Solinus foi explicitamente dedicado à exploração do fabuloso, do estranho. Até mesmo na cidade de Roma, haveriam mulheres de monstruosa

fecundidade, e na Península Itálica existiriam lobos que fitavam as pessoas tornando-as surdas-mudas. Na Sicília existiriam fontes cujas águas curavam pernas quebradas. Os moscovitas se transformavam em lobos durante o verão, e seu Deus era Marte. Na Trácia imperava o absurdo: as mulheres não se casavam de acordo com a vontade dos pais, mas com aqueles homens que lhes pareciam mais belos! Os Trogloditas africanos, repete ele, comem serpentes e são mudos, além de não desejarem riquezas.

Seres normais pareciam ser excessivamente prosaicos; seguramente, o exótico e monstruoso atraía mais leitores num universo mental onde tudo que não fosse cristão escapava da normalidade. Os Arimaspes só tinham um olho; os Essedonios faziam taças com crânios humanos; os Phanesianos tinham orelhas enormes com as quais envolviam o corpo, à maneira de vestimentas.

Plínio, Mela, Solinus e outros pouco mais fizeram além de copiar Heródotos em suas passagens menos rigorosas, acrescentando algumas referências aos selvagens da Irlanda ou da Gália.

O pensamento medieval, repito, não privilegiava a pesquisa independente; seria preciso esperar pelo Renascimento para que um tal espírito começasse a se impôr. A sociedade era em larga medida estática, embora progressos técnicos tivessem sido feitos. A imaginação intelectual era dominada pela teologia: não só eram as questões teológicas mais importantes que as seculares, mas estas últimas eram tratadas por uma linguagem teológica e uma perspectiva providencialista. O mundo era encadeado na Grande Cadeia do Ser (na qual o selvagem ocupava um lugar problemático). Os dogmas religiosos limitavam a imaginação criativa, até que se realizasse o "choque cultural" resultante do encontro com o ameríndio, ainda mais estarrecedor que o africano já conhecido. A cultura trazida pela patrística, apesar de S. Francisco de Assiz, não percebia a natureza como algo significativo em si mesmo, mas como algo que deveria ser interpretado em termos salvacionistas. Por outro lado, se houve teólogos que duvidassem das descrições de povos fabulosos, a aderência à lógica escolástica avessa à experimentação, reprimia a refutação de tais descrições (Hogden, 1964).

Conhecimentos novos eram possíveis, pois nunca deixaram de haver viagens de comerciantes, aventureiros ou missionários para mais além do mundo europeu-cristão. Contudo, parecia haver uma recusa à aceitação dos fatos geográficos e, com ela, uma ignorância etnográfica.

A discussão sobre a forma da Terra tinha relevância para a história providencialista tanto quanto para a apreciação da alteridade, mesmo porque o Outro era fundamentalmente o não cristão. Lactâncio e outros representantes da patrística afirmavam que a Terra era chata e se havia quem aceitasse a concepção da esfericidade do planeta, com suas várias zonas climáticas, teólogos como o Venerável Beda e Sto. Agostinho a rejeitavam. Ademais, beirava a heresia afirmar a possibilidade de que os descendentes de Noé pudessem habitar toda a superfície do planeta. Para aqueles que imaginavam a terra chata como um disco, não poderiam existir antípodas; como dizia Lactâncio - e sua opinião era amplamente compartilhada - seria ridículo imaginar que na outra face da Terra a chuva caísse de baixo para cima, ou que existisse uma raça humana vivendo de ponta cabeça!

Já para os adeptos das zonas climáticas - **septrionalis frigida, temperata nostra, torrida, temperata antipodum, australia frigida** - a zona equatorial seria inabitada, além de constituir uma barreira para quaisquer migrações na direção do hemisfério sul; seria impossível que os descendentes de Adão a tivessem atravessado.

Tal concepção perdurou por séculos e ainda afligia as mentes do século XVI, mesmo depois de terem os portugueses e outros visitado a África ao sul do equador. Dela não escaparam, por exemplo, os tripulantes da expedição de Cabral, como nos relata o **Diário de Viagem de Cosme Fernandes, que mui destemidamente atravessou o mar Oceano e foi o primeiro a ver e a pisar a Terra dos Papagaios:**

"24 de março

Depois de uma semana de muitos enjoos e não menos vômitos, torno a escrever. Estamos chegando na vizinhança da linha imaginária que os sábios dizem dividir a Terra. Os grumetes murmuram entre si que as águas começarão a ferver e as naus queimarão. Isso nos assusta, pois aumenta grandemente o calor e a nossa roupa já se gruda à pele. Antônio Rodrigues chegou a se jogar ao mar porque disse que queria morrer nele ainda frio; porém, foi resgatado" (Apud Torero e Pimenta, 1997: 29).

Felizmente:

"25 de março

Atravessamos a Linha que divide o mundo e nada nos aconteceu. Louvado seja o Senhor" (Idem: 29).

Assim como nada acontecera no ano 1000, no plano temporal, apesar das profecias milenaristas, nada aconteceu, tampouco, no plano espacial, apesar da cosmografia teológica.

Com relação a esta, a única alternativa possível, no quadro intelectual da época, seria uma teoria poligenética da origem humana (que continuaria a ser tema de sérias discussões por muitos séculos), mas um tal ponto de vista seria incompatível com a perspectiva providencialista/escatológica da história de uma humanidade única; seria, ademais, intolerável: como manter o princípio fundamental de que Cristo morrera para salvar toda a humanidade e para que a Palavra fosse levada a todos, se metade da humanidade - a metade austral - vivesse sem comunicação com a outra, dela separada pelos mares ferventes?

Para Sto. Agostinho era absurdo imaginar que os descendentes de Adão tivessem navegado através do imenso Oceano, indo povoar o outro lado da Terra. Além disso, a **Cidade de Deus** se ocupa com outro problema característico da Idade Média: teriam os filhos de Noé originado as raças monstruosas, inclusive os antípodas, descritas em tantos textos? Sto. Agostinho, como seria de esperar, opta por uma in-conclusão monogenética: ou os relatos são falsos ou, se tais seres existem, não são humanos, ou então, se o são, são descendentes de Adão.

Dados tais problemas teológicos, apesar do contato com selvagens ou com bárbaros selvagizáveis em vários pontos do mundo, o pensamento patrístico era bem menos interessado em culturas estranhas que os antigos gregos, desinteresse que se prolongou por boa parte da Idade Média.

É verdade que descrições etnográficas foram feitas, mas com o propósito de confirmar as Escrituras e contrastar os povos exemplares, vale dizer, cristãos na trilha providencial, com as monstruosidades da fronteira bárbara; as virtudes com as iniquidades. Eram, ademais, formalizadas e repetitivas, numa antropogeografia a mais resumida possível que ignorava, como dito antes, o tempo, congelando os costumes e agrupando povos diversos num mesmo rótulo. Essa antropogeografia terminou por se cristalizar a ponto de ser utilizada para explicar os povos do Novo Mundo.

Este parece ter sido o espírito "etnográfico" (e histórico) medieval, desde Isidoro de Sevilha, no século VII (**Etimologiae**) até Bartolomeu da Inglaterra, no século XIII (**De Proprietatibus Rerum**); de Brunetto Latini, conselheiro de Dante (**Li Livres dou Tresor**); de Mandeville (**Imago Mundi**) e tantos outros.

A percepção do mundo de Isidoro era fortemente limitada ao Mediterrâneo e seu propósito era o de educar os visigodos, que dominavam a Espanha, quanto aos princípios do cristianismo. Sua enciclopédia etimológica continha informações sobre línguas e raças; povos monstruosos; a origem da idolatria e a diversidade de costumes. Sua imagem do mundo era aquela dominante na cosmografia teológica medieval: uma grande ilha, o **Orbis Terrarum**, circular como uma roda, dividida em três partes, Europa, Ásia e África, cercada pelo Oceano. No entanto, Isidoro admitia a possibilidade de uma quarta parte de terra, para o sul, habitada pelos antípodas.

Para Isidoro, as tribos da humanidade haviam sido separadas pela diferenciação de línguas que se seguiu à construção da Torre de Babel e, das 73 nações então surgidas, 15 eram descendentes de Japhet, 31 de Ham e 27 de Shem. Mas as diferenças culturais eram tratadas de forma estereotipada e superficial: os Germanos tinham grande estatura; os Saxões era bravos; os Bretões, estúpidos e assim por diante. As diferenças climáticas explicavam as diferenças de temperamento: os Romanos eram dignos; os Gregos, instáveis; os Gauleses, selvagens e ferozes. Explicações climáticas, como sabemos, já haviam seduzido os gregos e permaneceriam vigentes durante muito tempo.

Monstruosidades, como seria de esperar, ocupavam sua imaginação. Além de indivíduos monstruosos, como gêmeos "siameses", ele acreditava em povos monstruosos, extraídos da literatura teratológica clássica: gigantes, anões, cíclopes, hemafroditas, cinocéfalos, etc., habitantes de lugares remotos como a Líbia e a Índia.

As religiões da humanidade eram divididas em duas categorias: idólatras (pagãos) e cristãos. O primeiro rótulo agrupava egípcios, cretenses, mouros, italianos, romanos e outros. Sua explicação para a idolatria foi copiada do grego Euhemerus: o sentimento de perda com relação aos mortos fazia com que os homens criassem imagens à sua semelhança; gradativamente, aqueles que, de início, eram apenas lembrados e reverenciados foram sendo deificados, em consequência do êrro, central para uma teologia da Queda.

"Dadas ... as qualidades da mente patrística ... [seu] livro pouco mais é do que ... uma miscelânea de conhecimentos, uma compilação de compilações ... Ele revela o quão escassa era a informação no início da Idade Média, mesmo entre homens educados. Ao mesmo tempo, a influência de Isidoro sobre aqueles que o seguiram foi muito grande. Era rara a biblioteca de capela ou de abadia cujo catálogo não incluísse seu nome. As **Etimologias** continuaram sendo citadas como uma autoridade até o século XIII" (Hogden,

1964: 59).

No século XIV temos Mandeville, provavelmente o mais conhecido produtor de maravilhas e monstrosidades. Suas Viagens, de 1356, foram escritas após o fechamento do Mediterrâneo pelos sarracenos e destinavam-se a informar os europeus, impossibilitados de viajar, sobre os costumes e diversidades dos povos, e as diversas formas dos homens e bestas. Tanto quanto seus antecessores e sucessores, preocupava-se com a diversidade humana, questão fundamental da antropologia, mas ela era tratada de forma mais teratológica que etnológica.

Seus relatos são compilações a partir de Plínio, Mela, Solinus, Isidoro; de romances e bestiários: os albaneses são albinos, como o eram em Heródotos. As amazonas habitavam a Ilha das Fêmeas; numa ilha localizada no Mar Oceano vivia um povo que pendurava seus parentes doentes em galhos de árvores para aliviar sua dor, e em seguida os devoravam. Na Ilha de Lamaria vivia um povo - que iria reaparecer em Montaigne, Shakespeare e outros - cujos costumes eram o oposto dos europeus: nus, canibais, partilhavam as mulheres e outros bens entre si; sem dúvida, selvagens.

