

## OS SELVAGENS AMERICANOS E A FILOSOFIA DAS LUZES

Luiz Francisco Albuquerque de Miranda<sup>1</sup>

### RESUMO:

O artigo trata das representações dos selvagens americanos na Ilustração francesa e de suas ligações com a crítica ao Antigo Regime. Para proceder a investigação, analiso principalmente os textos de Voltaire. Na obra do *filósofo*, os povos considerados selvagens eram definidos como “primitivos”, ou seja, tinham um grau de organização social compatível com os estágios iniciais da história do gênero humano. Ainda que rudes e brutais, apresentavam características similares ao regime de governo republicano. Ao denunciar as instituições opressivas das grandes monarquias europeias, Voltaire recorreu à representação do selvagem para evidenciar o caráter histórico da ordem social do Antigo Regime.

Palavras-chave: Selvagens, América, Ilustração, Voltaire

Como os pensadores das Luzes conceberam os povos americanos que não estabeleceram cidades e Estados? No momento em que os “filósofos” pretendiam escrever a história de toda a humanidade, como esses povos de organização social tão distinta dos modelos europeus foram representados? São as questões deste texto.

Ainda é muito frequente a ideia de que os ilustrados pensavam os povos americanos (não me refiro aqui aos astecas, maias e incas) a partir do paradigma do “bom selvagem”. Vejamos uma passagem de Eric Hobsbawm (2009, p.118) a respeito do assunto:

O exotismo fora um subproduto da expansão europeia desde o século XVI, embora observadores filosóficos da era do Iluminismo tenham, na maioria das vezes, tratado os países estranhos distantes da Europa e do povoamento europeu como uma espécie de barômetro moral da civilização europeia. Onde eram nitidamente civilizados, podiam ilustrar as deficiências institucionais do Ocidente, como nas *Cartas persas*, de Montesquieu; caso contrário, a tendência era tratá-los como os nobres selvagens, cujo comportamento natural e admirável ilustrava a depravação da sociedade civilizada. A novidade no século XIX era que os não-europeus e suas sociedades eram crescente e geralmente tratados como inferiores, indesejáveis, fracos, atrasados e mesmo infantis.

Essa imagem dos selvagens americanos como “nobres” de “comportamento natural e admirável”, como veremos, sem dúvida estava presente em muitos textos da época das Luzes. Desde o início do século XVIII, autores como o francês La Hotan, que viveu no Canadá até 1715, definiam os americanos como “belos, ágeis, fortes, resistentes; felizes, pois haviam-se mantido fiéis aos costumes e à religião naturais” (HAZARD, 1974, II, p. 202-3). O não-europeu, como observa Hobsbawm, realmente foi uma “espécie de barômetro moral”. Todavia, o quadro das representações dos indígenas era complexo e contraditório.

1 Professor de História Moderna da UFSJ

Antonello Gerbi, em um trabalho seminal, identificou uma “polêmica” a respeito da inferioridade da América e dos americanos entre meados do século XVIII e as primeiras décadas do século XIX. Gerbi realizou um inventário minucioso da “polêmica”, estudando dezenas de autores. Ele tendeu a ver uma polarização entre os que, como De Pauw, consideravam os nativos americanos “estúpidos, inertes, indolentes, (...) incapazes de progresso civilizatório” (GERBI, 1996, p. 91), e os clérigos hispano-americanos, como Feijoo e Clavijero, que acreditavam que a capacidade dos indígenas “não é nada inferior à nossa” (GERBI, 1996, p. 153), pois quando instruídos e afastados da miséria e do servilismo podiam ser bons filósofos e teólogos (GERBI, 1996, p. 165). É possível questionar essa polarização e perceber a ambiguidade que transparece dos textos de “filósofos” como Voltaire, Raynal ou Robertson. Tratando do primeiro destes *filósofos*, pretendo apresentar algumas observações nesse sentido. Mas reconheço a importância do trabalho de Gerbi, pois evidenciou o grande interesse que a questão americana despertou no século XVIII e apontou a falta de consenso entre os ilustrados. Por outro lado, Gerbi teve outro mérito: assinalou o enquadramento comum a partir do qual se desdobrou o debate a respeito do homem americano:

No fundo da polêmica que estamos desemaranhando percebe-se assim uma exigência de síntese, uma necessidade de dar razão à existência de todas as partes do mundo, aquém e além da Europa, para tornar o mundo inteiro pensável e inteligível e, com isso, reencontrar a Europa, mais rica e plena. (GERBI, 1996,132-3)