Até mesmo no século XVI, os grandes cosmógrafos como Mercator foram incapazes de criticar as fantasias medievais, mesmo sabendo que vários relatos eram inverídicos. A Cosmographia de Muenster, de 1544, usava as mesmas ilustrações que compunham as Viagens de Mandeville.

Na medida em que se ocupava com a diversidade dos povos, Mandeville se preocupava com uma questão central para o pensamento cristão, de difícil solução na perspectiva providencialista de uma humanidade única: a diversidade das religiões face a uma humanidade única, começando com os gregos e terminando com a "religião natural" dos brâmanes. Mas, caracteristicamente, não era capaz de entender a "idolatria" senão como o produto de mentes distorcidas ou da ignorância. E mentes distorcidas eram atributo do selvagem. No quadro mental da Idade Média, dominado pela verdade cristã, nenhuma outra interpretação seria possível.

Como diz Le Goff:

"Ao contrário das pessoas do Renascimento, as da Idade Média não sabem olhar, mas estão sempre prontas a escutar e a acreditar em tudo o que se lhes diz. Ora, durante as suas viagens, embebedam-nos com relatos maravilhosos, e eles crêem ter visto o que souberam por ouvir dizer. Empanturrados com lendas que tomam por verdades, trazem consigo as miragens e a sua imaginação crédula materializa-lhes os sonhos ... mais ainda que em suas terras, eles se tornam os sonhadores acordados que foram os homens da Idade Média" (Le Goff, 1980: 266).

O pensamento medieval, no que diz respeito à percepção da alteridade, foi herdeiro também de concepções hebraicas que permitiam a transformação do diferente em maldito ou demoníaco.

Como observa White (1994), a compreensão de alteridades aparentemente radicais numa humanidade apenas superficialmente diversa não era possível em civilizações 'teonômicas'. Certamente era difícil para o pensamento medieval, que dispunha

apenas de uma linguagem teológica. Seria necessária uma secularização, ou humanização da cultura para que se percebesse que é a mente humana que atribui sentidos, e não uma divindade; que a história é humana e não providencial/transcendental. Se o cristianismo criou uma humanidade única, Deus havia criado uma humanidade perfeita em sua forma, como visto, e isso resultava em problemas que levariam à oposição entre uma humanidade plena, acabada, e uma humanidade potencial, capaz apenas de realizar-se plenamente, ou de ser recuperada, pela inclusão na cristandade, vale dizer, na história.

Na tradição hebraica, o selvagem é associado, como visto, ao deserto; ambos são aspectos da mesma condição maligna/maldita, e é preciso ter em conta que deserto tanto quanto selva pertencem ao mesmo paradigma. O selvagem se opõe ao bem aventurado: enquanto este prospera e faz as coisas crescerem (é agricultor sedentário), o selvagem maldito destrói (caçador), é errante (nômade), feio e violento. Feiura e violência são provas da maldição.

O homem selvagem é o que se rebelou contra Deus; nômade e gigante, abaixo da animalidade, ele representa a corrupção da espécie. É a desordem; em contraposição às espécies perfeitas e puras da ordem, representa a mistura do que deveria ser separado. Um exemplo é o gigantismo (a existência de gigantes poderia ter sido o motivo que teria levado Deus a provocar o Dilúvio).

Selvagens seriam também os descendentes de Cam, provavelmente negros, pela associação entre a cor negra e a maldição. Nemrod, caçador, teria sido descendente de Cam. Maldição-selvagem-caçador-errante. Sto. Agostinho iria associar Nemrod à fundação de Babel e à diferenciação racial/linguística. Confusão linguística e aberração física (preto; gigante) são atributos do selvagem.

Herdeiro também dessa tradição, o pensamento medieval, imerso numa percepção teológica do mundo, onde o próprio universo físico era ordenado por princípios morais, e numa concepção providencialista/escatológica da humanidade, tendia a dividir o mundo em cristãos e pagãos, civilizados e selvagens, o que equivale a dizer dentro da história e fora da história. Por outro lado, a percepção do mundo bárbaro/selvagem como corrupto, pela via de um "degeneracionismo" continuaria a informar o estudo da humanidade por muito tempo.

No entanto, como já foi visto, a Europa teve contato com outros continentes, por meio de mercadores, soldados e missionários, e como sugere Hogden (1964) eles devem ter tido uma visão mais balanceada da diversidade cultural. Os mercadores certamente conheciam, pelo menos, aqueles aspectos culturais relacionados com os produtos trocados. Precisavam, por certo, se comunicar com os povos visitados e, de fato, falavam árabe, persa, latim, grego, além de línguas eslavas e dos povos francos. Através de intérpretes, comunicavam-se com os habitantes da Índia e de outros lugares remotos. Os missionários seguramente conheciam algo das culturas "pagãs", pelo menos no que dissesse respeito ao esforço de evangelização. Certamente uns e outros saberiam distinguir os costumes observados das fantasias do imaginário europeu; tanto os interesses comerciais quanto os evangelizantes requeriam um mínimo de objetividade relativa ao bárbaro/selvagem da África e da Ásia.

Portanto, se cosmógrafos e cartógrafos, ainda após o término da Idade Média, continuavam a repetir as fantasias de Plínio, Solinos ou Mela, não o faziam por falta de informações ou por barreiras linguísticas.

No século XIII os mongóis ameaçavam a cristandade. Suas incursões foram

percebidas como a realização da profecia da chegada do Anti-Cristo e do fim do mundo. Eram imaginados como canibais e mensageiros do inferno. Curiosamente, com sua retirada, houve uma mudança de atitude relativa aos muçulmanos. Menos "selvagens", talvez, que os tártaros e face a um melhor conhecimento da doutrina islâmica, deixaram de ser acusados de idolatria e paganismo, para serem definidos como herejes, a serem recuperados para o cristianismo. Iniciou-se uma nova fase de proselitismo que teve com um de seus componentes o ensino do árabe na Universidade de Paris e no Colégio de Miramar, em Majorca. E a própria Mongólia foi objeto de interesse da Igreja que para lá enviou Frei Carpini e Frei Rubruck. Por outro lado, Marco Polo realizou sua famosa estadia junto a Kublai Khan, que sugeriu ao Papa o envio de sábios que o convencessem a adotar o cristianismo. Ironicamente, missionários e mercadores percorriam Catai e outros lugares protegidos pela "pax tartarica".

O relato de Carpini, **Historia Mongolorum**, é uma descrição certamente etnocêntrica, como nas referências a tradições "ridículas" e na incompreensão das concepções de exogamia e da terminologia de parentesco: os homens, escandalizava-se ele, casavam com todas as mulheres, inclusive suas irmãs pelo lado da mãe e com a esposa do pai após o falecimento deste; seguramente, uma conduta nada recomendável desde a ótica da moral cristã e sua concepção de incesto. No entanto, ele levantou questões de interesse antropológico: características físicas, atividades econômicas, habitações, alimentação, padrões matrimoniais, crenças e rituais religiosos, formas de herança, etc.

Rubruck foi também em parte objetivo e em parte etnocêntrico, assimilando simbolismos budistas aos cristãos quando descrevia "rosários", "altares" ou "imagens semelhantes a bispos distribuindo bençãos". Mas tanto ele como Carpini parecem ter sido menos dados a fantasias e a **mirabilia** que Marco Polo, por sua vez mais realista que a literatura patrística. Mas mesmo Marco Polo, que teria vivido durante 17 anos a serviço de Kublai Khan, forneceu poucas descrições etnográficas, como ressaltam Hogden (1964) e Le Goff (1988).

Sintomaticamente, todos os três foram esquecidos nos séculos seguintes, em contraste com as fantasias "maravilhosas" de Mandeville, se bem que Colombo conhecesse o **Liber Diversorum** de Marco Polo. O relato de Carpini foi incorporado ao **Speculum Historiale** de Vicente de Beauvais. Rubruck chegou a influenciar Roger Bacon, em seu **Opus Maius** (só tornado mais conhecido no século XVI), ainda que por razões pragmáticas: missionários fracassavam em seus empreendimentos porque desconheciam os ritos de outros povos. Mas Bacon, influenciado pelo supostamente aristotélico **Segredo dos Segredos**, explicava as diferenças culturais como efeito de influências astrológicas e propunha que o seu entendimento seria alcançado precisando-se a latitude e longitude de cada lugar. Foi só no século XIX que Rubruck foi redescoberto.

Essas concepções explicativas da alteridade radical conviviam com as imagens transmitidas pela série de repetições do bestiário maravilhoso desde Plínio e com a concepção do selvagem herdada da tradição hebraica, o que poderia explicar a pequena repercussão de descrições mais realistas. Mais do que isso, selvagens bestiais eram necessários à percepção escatológica do mundo tanto quanto à identidade cristã, vale dizer, européia.

Mas, como mostra White (1994), o cristianismo impôs certas transformações relativas à concepção hebraica: no lugar de uma maldição irremediável, a redenção e o remédio representado pelos Sacramentos propiciava uma atitude mais caridosa (em tese)

face aos que caíram para o estado selvagem. Contudo, era uma piedade etnocêntrica/teocêntrica - o universalismo cristão tinha uma Igreja que apenas aceitava os homens em seus próprios termos; a Queda podia ser perdoada, desde que se aceitasse a autoridade da Igreja. Por isso, não obstante a piedade, os povos selvagens/pagãos ou bárbaros/herejes só mereciam atenção como candidatos à cristianização ou conversão; nunca em seus próprios termos, teologicamente irrelevantes.

No entanto, é importante a idéia de que todos os homens poderiam ser salvos: independentemente da degeneração física, a alma permanecia em estado de graça potencial. Somente Deus sabe quem pertence à sua cidade; por isso mesmo os homens mais repugnantes deveriam ser objeto do proselitismo evangelizador que os conduziria (reconduziria?) à trilha providencial. Monstruosos, como aqueles descritos pelos antigos, mas potenciais membros da cidade de Deus. Redimidos pela graça, seriam inscritos na história qualitativa medieval.

As raças monstruosas - monoculi, cinocéfalos, hemafroditas, homens com os pés voltados para trás, pigmeus, sem boca e demais selvagens - não deixavam de possuir uma humanidade essencial. Descendentes de Cam, o hereje arquetípico, incapazes de falar (e de pensar), idólatras, eram no entanto passíveis de salvação. A relação entre aparência física e atributos morais foi atenuada pela cristianização da herança hebraica. Por outro lado, pela influência grega, tendia-se mais à distinção entre essência e atributo que à fusão dos dois. Afinal, todos descendem do "protoplasta único" (White, 1994: 183).