O que tornava as diferentes “partes do mundo” inteligíveis era sua participação na “história universal”. No século XVIII, os *filósofos* esboçaram a concepção contemporânea de “humanidade” enquanto reunião de povos com experiências sociais diversas, mas que de algum modo compartilham uma história comum. No período das Luzes, observa Reinhart Koselleck (2012, p. 317-18), a história começava a ser concebida como “processo de contínuo e crescente aperfeiçoamento” e “o horizonte de expectativa passa a incluir um coeficiente de mudança que se desenvolve com o tempo”. O “espaço de experiência” também mudou, pois o conceito de progresso único e universal lhe conferia um “coeficiente de variação temporal”. A novidade era que “as expectativas para o futuro se desvincularam de tudo quanto as antigas experiências haviam sido capazes de oferecer”, separando os limites entre espaço de experiência e horizonte de expectativas (KOSELLECK, 2012, p. 317-318). O futuro, então, seria diferente e melhor que o passado. No novo contexto, “a história foi vista e experimentada como única” em seu todo, ou seja, “como totalidade aberta para um futuro portador de progresso”. De maneira crescente, recusava-se o objetivo de escrever a história para mostrar as experiências do passado como lições e modelos que se repetiam ao longo do tempo e deveriam orientar o comportamento humano em todas as épocas. No século XVIII, aos poucos a historiografia abandonava a preocupação de oferecer exemplos para o presente e tratava as histórias dos povos como processos que interagiam em escala global, constituindo o progresso comum do gênero humano. Em vista da nova abordagem, que significados foram conferidos às experiências sociais das sociedades supostamente “selvagens” da América? Que “horizonte de expectativas” elas suscitavam entre os ilustrados?

Ainda que a inferioridade dos americanos estivesse em pauta, para as Luzes a principal preocupação não era mais classificá-los ou não como “escravos naturais”, problema central do debate entre La Casas e Sepúlveda no século XVI (TODOROV, 1991, p. 146-164). O segundo ofereceu um quadro de dicotomias hierárquicas entre americanos e europeus, frisou a inferioridade dos primeiros, tentando demonstrar o quanto era justo escravizá-lo, pois sua “condição natural” exigia a obediência a seus superiores, os cristãos mais racionais. Las Casas encontrou nos indígenas traços de cristianismo, os definiu como seres dóceis e pacíficos e, portanto, os identificava com o modelo ético e religioso dos europeus do período, recusando a necessidade de escravizá-los. A reflexão dos ilustrados, ainda que remetesse em alguma medida

ao debate renascentista, propunha uma nova questão: identificar a contribuição dos indígenas para a história progressiva da humanidade, se é que eles poderiam contribuir de alguma maneira.

### O selvagem e a “primeira mundialização”

A representação do selvagem remonta à Antiguidade clássica e reaparece com frequência na Idade Média. Na tradição greco-romana e na hebraica, “o selvagem é associado ao deserto, lugar do vazio e da desolação, do caos” (WOORTMANN, 2005, p. 282). Os cristãos, mesmo defendendo a igualdade entre os homens, tenderam a apresentar os selvagens apenas como “potenciais membros da Cidade de Deus”, pois só chegariam à plenitude da condição humana quando fossem cristianizados (WOORTMANN, 2005, p. 285). Assim, o pensamento medieval assimilava a “alteridade radical” à loucura e/ou à heresia, “inibindo qualquer interesse comparativo” na medida em que o não-cristão deveria ser eliminado ou convertido. O quadro mudou a partir do século XV, os humanistas da Renascença gradativamente interpretaram o estado de selvageria como um “estágio”, surgindo uma “imagem alternativa do selvagem”: a de “primitivo” (WOORTMANN, 2005, p. 302-304).

A descoberta da América foi, sem dúvida, um momento decisivo na história da representação do selvagem, pois despertou nos europeus um “sentimento radical de estranheza”, redefiniu sua identidade e, a partir de então, eles e os americanos notaram a amplitude e a diversidade da experiência humana (TODOROV, 1991, p. 4-6]. Era cada vez mais urgente compreender essas diferenças inquietantes. Afinal, elementos culturais e econômicos oriundos de várias partes do mundo ligaram-se inesperadamente. Serge Gruzinski (2003) entende que, nas monarquias católicas dos séculos XVI e XVII, se manifestou uma “primeira mundialização” com trocas de todos tipos que exigiram um novo quadro de referências: as redes de relações em formação precisavam de uma linguagem capaz de identificar, classificar e julgar as experiências sociais em contato. A palavra selvagem era cada vez mais utilizada para definir os povos americanos integrados com dificuldade nos impérios coloniais. Deixava de nomear, como na Idade Média, o louco ou o miserável que perambulava pelas florestas europeias e tornava-se quase um sinônimo do americano insubmisso, “gentio”, supostamente canibal. Na “primeira mundialização”, o termo selvagem adjetivava o povo ou o indivíduo que não se rendia completamente às monarquias do Antigo Regime, que resistia à cristianização e mantinha suas referências culturais.