Para a teologia cristã, o homem selvagem e/ou monstruoso era um problema sério: não se podia admitir uma falha no poder criador de Deus nem uma atitude por parte Dele que não fosse conforme ao princípio da caridade; muito menos, contrário à razão. Para Tomás de Aquino colocava-se, então, um problema: um homem selvagem com a alma de um animal seria tão degradado que estaria além da possibilidade de redenção; um homem com alma de animal deveria ser tratado como animal, mas os Evangelhos ofereciam a salvação a todos que possuíssem uma alma humana, apesar do aspecto físico. Se os pecadores de Dante tivessem sido homens selvagens sem alma humana, não estariam em nenhum círculo do inferno, mas seriam guardiães do inferno! (White, 1994: 185).

No pensamento medieval existiram várias formas de homens selvagens, e podiam tanto existir indivíduos selvagens, próximos à civilização/cristandade (mas dela separados em espaços simbólicos liminais) quanto povos selvagens, distantes, ainda que habitantes não apenas do **Orbis Terrarum** mas da própria Europa. Selvagens imaginados existiram tanto fora como dentro da Europa. Os povos do norte europeu ou da Irlanda não eram menos selvagens, maravilhosos ou monstruosos que os da África ou Índia. Quanto a estes últimos Le Goff (1980) nos apresenta um caso exemplar da construção de povos selvagens.

Le Goff observa que, apesar das viagens e da redescoberta de Ptolomeu, em 1406, o Ocidente continuou a ignorar a Índia e o Oceano Índico, como mostram o mapa-mundi catalão da Biblioteca Estense e o planisfério de Fra Mauro de Murano, ambos do século XV. Foi só depois das navegações portuguesas que o conhecimento geográfico do Oceano Índico, até então considerado um mar fechado, começou a se precisar.

O **mare clausum** era o reino onírico das fantasias medievais, o **hortus conclusus** de encatamentos paradisíacos e de pesadelos. "Abra-se, rasgue-se nele uma janela, um acesso, e logo o sonho se desfaz" (Le Goff, 1980: 265).

Para os medievais, o Oceano Índico era o resultado das construções helenísticas.

O próprio Ptolomeu havia cedido ao imaginário da poesia épica indiana que iria se vulgarizar na imaginação medieval. Se Sto. Agostinho era cético com relação a tais fantasias, não deixou de rezear, em suas reflexões sobre o Gênesis, a possibilidade da existência de seres monstruosos na Índia. Como incluí-los na descendência de Noé? Seriam talvez modelos criados por Deus que explicariam as aberrações vez por outra observadas no próprio Ocidente cristão?

A "mitologia indiana" foi enriquecida com a personagem de Preste João que, em 1164 teria enviado uma carta ao imperador bizantino Comneno. Note-se que a Índia se fundia com a África (a Etiópia era parte da Índia meridional); o reino de Preste João foi inicialmente localizado na Índia propriamente dita e em 1177 Alexandre III enviara um emissário portador de uma carta para **Johanni Illustri et magnifico Indorum regi**. No século XIV o mesmo reino foi transferido para a Etiópia.

Os ciclos romanescos realimentavam a imaginação, associando o maravilhoso teratológico à aventura, à busca. É o caso do Romance de Alexandre. É nesse contexto que se redescobre, por exemplo, o texto de Megasthènes (300 AC) sobre as maravilhas da Índia.

Essa Índia, principalmente as ilhas do Oceano Índico, tinha vários significados. De um lado, era o mundo da riqueza (especiarias, pedras e madeiras preciosas) contraposto ao Ocidente cristão - **latinitas penuriosa est**. Eram as "ilhas afortunadas", das quais a mais rica era a Taprobana (Ceilão).

A Índia referida por Le Goff era o lugar também de mundos místicos, terras de santos que se mantiveram puros, imunes às tentações. E era terra de monstros, que serviam ao Ocidente para escapar de sua mediocridade faunística para reencontrar o poder criador de Deus. Santos e monstros já eram duas versões do selvagem ao final da Idade Média: o bom selvagem, que mais tarde iria alimentar o pensamento social ocidental; o selvagem monstruoso.

Essa Índia era o sonho europeu:

"Sonho que se expande na visão de um mundo de vida diferente, onde os tabus são destruídos ou substituídos por outros, onde a extravagância segrega uma impressão de libertação, de liberdade. Perante a moral acanhada imposta pela Igreja, expande-se a sedução perturbadora de um mundo ... onde se pratica a coprofagia e o canibalismo, da inocência corporal, onde o homem liberto do pudor do vestuário reencontra o nudismo, a liberdade sexual, onde o homem, desembaraçado da indigente monogamia e das barreiras familiares, se entrega à poligamia, ao incesto, ao erotismo" (Le Goff, 1980: 276).

E era também o sonho do medo cósmico, o **mare infinitum** (que iria ainda assombrar a tripulação de Cabral), tanto quanto o lugar do Anticristo, das raças malditas do fim do mundo guardadas por Gog, rei de Magog (possivelmente o lugar dos citas).

E era uma utopia cristã, evangelizada por S. Mateus, S. Bartolomeu e S. Tomás (a busca de seu túmulo é parte de um imaginário sagrado-aventureiro inspirado talvez na busca maior do Santo Graal). Era o lugar do Preste João, que ganha foros de verdade com a descoberta de uma comunidade nestoriana. Como sonho cristão, no dizer de Le Goff (1980), é o caminho para o Paraíso Terrestre, pois é de lá que partem os quatro rios paradisíacos que a imaginação identifica com o Tigre, Eufrates, Ganges e Nilo. Mesmo em

meados do século XVIII, o mapa de Beatus ainda localiza o Paraíso nos limites da Índia (embora Colombo o tivesse transferido para o Orinoco).

Era finalmente, como disse, o mundo do bom selvagem; o paraíso de uma Idade de Ouro, de uma humanidade feliz anterior ao pecado original, como no **Opus Maius** de Roger Bacon e no **De Vita Solitaria** de Petrarca. Foi neste Paraíso Terrestre que Preste João teria se banhado na fonte da juventude; ali teriam existido as árvores-oráculo já mencionadas por Solinus.

Esse mundo fabuloso também povoava a imaginação dos tripulantes de Cabral, como se constata no já referido **Diário** de Cosme Fernandes:

"28 de março

Hoje passamos o dia a conversar sobre as várias terras que há abaixo da Linha, das quais tanto se falava em Lisboa mas que ninguém conhece a não ser de ouvir dizer.

Jácome Roiz falou que gostaria de ir às ilhas Afortunadas, onde há uma nação muito adiantada. 'Lá', disse ele, 'minhas experiências me dariam nomeada e fortuna'. Valério de Arcacy contou que iria procurar uma ilha que se chamava de São Brandão, onde o ouro era tanto que podia ser achado a um palmo debaixo da terra. João Ramalho só não queria ser deixado na ilha do Pranto Eterno, onde todos passam o dia a se lamentar. Afonso Ribeiro morria por naufragar na ilha das Mil Mulheres, que até hoje não se sabe ao certo onde fica, porque os marinheiros que lá chegam jamais voltam para dar notícia. Nove Meses disse que faria companhia a Afonso, desde que as mulheres de lá não roncassem. Simão Caçapo preferia que aportássemos na Terra da Juventude, onde nunca envelheceria, e Vicente Colaço dizia que qualquer lugar onde não houvesse nem muito frio nem muito calor lhe bastava, e que só tinha medo de cair na ilha do Inferno, onde há montanhas de gelo e Judas guarda as portas da casa do Diabo. Lopo de Pina escarnecia de todos e dizia que melhor era ir para as Índias, de onde vinham as especiarias de melhor preço, e que isso era coisa vista e não fantasias" (Torero e Pimenta, 1997: 30).

Apesar do ceticismo de Lopo de Pina, é como se a cosmografia maravilhosa tivesse se deslocado de um eixo oeste-leste, o único possível na **Imago Mundi** medieval, para outro, norte-sul, onde a linha do Equador era a fronteira simbólica - pois não podia ser vista e era imaginada apenas pelos sábios - entre um mundo "normal" e outro, maravilhoso.

O Oceano Índico era o oposto do Mediterrâneo: neste, a civilização; naquele, o selvagem puro ou monstruoso, por ambas as razões, fora da história.

A iconografia parecia espelhar uma concepção da Índia como **anti-natura**, parte do espírito anti-humanístico medieval. Mas, observa Le Goff (1980), havia também uma tendência mais racional, buscando domesticar as maravilhas teratológicas. Sto. Agostinho e Isidoro de Sevilha interpretavam-nas como casos-limite da natureza, parte da ordem natural e divina. Mais tarde, a partir do século XII, foram transformadas em alegorias moralizantes que tentavam dar um sentido ao extravagante, moralizar o exótico: os pigmeus são então interpretados como símbolo da humildade; os gigantes como símbolo do orgulho e os cinocéfalos como símbolo de pessoas quesilentas. "A domesticação processa-se ao longo de uma evolução que transforma as alegorias míticas em alegorias morais ... até ao nível da

sátira social" (Le Goff, 1980: 273). Num manuscrito do século XV, os homens monstruosos da Índia aparecem vestidos como burgueses flamengos.

Le Goff percebe nesse imaginário duas mentalidades, nem sempre claramente separadas:

"Por um lado ... trata-se de maravilhas domadas, conjuradas, postas ao alcance dos Ocidentais, transportadas para um universo conhecido. Feita para servir de lição, esta Índia moralizada pode ainda inspirar medo ou inveja, mas é, sobretudo, triste e entristecedora. As belas matérias já não passam de tesouro alegórico, e os pobres monstros, feitos para a edificação, parecem todos eles repetir, com a raça infeliz dos homens maus, com o grande lábio inferior caído em cima deles, o versículo do Salmo CXL que personificam: **malitia labiorum eorum obruat eos**. Tristes trópicos ..." (Le Goff, 1980: 279).

No século XII, as raças monstruosas iriam representar a degradação da humanidade após a Queda. Mas, por outro lado, a Índia

"É a transferência dos complexos psíquicos ... para o plano da geografia e da civilização ... A Índia é o mundo dos homens cuja língua não compreendemos e a quem recusamos a palavra articulada ou inteligível e até mesmo toda a possibilidade de falar ... Desde a Antiguidade grega, o monoculismo é o símbolo da barbárie no Ocidente, e os Cristãos medievais povoam a Índia de Cíclopes" (Le Goff, 1980: 279-280).

Para entender a Índia maravilhosa ou monstruosa, assim como a atribuição de selvageria a povos europeus, é preciso recorrer à mitologia europeia relativa ao selvagem.

O **homo sylvaticus** medieval, habitante da Europa, era muitas vezes imaginado com um tipo físico muito próximo daquele do europeu, com uma excessão: seu corpo era coberto de pelos. Mas era também representado como gigante ou como anão, e nisso, como em outras características, partilhava do bestiário da "etnografia pliniana". Mesmo já avançado o século XV o **Liber chronicarum ad inicia mundi** de Schedel, referido por Bartra (1994) apresenta ilustrações de raças monstruosas do oriente com características semelhantes às do homem selvagem mítico europeu.

É importante observar que este homem selvagem não é uma transposição de características atribuídas a africanos ou asiáticos. Ele preexistiu ao contato com povos da África ou da Ásia; tanto quanto o selvagem grego, ele foi inventado antes para ser depois, eventualmente e de formas diferenciadas, aplicado a africanos e asiáticos, tanto quanto a europeus - e, mais tarde, aos ameríndios. Contudo, ele podia por vezes ser descrito com características dos mouros, como no **Cavaleiro do leão** de Chrétien de Troyes, ou como um **negro** com características de cíclope. Mesmo porque, desde um ponto de vista teológico, ele correspondia às raças monstruosas de Plínio a Mandeville.

Em algumas representações ele exemplifica o poder miraculoso de Deus, capaz de quebrar suas próprias leis. Mais do que isso, o homem selvagem que habitava as florestas da Europa - o **agrius** europeu - significava para Sto. Agostinho uma mensagem que nos adverte que Deus fará o que ele profetizou para o fim dos tempos. Neste sentido, ele é parte da **gesta Dei**.

Bartra (1994) sugere que o mito do **homo sylvaticus** servia para prover um modelo capaz de resolver uma contradição. Na medida em que a teologia medieval não era capaz de admitir uma continuidade entre o homem e a besta, incompatível com a concepção hierárquica da Grande Cadeia do Ser, a lógica simbólica do homem selvagem, meio animal e meio humano, fornecia um vínculo entre humanidade e natureza, rigidamente separadas pela teologia.

O **homo sylvestris** era não raro representado como intermediário entre o natural e o humano, o que colocava problemas para a teologia, visto que ela não podia admitir uma teoria gradualista que mediasse a oposição absoluta entre o humano e o animal. Era um problema não resolvido desde Sto. Agostinho, e que iria continuar presente até o século XIX, chocado com o evolucionismo darwiniano.

A dificuldade teológica era também uma dificuldade histórica, na medida em que existiam não apenas indivíduos selvagens, mas povos selvagens. De certa forma, várias representações do **homo sylvestris** já sugeriam a possibilidade de existência desses povos: se para os gregos existiam povos cíclopes ou centauros, na Europa medieval existiam famílias silvestres, idílicas ou não, tanto quanto povos inteiros. Como lidar historicamente com tais povos?

Na impossibilidade de admitir uma teoria gradualista e de admitir uma criatura semibestial, semihumana, não restava à teologia outra alternativa senão explicar o selvagem pela demonologia, uma perspectiva que seria carregada até o século XVI, quando outros selvagens ocupam a imaginação européia.

Havia muitas representações do homem selvagem europeu. Em algumas, ele teria sido criado por Deus; em outras,

"os escritores medievais ... preferiam evitar explicações teológicas para a existência de homens selvagens ... preferindo descrevê-los em termos sociológicos ou psicológicos: os homens selvagens, em sua lamentável condição, não seriam uma criação de Deus, mas criaturas que teriam caído nessa condição bestial devido à loucura, por terem crescido entre animais, pela solidão, ou pelos sofrimentos por que passaram. Para muitos pensadores, não existia um ser selvagem, senão uma existência selvagem ... Contudo, as explicações intelectuais não apagaram da imaginação medieval a presença de um ser meio homem, meio besta, numa posição similar à dos anjos que, na Grande Cadeia do Ser, eram situados entre os homens e Deus" (Bartra, 1994: 90; grifos no original).

Seja como for, o homem selvagem era escatológico.

Esse homem selvagem habitava as florestas cercado de bestas e vivendo como elas.

"...o habitat do homem selvagem era constituído daquela noção de natureza única e escorregadia que a cultura medieval recriou a partir dos gregos. [A natureza] era um espaço inventado pela cultura para estabelecer uma rede de significados supostamente externos à sociedade, mas que permitia a reflexão sobre o sentido da história e da vida dos homens na Terra... O homem selvagem mantinha uma relação com a natureza que, por analogia, prescrevia um canone de comportamento social e psicológico ... Ele era o homem natural, simetricamente oposto ao homem social cristão (Bartra, 1994: 96; grifos meus).

O homem selvagem era, pois, um espelho para a história, na medida mesmo em que vivia fora dela, na natureza. Selvagem e natureza se fundiam numa mesma síndrome do pensamento ocidental. De fato, tal pensamento exigia, como continua exigindo até hoje, a categoria natureza para tornar possível pensar a sociedade. Como já disse, basta lembrar Hobbes no século XVII e Lévi-Strauss nos tempos atuais; cada um deles constrói, à sua maneira, a idéia de um contrato social à partir de um "estado de natureza" oposto à cultura ou à vida em sociedade.

Símbolo construtor do mundo cristão, o selvagem era ele mesmo pagão, não no sentido de alguém que recusa a palavra de Cristo, mas de alguém que a desconhece, seja por nunca a ter ouvido, seja por se ter tornado incapaz de ouvi-la. Na língua inglesa ele pode ser definido como **heathen**, palavra que podia significar pagão, selvagem, idólatra, gentio, bárbaro. Embora pudesse ser monstruoso, era mais um "homem natural" que um demônio. Contrapunha-se à sociedade mais como humanidade bestial que como força demoníaca. Significativamente, era percebido como estuprador. Todavia, terminou sendo cristianizado pelo pensamento teológico que o transformou em sinal demoníaco; assim, por exemplo, a mulher selvagem veio a ser transformada em bruxa. Mas aquele pensamento não era homogêneo e o selvagem pôde ocupar vários significados: criatura exemplar de Deus; prova do poder divino não limitado a uma única Criação; resultado da Queda; criatura do demônio.

Em algumas representações o homem agreste vivia em isolamento, o que era atribuído à loucura, e assimilado ao melancólico e ao maníaco, igualmente solitário, cabeludo, agressivo. Era, ademais, desprovido de pensamento.

"... desde um ponto de vista neoplatônico ou tomista o homem selvagem despedaçava a ordem cósmica, uma estranha e inexplicável ruptura ... O vazio que deveria estar ocupado por uma alma estava cheio de tendências como a solidão, a liberdade e o prazer e nenhuma delas tinha lugar na ordem hierática e hierárquica da cristandade" (Bartra, 1994: 116).

O selvagem europeu foi se transformando ao longo do tempo, assim como se transformava o ser maravilhoso da Índia mencionado por Le Goff. Ao final da Idade Média ele já podia ser visto tanto como representante de um "estado de natureza" idílico quanto como ser bestial. Esse duplo caráter não parecia tão distinto daquele construído pelo imaginário grego, como nos mostra a representação dos centauros. Tanto podia ser violento e cruel como possuidor de uma "bondade natural", característica que passou a assumir em meados do século XV quando o humanismo exigia um repensar da sociedade: o homem selvagem era o que a história o fazia ser, não apenas como produto da história, mas como componente da idéia de história.

Ainda na Idade Média o selvagem foi a personificação da noção de "economia natural", central, como é sabido, para a elaboração das teorias de uma futura ciência econômica. Como tal, era um ser paradoxal, novamente ambíguo tal como entre os gregos: desconhecia o fogo e comia alimentos crus, colocando-se pois no polo da natureza; mas conhecia instrumentos e/ou armas, ainda que rudimentares, o que lhe atribuía cultura.

Bartra (1994) ressalta a ambiguidade com que foi representado, já no Renascimento, por Paracelsus: os **Wilde Menschen**, **Waldleuten** ou **Sylvestres** não eram intrinsecamente diferentes dos homens porque também tinham que trabalhar, ao mesmo tempo que obtêm o que desejam sem trabalho. Aparentemente, nesse paradoxo Paracelsus queria distingui-los dos animais tanto quanto dos humanos: humanóides não descendentes de Adão, desprovidos de alma, mas não animais. Paracelsus se defrontava com o mesmo dilema que afligira Sto. Agostinho.

O selvagem não era essencialmente o bárbaro, embora este pudesse ser selvagizado. O bárbaro era representado pelos povos ou pelo poder político que se contrapunha ao cristianismo ameaçando conquistar seus territórios. O bárbaro era também violento e devotado a costumes estranhos e mesmo repulsivos, mas era descendente de Adão, um descendente que se recusava a ouvir a Palavra divina, ou que não a tivesse ouvido. E representava uma força política, enquanto o selvagem mítico representava uma força natural e nem sempre era considerado humano.

O selvagem surgiu no imaginário medieval muito antes que a presença dos bárbaros, mongóis ou sarracenos, se fizesse sentir, assim como havia surgido no imaginário grego antes do contato mais intenso com os bárbaros de então. Contudo, à medida que o selvagem foi sendo incorporado à teologia no pensamento erudito e à medida que os povos bárbaros se constituíam em ameaça ao **telos** cristão, por serem recalcitrantes ao esforço evangelizador ou porque atacavam a Europa, como os mongóis, ele foi também se transformando em "alegoria do bárbaro", contrariamente ao que afirma Bartra (1994). **Heathen** tanto podia significar pagão como bárbaro. Se o selvagem começou sua carreira como simplesmente desprovido de religião, ser da natureza, ele foi frequentemente transformado em inimigo do cristianismo por aderir a uma religião falsa.

O homem selvagem se aproxima do bárbaro por não possuir linguagem; mais corretamente, possuía uma linguagem de sinais e grunhidos semelhante à dos animais; uma linguagem que podia expressar sentimentos mas não idéias.

De outro lado, o selvagem enquanto "homem natural", primitivo, desempenhava já desde os gregos o mesmo papel que continua a desempenhar hoje: um espelho, imagem invertida que torna possível pensar a civilização; o Outro radical.

Passemos agora a outro selvagem, o irlandês, como nos mostra Leersen (1995). Trata-se agora de um povo concreto, um bárbaro que habitava os confins do mundo.

Um dos contrastes que marcaram o pensamento medieval era dado pela oposição entre, de um lado, o cultivado e construído - civilizado, cristão, abençoado - e, de outro, o natural (**wild**, em língua inglesa), como a floresta e o oceano (Le Goff, 1988). Tal oposição era também aquela entre humano e não-humano como analogia do contraste entre membro da sociedade e externo à sociedade. Como se vê, é uma idéia bastante próxima à dos gregos. É pela desnaturalização do comportamento que os humanos ocupam uma posição superior na Grande Cadeia do Ser (Leersen, 1995).

No Ocidente medieval a oposição entre comportamento socialmente regulado e comportamento "natural" se traduz na oposição entre civilidade e selvageria. No estado de natureza a vida é selvagem. O termo selvagem (**wild**) significa tanto cru (natural), incivilizado, como desregado, incompreensível.