Porém, se de um lado o americano selvagem parecia um estranho indomável, de outro ele também foi tomado como um semelhante. Os textos de Colombo já evidenciam essa ambiguidade. A princípio, ele caracterizou os nativos das novas terras como os melhores homens do mundo. Diante da hostilidade dos caribenhos, denunciou sua crueldade. Suas qualificações foram de um extremo a outro. Tzvetan Todorov (1991, p. 41) salienta as “duas componentes” fundamentais da “atitude de Colombo para com os índios”: ou os considerou “seres completamente humanos”, com os mesmos direitos dos europeus, sendo necessário assimilá-los; ou denunciou a diferença, “que é imediatamente traduzida em termos de superioridade e inferioridade”, recusando-se a “substância humana realmente outra” dos americanos, que representavam “um estado imperfeito” do europeu. Nas duas figuras, nota-se a “identificação dos próprios valores com os valores em geral”. Operando com a primeira figura, Colombo propôs que os espanhóis construíssem cidades no Novo Mundo e introduzíssem seus costumes entre os nativos. A assimilação confundia-se com a cristianização: Colombo insistiu que a conversão era o principal objetivo de suas expedições. Para ele, os indígenas já manifestavam “qualidades cristãs”. Mas a conquista comprometeu esse “programa que implicava a igualdade dos parceiros”. Os nativos, uma vez cristianizados, entregariam suas riquezas aos espanhóis e, para tal, seria necessário subjugar-los e colocá-los em “posição de desigualdade” (TODOROV, 1991, p. 42-43). Assim, gradativamente, Colombo passou do “assimilacionismo” para a “ideologia escravista”: ao distinguir os indígenas “inocentes” e “pacíficos” dos “canibais” e

belicosos, projetou a escravização destes últimos (TODOROV, 1991, p. 44-5]. Na “primeira mundialização”, o estatuto jurídico e simbólico do selvagem já apresentava contradições gritantes.

Os jesuítas, mais do que qualquer outro grupo de europeus dos séculos XVI e XVII, enfrentaram o problema de definir com clareza esse estatuto. Afinal, cabia-lhes a missão de converter e integrar os indígenas. Mais uma vez, encontramos dúvidas e oscilações. Como indica Manuela Carneiro da Cunha (1990), a representação dos povos da América portuguesa entre os jesuítas não era homogênea. Nóbrega, por exemplo, oscilou entre uma posição otimista – os índios compreendiam a lei natural – e o desencantamento. Ele tentou identificar as principais dificuldades de conversão dos selvagens: na América portuguesa não era possível converter reinos inteiros, como no Peru, e a conversão tinha que ser individual; mas os gentios careciam de fé, eram “inconstantes” e faltava-lhes “a lei que os tornaria políticos” e “lhes conferiria razão”. Para outro jesuíta, Blázquez, eles viviam quase como bestas, sem “amor” e “lealdade”, obedecendo apenas “suas próprias vontades”. Assim, “a carência de fé, lei, de rei e de razão política não são senão avatares de uma mesma ausência de jugo” e as avaliações parecem convergir para a tese de que “a sujeição política é a condição da sujeição religiosa” (CUNHA, 1990, p. 104-106). Essas observações demonstram que os jesuítas relacionavam a atomização política dos selvagens com a inconstância e o descontrole passional: supostamente sem ordem social estável, eles mergulhavam no caos e viviam ao sabor da vontade imediata.

Lembro aqui as dúvidas e contradições dos autores dos séculos XVI e XVII porque elas foram fundamentais para as representações dos selvagens americanos propostas pelos *filósofos* das Luzes. Estes, em boa medida, repercutiram o legado ibérico da “primeira mundialização”, mas tentaram responder às inquietações de suas fontes a partir do novo “horizonte de expectativas”.

### Voltaire e o selvagem das Luzes

No século XVIII, o indígena foi concebido como “completamente humano”, ainda que se insistisse na sua inferioridade. Não era mais necessário, como fez Colombo, recusar sua “substância humana” para explicar sua inferioridade, pois ele era a representação do homem primitivo. Para as Luzes, a inferioridade do nativo americano derivava de um descompasso histórico passível de superação. Podia-se acompanhar Las Casas e anunciar que americanos e europeus tinham basicamente a mesma “natureza” e, ainda assim, sustentar a existência da desigualdade, pois em cada um deles a “natureza” estava em um estágio de desenvolvimento. Todos os homens eram iguais, mas a história os distinguia. Vejamos como um dos principais *filósofos*, o francês Voltaire, trabalhou essa tese.