Além de uma oposição entre cristão e pagão, que podia expressar a oposição entre civilizado e selvagem, Leersen ressalta que o núcleo da civilidade medieval era a côrte;

civilizado era, pois, não apenas uma categoria cristã mas também um conceito aristocrático. O comportamento cortês, estreitamente associado à noção de hierarquia, era a marca da civilidade. Fora do espaço civilizado localizava-se o que na França era chamado o **villein**, o vil. Na Alemanha era o camponês, tratado com extrema depreciação pela literatura, como nas sátiras de Von Reuenthal (o que veio a se constituir num dos componentes das várias revoltas camponesas até o tempo de Lutero). **Villein** era aquele que vivia no campo, perigosamente próximo à natureza. À construção ideológica correspondia a relação social: semelhante a animais, deveria ser como tal tratado; sendo naturalmente inferior, devia ser disciplinado pela autoridade. É uma atitude que lembra o já citado Aristóteles, o filósofo que mais influenciou o pensamento erudito nos últimos séculos do medievo.

" Alguns seres, com efeito, desde a hora de seu nascimento são marcados para ser mandados ou para mandar ... sempre se verá alguém que manda e alguém que obedece, e esta peculiaridade dos seres vivos se acha presente neles como uma decorrência da natureza em seu todo ... Entre os sexos também, o macho é por natureza superior e a fêmea inferior ... o mesmo princípio se aplica necessariamente a todo o gênero humano; portanto, todos os homens que diferem entre si para pior no mesmo grau em que a alma difere do corpo e o ser humano difere de um animal inferior ... são naturalmente escravos e para eles é melhor ser sujeitos à autoridade de um senhor, tanto quanto o é para os seres já mencionados" (Aristóteles, 1985: 18-19).

O argumento de Aristóteles é complexo, mas para o que aqui interessa, os bárbaros, selvagens ou não, seriam naturalmente destinados à subordinação. No contexto cristão, a inferioridade natural do selvagem é inserida na concepção da Grande Cadeia do Ser.

"A sociedade feudal espelha, em sua hierarquia vertical, a Grande Cadeia do Ser, com o princípio governante no topo como fonte da civilidade de onde emana a redenção da bestialidade, e no fundo da sociedade um enxame de subhumanos incultos dirigidos pela paixão" (Leersen, 1995: 27; grifos meus).

Esse "fundo da sociedade" é o mundo dos irracionais e a paixão o grande inimigo da moralidade medieval. Como se vê, é uma representação muito próxima da imagem dos ameríndios e outros "selvagens", feita a partir dos Descobrimentos.

O homem selvagem medieval, como indivíduo ou como povo, vivia nas florestas, com cabelo emaranhado, nu e armado de forma rudimentar. Seu modo de vida extremamente primitivo fazia dele um intermediário entre o homem e a fera. No pensamento medieval, o **Homo Sylvestris** era a negação da sociedade cristã. Selvagens e/ou bárbaros (a distinção não era clara) são escravizados à natureza, incapazes de controlar suas paixões, incapazes de vida sedentária e de trabalho produtivo (White, 1994).

Com as Cruzadas o ocidente latino encontra o Mediterrâneo oriental e constrói uma filosofia da história de caráter geográfico que buscava explicar a marcha da civilização. Tal filosofia, como aponta Glacken (1967), era a de uma história do mundo fundada em textos bíblicos e fontes clássicas que partia do princípio da maior antiguidade das terras orientais - **ex oriente lux**. Ao longo da história a civilização teria se deslocado

gradativamente de leste para oeste, dirigida, por certo, pela mão da Providência. Essa concepção, também encontrada no pensamento islâmico, partilhava a noção apocalíptica geral do medievo dando-lhe uma dimensão espacial, ou geográfica: a humanidade encontraria seu fim quando o movimento alcançasse os limites extremos do ocidente. Severiano de Gabala disse, no século IV, que Deus havia localizado o Eden no leste para que o homem compreendesse que, tal como a luz do céu se move para o oeste, assim também a raça humana corre em direção à sua morte.

A teoria geográfica do curso da história, nota Glacken (1967) foi uma constante no pensamento europeu, chegando até Ritter e Hegel, ainda que em forma menos pessimista.

Já no século III Pompeius Justinos via a progressão da civilização desde a Pérsia e Assíria até a Macedônia e Roma, como parte de um **translatio imperii**, onde cada império decadente transmitia o poder para seu sucessor. Essa mesma percepção foi também a de S. Jerônimo, Orosius e Otto de Freising. Este último, em **As duas Cidades**, lembrava que "agora todos vêm para que veio o Império Romano - aquele império que, dada a sua preeminência, era considerado eterno pelos pagãos e era considerado mesmo por nós como quase divino" (Apud Glacken, 1967: 278). Se, como foi visto, Roma teve um papel na construção do tempo, teve igualmente um papel escatológico na construção do espaço.

O fluxo na direção do oeste era também expresso no progresso da religião, como mostrava o florescimento da vida monástica que havia principiado no Egito e agora tinha seu auge nas regiões da Gália e da Alemanha. A visão da história de Otto era profundamente pessimista (como era, de resto, toda a perspectiva apocalíptica medieval) e seu ascetismo, dado por sua percepção de que a Igreja havia falhado, o conduziu a afastar-se da **civitas mundi** em busca da **civitas dei**.

Nesse contexto geográfico-apocalíptico, que é também uma percepção cíclica da história, Giraldus Cambrensis (1146-1220?) contrasta o leste doentio com o oeste saudável.

Caracteristicamente, ele organiza o mundo numa escala hierárquica, desde a natureza inorgânica, as plantas, os animais, até o homem e os anjos. Deus transcende todos os seres criados. Mas há também como que uma hierarquia geográfica, onde a Irlanda ocupa o topo: pastagens verdejantes para o gado durante o ano todo, ar saudável sem "vapores pestilentos". Mas parece ser uma hierarquia com tempos marcados: à medida que o mundo envelhece ele cai na decrepitude; aproximando-se do fim, tudo se corrompe e é deteriorado. A Irlanda, em seu tempo, estaria ainda a salvo de tal destino.

No leste, o contato com a terra e a água traz a morte, em contraste com a Irlanda. As partes ocidentais do mundo, ainda que menos férteis têm o ar mais saudável e seu povo mais robusto, embora menos agudo de espírito. No oriente, Baco e Ceres; no ocidente, Marte e Mercúrio.

Sua teoria geográfica é também uma teoria dos "estágios do desenvolvimento econômico" (no contexto de uma teoria mais geral das idades do homem). Assim, a Irlanda, de natureza mais jovem e pura, é habitada por um povo rude e selvagem. A Irlanda é como que a última etapa da humanidade, pois está no limite do mundo; a última possibilidade de **translatio imperii**. Mas, quem eram os irlandeses?

Os irlandeses eram **wild men** exemplares. Nas próprias palavras de Giraldus Cambrensis, em sua **Topographia Hibernica**, de 1170:

"Esse é um povo silvestre, inospitaleiro; um povo que vive de bestas e que é como bestas; um povo que ainda adere à forma mais primitiva de vida pastoril. Pois, enquanto a humanidade no curso comum das coisas progrediu das florestas para os campos arados e para a vida em povoados e para a sociedade civil, esse povo é por demais preguiçoso para a agricultura e negligente quanto ao conforto material; é positivamente contrário às regras e legalidades do intercuro social; assim, tem sido incapaz e relutante a abandonar sua vida tradicional de florestas e pastagens" (Leersen, 1995: 30; Glacken, 1967: 281).

Em sua indolência, amam apenas a liberdade de não trabalhar, como que recusando a condição humana imposta pela Queda. Localizados no extremo do mundo, não são capazes de utilizar o ambiente natural tão saudável. São, talvez, excessivamente jovens num meio natural jovem. Em resumo, são bárbaros/selvagens, **wild men** para os ingleses, como atestam seu cabelos longos e desgrenhados e suas roupas. Estavam, poder-se-ia dizer, como que à espera da chegada de uma civilização vinda do leste (agora a Inglaterra) em sua caminhada para o oeste - talvez para o fim dos espaços/fim dos tempos.

É importante notar, porém, que eram representados mais como estágio que como estado.

"Mas hábitos são formados pelo mútuo intercuro; e este povo habita um país tão remoto do resto do mundo, localizado em sua extremidade mais distante formando, por assim dizer, um outro mundo, isolado das nações civilizadas. Nada aprendem e nada praticam além do barbarismo no qual nasceram ... e que é para eles uma segunda natureza. Sejam quais forem os dons naturais que possuam, no que diz respeito à industriose eles são inúteis" (Giraldus Cambrensis; Apud Glacken, 1967: 281).

Em 1401 os selvagens irlandeses se tornam os **Hibernicus et inimicus noster**. O significado de tal representação era dado, entre outras coisas, por uma política de segregação que opunha ao "súdito britânico" o "fora-da-lei irlandês". Lembro que "fora da lei" poderia significar fora da humanidade plena. Significativamente, a Irlanda foi dividida em duas regiões: **within the Pale** e **beyond the Pale**, dentro e fora da civilidade.

Leersen observa ainda que Giraldus não se limitava a descrever os irlandeses de forma pejorativa; acrescentava às suas narrativas descrições fantásticas de mulheres barbadas, peixes com dentes de ouro etc, seguindo o exemplo de Plínio. Seu bestiário, associado a uma demonologia (o selvagem é o anti-cristão), foi repetido, séculos depois, com relação ao Novo Mundo e aos novos selvagens. A **gens sylvestris** de Giraldus era percebida, tanto quanto o indígena, como a negação do progresso.

"O discurso de Giraldus sobre as estranhas maravilhas da Irlanda é uma iconografia recebida padronizada, que nas descrições medievais atribui valor ao exotismo ... a selvageria da Irlanda [é] expressa pela iconografia de fenômenos naturais maravilhosos ... um eco direto daquela imaginação geográfica que une dois aspectos da noção de terras estranhas, significando tanto 'estrangeiras' como 'sobrenaturais'. Aquela imaginação usa os espaços em branco do mapa para escrever ... **hic sunt leones**, ou preenche regiões distantes com raças plinianas como povos sem cabeça e com a face no torax, povos que andam pulando sobre um único e grande pé, ou povos com caudas (**homines caudati**) ...

A Irlanda era o limite exterior do mundo ocidental ... A imagem da estranheza da Irlanda era corrente por toda a Europa ocidental ... a Irlanda estava na beira do oceano do mundo ...

E então, Colombo velejou para o outro lado" (Leersen, 1995: 32; grifos no original).

Outros selvagens extra-europeus também existiam no imaginário medieval, como visto, mas não tiveram o impacto histórico do ameríndio, mesmo porque ocupavam o **Orbis Terrarum**.

Além de povos selvagens existiram também na imaginação medieval, como disse, os indivíduos selvagens. Entre eles havia uma diferença: o homem selvagem vivia sozinho, incapaz até de relações familiares. O bárbaro ou o povo selvagem, e os havia muitos na Europa ainda não cristianizada, era uma ameaça à sociedade, à normalidade social; o homem selvagem era uma ameaça ao indivíduo e exemplo da degeneração em que este poderia cair pela perda da graça. O bárbaro era localizado longe da civilização/cristandade e "repleto de possibilidades apocalípticas para a humanidade civilizada. Quando surgem as hordas bárbaras ... os profetas anunciam a morte da era antiga e o advento da nova" (White, 1994: 187).

O indivíduo selvagem, contrariamente ao povo selvagem (ou bárbaro) está sempre fisicamente próximo e simbolicamente longe; habitando a floresta, o deserto ou a montanha, isto é, lugares inóspitos, vive em cavernas, de maneira semelhante aos povos trogloditas, e rouba mulheres e crianças. É monstruoso: cheio de pelos, negro e deformado, gigante ou anão, partilhava as características dos povos selvagens/monstruosos ou das "raças plinianas".

É ao mesmo tempo uma projeção: o homem liberto do controle social, tanto quanto os habitantes da imaginada Índia. Ele expressa ansiedades relativas à ordem social cristã: sexo (família); sustento (instituições políticas e econômicas); salvação (Igreja). Ele não sofre restrições, é o desejo personificado (White, 1994: 187). Ao mesmo tempo, é a negação da razão.

Para uns, ele é demoníaco; para outros, é a regressão ao estado animal. Para outros ainda, como é desprovido de razão, não pode ter uma consciência maléfica; não é o diabo, mas o ser humano desprovido de humanidade. O indivíduo selvagem, como os povos bárbaros ou monstruosos, é também desprovido de linguagem, sinal da maldição; é ou incoerente ou mudo. Tudo resulta no monstro e, como se viu, os atributos físicos são o sinal da maldição.

Por outro lado, a idéia de indivíduo selvagem se transforma com o tempo e, já desde o século XII, se torna no imaginário popular o protetor das florestas e dos animais (como parecem ser hoje os indígenas para um ambientalismo ingênuo), assim como dos camponeses, frequentemente retratados pela elite como selvagens eles mesmos. Para uma parte da sociedade, ele se torna benéfico, talvez numa recuperação de idéias pagãs anteriores à cristianização.

Povo ou indivíduo, e as duas categorias tendiam a se fundir, o selvagem é a antítese do mundo cristão e expressa a alteridade que não podia ser compreendida na idéia de história - ou idéia do homem - medieval. Ele expressa uma perplexidade.

Bartra fornece outra fonte para a compreensão da idéia de homem selvagem na

Europa medieval: o cavaleiro selvagem. Neste personagem se fundem homens reais e categorias imaginadas.

"O selvagem medieval não era apenas um homem estranho aprisionado na cripta da mudez e da idiotice ou pregado na cruz de uma estrutura imutável; ele aparecia também como o protagonista efêmero da história ... Guibert de Nogent ... relata como os exércitos da primeira Cruzada eram acompanhadas por uma tropa de mendigos profissionais canibais, descalços e sem armas ... organizados por um nobre normando como carregadores de provisões ... e do pesado equipamento usado para sitiar o inimigo. ... Esses cruzados selvagens eram também parte da **gesta Dei** na tentativa de reconquistar os lugares sagrados em nome do cristianismo. O canibalismo não era desconhecido na Europa, pois o consumo de carne humana ocorria em algumas partes da Inglaterra, França e Alemanha, especialmente em épocas de fome; durante os séculos nono e décimo bandos de assassinos vagabundos atacavam viajantes em áreas remotas, cortavam-nos e vendiam sua carne nos mercados como 'carneiros de duas pernas'" (Bartra, 1994: 127; grifos meus).

Havia, pois, cavaleiros selvagens históricos, e deve ter sido muito problemática sua inclusão na **gesta Dei** e no encontro com o Anti-Cristo. Suas tropas lembram aquelas de selvagens brasileiros domesticados que acompanhavam os bandeirantes em seus encontros com outros selvagens. Mas, havia igualmente o cavaleiro selvagem do imaginário, como em **Carmina Burana**, e o personagem de festivais carnavalescos, visto por Bartra como a transformação do **homo sylvestris** mítico na caricatura satírica de Dom Quixote.

Havia ainda o cavaleiro selvagem romântico, vitimado pelo amor, isto é, pela paixão: Amadis, Lancelote, Tristão e tantos outros. Caído numa espécie de loucura selvagem, vivia isolado, nu, comendo carne crua. Yvain é o protótipo, descrito por Chrétien de Troyes. Não me interessa aqui toda a discussão feita por Bartra sobre esse personagem. O que importa é que a loucura do cavaleiro selvagem tem por causa a paixão. A paixão faz perder a razão, atributo da humanidade plena; a paixão é selvagem. O amor cristão transformado em paixão carnal reconduz à selvageria, tanto quanto o amor cortês não correspondido (ausência de reciprocidade?).

A paixão, convém lembrar, foi o terror de teólogos e moralistas tanto do medievo quanto do Antigo Regime. Na mesma medida em que a teologia afirmava o que Flandrin (1976) chamou de "família monárquica" para fazer aceitar a obediência absoluta a um Deus único e a um Rei, ela condenava o amor-paixão, mesmo entre marido e mulher. Tomando por base a **Epístola aos Efésios** do apóstolo Paulo e as considerações de S. Jerônimo, o amor concupiscente entre cônjuges era visto como equivalente ao adultério:

"Desde a Antiguidade os teólogos o condenavam com vigor. 'Adúltero é também o amante por demais ardente de sua esposa', escrevera S. Jerônimo. ... 'O homem sábio deve amar sua esposa com discernimento, não com paixão. Que ele domine a paixão da voluptuosidade e não se deixe levar com precipitação ao acoplamento ...' Essa atitude inspirada no estoicismo e mais genericamente na sabedoria antiga foi constantemente aquela dos teólogos medievais ..." (Flandrin, 1976: 157).

O cavaleiro selvagem lendário era, pois, aquele que sucumbindo à paixão - oposta ao amor cortês - perdia a razão, central à idéia de civilização, caindo na loucura, característica do selvagem. De certa forma, representava uma Queda individual, alegoria da história humana quando o homem se afasta da trilha providencial.

A Europa medieval, além de reinventar o selvagem, tinha dificuldades relativas à alteridade; de fato, ela era indiferente à alteridade, inclusive àquela existente dentro de seus próprios limites. Ela não apenas se revelava incapaz de lidar com a alteridade remota, mas pouco interesse demonstrava pelo Outro, o não-cristão, o não-civilizado que lhe era geograficamente próximo. Porque?

Vários fatores merecem ser considerados.

Como foi visto, não deixava de existir conhecimento geográfico e etnográfico. No entanto, o conhecimento permaneceu isolado no que Hogden chama de "bolsões de saber", relativamente isolados uns dos outros. Por isso mesmo, certas descobertas geográficas, como o caráter interior do mar Cáspio, feita por Rubruck em 1253, só foram incorporadas ao conhecimento europeu cinquenta anos depois. Ao invés de realidades geográficas, os cartógrafos continuavam preferindo decorar seus mapas com monstros humanos, como os **Monoculi** ou **Anthropophagi**, raças sem cabeça, etc. Mesmo os mapas relativos à Europa mantinham anacronismos flagrantes, como o de Hereford, que repetia os erros feitos por Orosius oitocentos anos antes (Hogden, 1964).

É preciso considerar que, além do isolamento ressaltado por Hogden, havia outro "isolamento" em operação: aqueles "bolsões" eram em larga medida monastérios e, como já foi dito, a atitude dominante era contrária à experiência e ao novo; predominava a recapitulação pia.

O isolamento geográfico não era tão grande como se poderia supor. Afinal, desde a Primeira Idade do Ferro, feiras periódicas estimulavam o contato por meio de mercadores itinerantes; desde a Segunda Idade do Ferro, instrumentos do Mediterrâneo eram levados para os bárbaros ao norte dos Alpes por mercadores protegidos pelas tribos interessadas. Os gregos já conheciam a China e a Espanha; no século VII navios bizantinos alcançavam a Inglaterra; Marselha se comunicava com a África e com o Levante. O movimento missionário também se realizava desde cedo. A partir de Edessa, na Mesopotâmia, o cristianismo foi levado à Pérsia e ao Hindustan entre os anos 150 e 180; no século IV alcançou os famosos citas assim como a Abissínia, as Ilhas Britânicas e os sudaneses. Uma missão foi enviada da Síria para Malabar, na Índia. No século V o cristianismo nestoriano alcançou a China e, como atestado no século seguinte por Gregório de Tours em sua investigação sobre São Tomás em Madras, à Índia.

No entanto, por ocasião da Primeira Cruzada no século XI, pouco se sabia sobre os sarracenos, percebidos apenas como demônios pagãos. Nas **Chansons de Geste** eram retratados como monstros gigantescos, como demônios com chifres, canibais ou tão cruéis e desprovidos de moralidade a ponto de venderem suas esposas.

A teologia, já como discurso político, não fazia distinções entre os infiéis ou pagãos. Muçulmanos, persas, saxões, citas e outros eram todos agrupados sob o mesmo rótulo: pagãos selvagens. Padrões culturais eram distorcidos ou caricaturizados e assim repetidos em textos os mais variados.

Por outro lado, a noção de selvagem era parte de um conjunto de categorias que também incluía loucura e heresia, utilizadas para legitimar valores como civilização,

sanidade e ortodoxia (McGrane, 1989). Selvageria (ou barbárie) poderia ser "traduzida" para insanidade ou heresia, na mesma medida em que civilização poderia ser traduzida em cristandade. Tais noções

"... não se referem tanto a uma coisa, lugar ou condição específicos, quanto ditam uma atitude particular que comanda uma relação entre uma realidade vivida e alguma área problemática da existência que não pode ser conciliada facilmente com as concepções convencionais do normal ou familiar" (White: 170)".

A alteridade radical podia, então, ser assimilada à loucura tanto quanto à heresia. Tanto bárbaros como selvagens podiam ser agrupados sob as categorias **ferus**, ou **sylvester**, ou **immanis** (gigantes) ou **insanus**. Assim, Sto. Agostinho, na **Cidade de Deus** e nas **Confissões**, em sua percepção escatológica da humanidade, opõe o insano, maldito e herético, ao puro e eleito; o pecado à graça. Para ele, estabelecer o sentido de sua própria vida era negar sentido a qualquer coisa radicalmente diferente dela, salvo como antítipo ou exemplo negativo.

A secular guerra contra os sarracenos fazia com que as tribos estranhas fossem indiferenciadas, inibindo qualquer interesse comparativo. Não-cristãos existiam apenas para serem eliminados ou convertidos. Ao mesmo tempo, Heródotos, Estrabão, Ptolomeu e outros tendiam a ser esquecidos, em benefício de Plínio, Mela ou Solinus.

Enquanto vicejavam as descrições fantásticas e/ou estereotipadas do Outro, a Europa vivia séculos de lutas, desde a chegada dos bárbaros ao mundo romanizado até o avanço dos muçulmanos e tártaros. A sucessão de ameaças contra o cristianismo pode ter reforçado uma percepção teratológica e demonológica das alteridades. O Anti-Cristo se fazia presente e reforçava uma percepção escatológica do homem. De um lado, o paganismo clássico e suas tradições orais preocupavam os Pais da Igreja; de outro, as novas tribos bárbaras/selvagens que chegavam ameaçavam o cristianismo, justamente quando a Igreja tentava se expandir - a conversão dos pagãos europeus foi muito lenta, estendendo-se do século V ao XVI.

Porque o Ocidente ignorou a realidade do Oceano Índico, apesar dos missionários, mercadores e Marco Polo? Apesar das viagens, ele permaneceu fechado aos ocidentais, sob controle de árabes, chineses e indianos. A rota efetivamente trafegada era terrestre, a rota mongol. Mas havia outro bloqueio, aquele ao qual me referi a propósito dos "bolsões de saber": o medo de desvendar o desconhecido, as realidades geográficas que poderiam conflitar com verdades religiosas - a imagem do mundo era mais uma questão teológica que geográfica. Abrir o Oceano Índico era afrontar a imagem do mundo cristalizada no **Orbis Terrarum**, o que foi afinal feito com a percepção da existência de um continente americano, mais do que a simples chegada às ilhas do Caribe, ainda consideradas como a Índia.

Se no pensamento teológico medieval não havia espaço para o conhecimento novo, mas apenas para recapitulações; se a curiosidade crítica era herética, a ditadura teológica inibia o pensamento crítico inovador e Plínio, Solinos e outros reinavam incontestes, reforçando as fantasias com a aceitação sem dúvidas da autoridade. Estimular a dúvida quanto à geografia ou quanto à etnografia maravilhosa podia resultar em estimular a dúvida quanto à verdade das Escrituras.

Assim, as enciclopédias medievais, expressando uma mentalidade, não separam "ciência" de "ficção"; ambas são incluídas no mesmo corpo de conhecimento. É o caso das **Etymologiae** de Isidoro de Sevilha, autor retomado e acrescido de novas maravilhas, ao lado de descrições realistas, no **De Universo**, a enciclopédia carolíngia de Maur. No século XV, o **Imago Mundi** de Pierre D'Ailly reedita as maravilhas imaginadas sobre a Índia (Hogden, 1964).

Foi só com o descentramento trazido pelo copernicismo, pelas Grandes Navegações, pela descoberta de um Novo Mundo habitado e habitável, assim como pela ruptura do cristianismo com a Reforma, pluralizando a idéia de religião dentro mesmo do cristianismo, que se tornou possível o distanciamento (Elias, 1987), necessário para uma etnografia e uma historiografia mais "realistas".

Como já vimos, além da Irlanda estava o nada, o Mar Oceano. Com os Descobrimentos outros selvagens foram encontrados e esse encontro teve uma consequência histórica para o selvagem europeu, do qual o irlandês é um caso exemplar, mas não único.

A descoberta do ameríndio, mais do que da América, conturbou o pensamento europeu sobre o homem. Mas o encontro com o novo homem não implicou necessariamente o desenvolvimento de novas categorias. Em boa medida o imaginário medieval sobre o selvagem foi projetado para o novo cenário. O exotismo tradicional foi uma das tentativas de domesticar o novo. Por outro lado, a projeção daquele imaginário sobre o ameríndio - nu, descabelado, pagão, e possuidor de tecnologia rudimentar - foi também uma transferência de exotização que liberou o antigo irlandês (e outros **wild men**).

"Com o descobrimento de um Novo Mundo, a Irlanda deixou de ser **Ultima Thule** e perdeu o status de estar 'à Beira'; no plano imaginário o descobrimento da América move a Irlanda para mais próximo da Europa. Isso significa que o tipo medieval de exotismo já não mais pode manter sua força e que o status da Irlanda se transforma de 'longe' para 'perto', de 'distante' para 'doméstico'" (Leersen, 1995: 32).

Os irlandeses como que saíram da natureza para entrar na sociedade. Já não eram seres semibestiais que viviam num meio selvático: "Ao invés de alienígenas de outro mundo, os irlandeses são agora súditos recalcitrantes do Rei ..." (Leersen, 1995: 33). Já no século XVII, Davies em **A discoverie of the true causes why Ireland was never entirely subdued** argumenta em favor da integração da Irlanda na "Common Law" britânica, como forma de exorcizar aquela incomoda alteridade.

Qual o significado do selvagem?

Se civilização evoca humanidade, selvagem evoca, se não animalidade, uma subhumanidade e serve para melhor definir a civilização, equivalente no medievo à cristandade.

"Se não sabemos o que é a 'civilização', sempre podemos encontrar um exemplo do que ela não é. Se não temos certeza do que é a sanidade, podemos ao menos identificar a loucura quando a vemos. Do mesmo modo, no passado, quando os homens não tinham certeza da qualidade exata do seu senso de humanidade, recorriam ao conceito de estado selvagem para designar uma área de subumanidade que se caracterizava por tudo que não

fossem" (White, 1994: 171).

Quando o suposto selvagem se tornava conhecido, a experiência não eliminava o conceito, mas o deslocava para mais adiante, para a fronteira do desconhecido, a fronteira entre o humano e o subhumano, vale dizer, o histórico e o não histórico, o racional e o irracional. O selvagem sempre esteve associado a um lugar, o lugar não conhecido, expresso nos mapas pelas ilustrações de monstros, ou de expressões como "terra de gigantes" atribuída ao extremo meridional da América do Sul. O selvagem existia em regiões selvagens, isto é, regiões ainda não domesticadas.

Decorrem daí duas implicações fundamentais: o selvagem intra-europeu, junto com a Índia e os povos monstruosos herdados da Antiguidade, era até os Descobrimientos o "espelho" que permitia a construção da civilidade, da civilização de côrte, do cristianismo civilizatório e do progresso. O irlandês "exemplar" era, por isso, necessário ao pensamento europeu. Com os Descobrimientos, esse papel foi transferido para o novo selvagem e o irlandês deixou de ser a alteridade radical que, por inversão, definia a civilização.

Juntamente com isso, o selvagem europeu na própria medida em que sai da natureza, entra na história. O irlandês deixa de estar no limite do mundo, na beira do Mar Oceano. Ele como que se desloca para o interior do universo ordenado. Simbolicamente deslocado no espaço - um espaço que se expande enormemente - o selvagem intraeuropeu se desloca também para dentro do tempo histórico, que só existe com a domesticação, com a inclusão no **domus** e no cosmos, oposto ao caos. Na medida em que sai da natureza e entra na civilização, o ameríndio ocupa seu lugar.

A concepção de história medieval, providencialista e escatológica, uma teoria da humanidade que possuía apenas uma linguagem teológica, dificilmente poderia lidar com a alteridade radical a não ser em termos escatológicos. O selvagem, ou o bárbaro selvagizado, só lhe serviam como casos exemplares de uma condição humana (subhumana?) resultante da Queda e da perda da graça. Ou como motivo de evangelização, de redenção. Também nesse sentido, o selvagem é um espelho.

Por outro lado, o mundo era explicado por uma causalidade transcendente dada, não por princípios físicos, mas metafísicos, concepção que só iria se modificar mais tarde com a hegemonia de uma percepção mecânica do cosmos.

"... num universo que se jugava ordenado, nas suas relações essenciais, mais por normas morais que por forças causais físicas imanentes, como se poderia explicar as diferenças radicais entre os homens, a não ser pela suposição de que o diferente era, em certo sentido, inferior ao que passava por normal, vale dizer, as características do grupo no qual ocorria a percepção da diferença?" (White, 1994: 175).

Hogden (1964) explica a inexistência de uma etnografia "realista" na Idade Média ressaltando fatores como isolamento, guerras, etc. A meu ver, contudo, a explicação não está em fatores empírico-sociológicos, mas sim no plano metafísico: na concepção medieval da história; na concepção escatológica do homem que cria tanto selvagens como raças monstruosas.

A concepção de uma humanidade única e de uma única trilha histórica, tanto quanto de um mundo organizado na Grande Cadeia do Ser, não abria espaço para o

particular ou para a alteridade. Ao mesmo tempo, abre espaço para a exotização que imagina o selvagem, no limiar do espaço e da **gesta Dei**, no horizonte da história. Como diz Bartra (1994) o selvagem permite refletir sobre o sentido da história.

Existiram diferentes concepções de selvagem no medievo, e destaquei aqui o povo selvagem e o indivíduo selvagem, em larga medida com características atribuídas semelhantes. Mas, ao longo do tempo, o **estado** selvagem ontológico da tradição hebraica foi sendo transformado em **estágio** histórico, ainda que no interior de uma história teológica, o que, afinal, permitiu a reconsideração da condição dos irlandeses. Abre-se caminho, então, junto com a passagem de um tempo qualitativo para outro, quantitativo, e da transcendência para o mecanismo, para que o selvagem seja deslocado do espaço para o tempo: gradativamente, ele se torna o primitivo.

Por outro lado, a dificuldade teológica de conceber uma humanidade selvagem terminou, em parte, conduzindo o imaginário a pensá-lo como desprovido de razão; pecava sem o saber. Junto com a degradação, possuía a inocência que explicava sua liberdade face às regras da sociedade. Com isso surge uma imagem alternativa do selvagem, construído, em certo sentido, como o selvagem "rousseauiano". A partir do século XV, quando as concepções morais medievais e o pensamento teológico são alcançadas pelo humanismo emergente, o selvagem já começa a se transformar de motivo de medo e abjeção em motivo de inveja. Como mostrou Le Goff (1980), o selvagem termina como alegoria da burguesia.

Na concepção medieval o selvagem ocupou vários registros. Podia representar a corrupção da espécie humana e localizar-se num degrau inferior da Grande Cadeia do Ser; nela, podia ser a solução para a continuidade entre a besta e o homem; podia expressar ansiedades e repressões; podia exprimir a vontade divina e até mesmo o fim dos tempos; podia exemplificar a segunda Queda, após o Dilúvio; podia ser estado ou estágio; podia ser demoníaco ou natural; podia representar a perda da graça.

Inocência, loucura, bestialidade, sabedoria, degeneração, negação da vida social, homem natural, etc, o selvagem foi tudo isso a depender do registro em que era acionado. Ele e o bárbaro selvagizado ocuparam os vazios deixados pela história providencial, história única sem espaço para o evento ou para a particularidade, aos quais não concedia significado próprio.

Construído o selvagem, no imaginário e no pensamento erudito, o encontro com o ameríndio foi ambíguo e muitas vezes assustador. Imagine o leitor um europeu, armado com a bagagem cultural herdada do medievo e com uma mente ainda habitada por seres bestiais, defrontando-se com um ameríndio nu, com o corpo pintado, cabelos desgrenhados, com armas rudimentares, caçador, "nômade", vivendo na selva, falando uma algaravia incompreensível com estranhos fonemas, com lábios deformados ao estilo Raoni - **malicia labiorum eorunt obruat eos** - e, horror dos horrores, canibal e incestuoso.

Esse selvagem seria tão abominável quanto aquele que praticava os rituais horrendos descritos por Minucius Felix ao final do século II A.D.:

"Quanto à iniciação de novos membros, os detalhes são tão repulsivos quanto bem conhecidos. Uma criança, coberta com massa de pão para enganar o incauto, é colocada perante o noviço. Este o apunhala até a morte ... enganado pela cobertura ele pensa que seus golpes são inofensivos. Então - é horrível - eles bebem avidamente o sangue da criança e disputam enquanto dividem suas pernas. Através dessa vítima eles se mantem

unidos e o fato de partilharem o conhecimento do crime garante seu silêncio ... No dia da festa eles se reúnem com seus filhos, irmãs, mães, pessoas de ambos os sexos e de todas as idades. Quando todos estão abrasados pela festividade e a luxúria impura foi acesa pela embriaguês, pedaços de carne são jogados para um cão amarrado a uma lâmpada. O cão pula, para além do comprimento de sua corrente. A luz, que poderia ter sido testemunha traidora, se apaga. Agora, na escuridão tão favorável ao comportamento desavergonhado, eles tecem os liames de uma paixão inominável, ao sabor da sorte. E todos são incestuosos, se não de fato, pelo menos por cumplicidade, pois tudo que é feito por um deles corresponde aos desejos de todos eles" (Apud Bartra, 1994: 41).

O que Minucius Felix descrevia não era uma orgia dionisiaca; era a celebração da Eucaristia aos olhos de um pagão! Ainda por cima, os cristãos reverenciavam os órgãos genitais do sacerdote e a cabeça de um jumento, animal desprezível.

"É uma ironia estranha e reveladora que os primeiros cristãos tivessem entrado na história - numa época de terríveis perseguições - com a imagem de homens selvagens. Durante o império de Marcus Aurelius o povo e as autoridades percebiam as seitas cristãs como culpadas de infanticídio, canibalismo e incesto" (Bartra, 1994: 41).

Não é de estranhar, pois, que tivessem sido atirados aos leões - afinal, era apenas um espetáculo de feras comendo feras.

E como teria sido o encontro entre cristãos e selvagens na época dos Descobrimentos? Temos um interessante relato na Carta de Antoniotto Usodimare e na Navegação Primeira de Luís de Cadamosto, ambas de 1455 (in Godinho, 1956).

Usodimare, além de mercadorias, perseguia também a busca do Reino de Preste João, já transferido para a África.

"Na verdade, pela terra firme faltavam menos de CCC léguas até o país do Preste João, não digo até sua pessoa mas sim até onde começa o seu território; e se me tivesse podido demorar, teria visto o capitão do rei de Melli, o qual se encontrava a seis jornadas de nós com C homens, e com ele estavam V cristãos do Preste João"... O Imperador e o Patriarca cristão da Núbia e Etiópia, Preste João, chama-se Abet Selip, que significa 'Cem homens'. Estas regiões são as que ficaram ao Preste João depois que o Grão Khan do Cathay, de nome Castigan, lhe deu batalha em 1187 na bela planície de Tenduch no Cathay. Esmagado pela inúmera multidão dos adversários, o Preste João perdeu todos os territórios que possuía na Ásia. Conservou somente as províncias da Etiópia e da Núbia, em que abunda o ouro e a prata" (Godinho, 1956: 99-100; 102-103).

Usodimare relata ainda a existência de unicórnios, assim como de homens com cauda que comem seus filhos. Em busca do homem santo, busca que é ainda parte do "projeto histórico" medieval, encontra o homem selvagem.

Cadamosto se autodefine como enviado de D. Henrique, santo, virgem, que combatia os inimigos da cristandade. Descreve os vários selvagens que encontra pelo caminho. Os das Ilhas Canárias que andam nus e vivem em cavernas; com armas rudimentares matam-se entre si como feras. Com a cerimônia de posse de um novo Senhor,

um deles se oferece para morrer por ele, atirando-se de um penhasco. Na povoação de Hodem encontra "Mahometanos, inimicíssimos dos Cristãos", sem habitação fixa e que vivem vagando pelo deserto. Descreve ainda homens mudos e outros que "têm nos lados da boca dous dentes grandes ...; são de aspecto terrível, as gengivas vertem sangue como os beijos".

Em Gâmbia, entram em conflito com o povo local e ocorre um inusitado encontro com canibais.

"...então lhes fizemos perguntar, por que causa nos ofendiam, sendo nós gente pacífica ... a sua resposta foi, que pelo passado tinham alguma notícia de nós ... tinham por certo que nós, os Cristãos, comíamos carne humana, e que não compravamos os Negros senão para os comer" (Godinho, 1956: 173; grifos meus).

Se os cristãos eram selvagens para o romano pagão, não o eram menos para os africanos ameaçados de escravidão. Talvez o canibal não seja bom para comer, mas seguramente é bom para pensar.

O selvagem continuou a ser pensado, a partir do Renascimento e dos Descobrimentos. Mas esta já é outra história.

BIBLIOGRAFIA

- ARIÈS, Philippe. 1989 - O Tempo da História. Francisco Alves, Rio de Janeiro.
- ARISTÓTELES. 1985 - Política. Editora Universidade de Brasília, Brasília.
- BARTRA, Roger. 1994 - Wild Men in the Looking Glass. The mythic origins of European Otherness. The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- BERLIN, Isaiah. 1976 - Vico e Herder. Editora da Universidade de Brasília, Brasília.
- BLOCH, Marc. 1961 - Feudal Society. Routledge & Kegan Paul, Londres.
- BURTT, 1983 - As Bases Metafísicas da Ciência Moderna. Editora da Universidade de Brasília, Brasília.
- COCCHIARA, Giuseppe. 1961 - L'eterno selvaggio: Presenza e influsso del mondo primitivo nella cultura moderna. Il Saggiatore, Milano.
- COLLINGWOOD, R. G. 1994 - A Idéia de História. Editorial Presença, Lisboa.
- DUBY, Georges. 1988 - El Año Mil. Gedisa, Barcelona.
- DUMONT, Louis. 1985 - O Individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Editora Rocco, Rio de Janeiro.
- ELIAS, Norbert. 1987 - Involvement and Detachment. Basil Blackwell, Nova York.
- FLANDRIN, Jean-Louis. 1976. Familles: parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société. Éditions Hachette, Paris.
- GAOS, José. 1992 - Historia de Nuestra Idea del Mundo. Fondo de Cultura Económica, México.
- GARAUDY, Roger. 1973 - Faith and revolution. Ecumenical Review, 25: 60-71).
- GEERTZ, Clifford. 1973. The Interpretation of Culture. Basic Books, New York.
- GLACKEN, Clarence J. 1967 - Traces on the Rhodian Shore. University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London.

GLASSER, Richard. 1972 - Time in French Life and Thought. Manchester University Press, Manchester.

GODINHO, Vitorino M. 1956 - Documentos sobre a Expansão Portuguesa, Vol. III. Edições Cosmos, Lisboa.

GUSDORF, G. 1967 - Les Origines des Sciences Humaines. Gallimard, Paris.

HERÔDOTOS. 1988 - História. Editora Universidade de Brasília, Brasília.

HOGDEN, Margaret T. 1964 - Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

LEERSEN, Joep. 1995 - Wildness, Wilderness and Ireland: medieval and early-modern patterns in the demarcation of civility. Journal of the History of Ideas, Jan. 1995 (pgs. 25-39)

LE GOFF, Jacques. 1980 - Para um Novo Conceito de Idade Média. Editorial Estampa, Lisboa.

LE GOFF, Jacques. 1988 - The Medieval Imagination. Chicago University Press, Chicago.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1969 - The Elementary Structures of Kinship. Beacon Press, Boston.

McGRANE, Bernard. 1989 - Beyond Anthropology. Columbia University Press, Nova York.

MAUSS, Marcel. 1967 - The Gift. The Norton Library, New York.

MUMFORD, Lewis. 1934 - Technics and Civilization. Routledge & Kegan Paul, Londres.

ROWE, John Howland. 1965 - The Renaissance Foundations of Anthropology; American Anthropologist 67: 1-20.

SAHLINS, Marshall. 1978 - Stone Age Economics. Tavistock Publications, London.

SMALLEY, Beryl. 1974 - Historians of the Middle Ages. Thames & Hudson, Londres.

TAUSSIG, Michael. 1993 - Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro.

THOMAS, Keith. 1971 - Religion and the Decline of Magic. Weidenfeld & Nicolson, Londres.

TORERO, José Roberto & PIMENTA, Marcus Aurelius. 1997 - Terra Papagalli. Companhia das Letras, São Paulo.

UBEROI, Jit P. Singh. 1978 - Science and Culture. Oxford University Press, Dehli.

WHITE, Hayden. 1994. Trópicos do Discurso; Ensaio sobre a crítica da cultura. Edusp, São Paulo.

WHITROW, Gerald James. 1993 - O Tempo na História. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro.

WOORTMANN, Klaas. 1997 - Religião e Ciência no Renascimento. Editora Universidade de Brasília, Brasília.

SÉRIE ANTROPOLOGIA
Últimos títulos publicados

218. RIBEIRO, Cultura, Ideologia, Poder e o Futuro da Antropologia. Conversando com Eric R. Wolf. 1997.
219. LITTLE, Paul E. Superimposed Cosmographies on Regional Amazonian Frontiers. 1997.
220. DIAS, Eurípedes da Cunha. MST: Rito e Praxis da Democracia Agrária. 1997.
221. RAMOS, Alcida Rita. Convivência Interétnica no Brasil. Os Índios e a Nação Brasileira. 1997.
222. BARRETTO FILHO, Henyo T. Da Nação ao Planeta Através da Natureza: uma tentativa de abordagem antropológica das unidades de conservação na Amazônia. 1997.
223. RIBEIRO, Gustavo Lins. A Condição da Transnacionalidade. 1997.
224. BAINES, Stephen Grant. Tendências Recentes na Política Indigenista no Brasil, na Austrália, e no Canadá. 1997.
225. BAINES, Stephen Grant. Política Indigenista Governamental no Território dos Waimiri-Atroari e Pesquisas Etnográficas. 1997.
226. CARVALHO, José Jorge. Religião, Mídia e os Predicamentos da Convivência Pluralista. Uma análise do Evangelismo Transnacional Norte-Americano. 1997.
227. WOORTMANN, Klaas Axel A.W. O Selvagem e a História. Primeira Parte: Os antigos e os medievais. 1997.

A lista completa dos títulos publicados pela **Série Antropologia** pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia
Instituto de Ciências Sociais
Universidade de Brasília
70910-900 — Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368

Fone/Fax: (061) 273-3264