É preciso lembrar que Voltaire por vezes relativizou a ideia de igualdade natural. No *Ensaio sobre os costumes*, sugeriu que americanos eram distintos dos europeus. Para ele, os seres humanos não tinham a mesma origem e cada um dos continentes (o Novo e Velho) produziu a sua própria “espécie” de homens. Assim, a experiência havia demonstrado a “superioridade” dos europeus sobre os americanos, pois estes foram vencidos sem muito esforço e nunca se revoltaram contra seus conquistadores (VOLTAIRE, 1963, II, p. 334-335). Sem abandonar completamente a tese da igualdade, o *filósofo* enfatizou a pluralidade humana: “podemos reduzir, se quisermos, todos os homens a uma única espécie, porque todos eles têm os mesmos órgãos da vida, dos sentidos e do movimento. Mas essa espécie parece dividida em muitas outras quanto ao físico e à moral” (VOLTAIRE, 1963, II, p. 341). Nota-se, portanto, certa ambiguidade. Os europeus eram superiores porque, ao longo de sua história, desenvolveram melhor os atributos humanos ou porque tinham outra origem? O *Ensaio sobre os costumes* não enfrenta a questão.

De qualquer forma, ao se referir a povos americanos como os “brasileiros” (denominação comum para os vários povos da América portuguesa) e os “caribenhos”, Voltaire (1963, II, p. 343) em grande medida repetiu as tradicionais imagens renascentistas: eles demonstravam “uma

estupidez bárbara”, pois suas crenças rudimentares não podiam formar uma religião regular capaz de fixar a noção de Deus supremo; de resto, sua razão era insuficientemente “cultivada”. O que explicava o deficiente “cultivo” da razão? A história ou as características físicas desses povos? Seria difícil encontrar uma resposta precisa em Voltaire.

O breve capítulo do *Ensaio sobre os costumes* que descreve os “brasileiros” é um curioso exemplo de como ele caracterizou os selvagens. No “Brasil”, onde reina uma “eterna primavera”, os portugueses encontraram homens vigorosos, de pele vermelha e que sempre andavam nus. Caçadores, sua subsistência era incerta, portanto, eram “necessariamente ferozes” e faziam a guerra por qualquer pedaço de caça ou para vingar as injúrias dos vizinhos. “Não tinham nenhum culto religioso” e comiam seus prisioneiros de guerra. No mais, os “brasileiros” não tinham outra lei que a estabelecida “ao azar” no momento em que suas povoações estavam reunidas. “Somente o instinto os governava”, caçando quando estavam com fome, reunindo-se às mulheres quando a necessidade o exigia. Por fim, “não havia Estado entre esses selvagens sem necessidades e sem polícia” (VOLTAIRE, 1963, II, p. 365-366).

Ao ler a descrição de Voltaire é impossível deixar de recordar os textos dos portugueses e franceses do século XVI. Como exemplo, lembremos uma passagem Gabriel Soares de Souza (1971, p. 302) que define os tupinambás:

... faltam-lhes três letras das do ABC, que são F, L, R grande ou dobrado, coisa muito para se notar; porque se não têm F, é porque não tem fé em nenhuma coisa que adorem; nem os nascidos entre os cristãos e doutrinados pelos padres da Companhia têm fé em Deus Nosso Senhor, nem têm verdade, nem lealdade a nenhuma pessoa que lhes faça bem. E se não têm L na sua pronúnciação, é porque não têm lei alguma que guardar, nem preceitos para se governarem; e cada um faz lei a seu modo, e ao som da sua vontade; sem haver entre eles leis com que se governem, nem têm leis uns com os outros. E se não têm esta letra R na sua pronúnciação, é porque não têm rei que os reja, e a quem obedeçam ...

As deficiências que Soares de Sousa encontrava nos tupinambás em 1587, Voltaire estendeu para todos os indígenas do “Brasil” pois, ao contrário do cronista português, não demonstrou nenhuma preocupação em fazer distinções entre eles. De qualquer forma, podemos ouvir claramente os ecos renascentistas no texto do *filósofo* que, para representar o selvagem americano, recorre ao que Christian Marouby (1990, p. 113-126) chamou de “retórica da negatividade”: a caracterização dos “brasileiros” comporta uma sequência de negações que passo a passo os distinguem do europeu e, ainda, sugerem a proximidade com a vida puramente instintiva dos animais. É notável como Voltaire e Soares de Sousa subtraem as principais instituições sociais europeias do mundo dos “brasileiros”, a saber: a religião, o Estado e a ordem legal. Assim, falta, principalmente, “polícia” aos selvagens, ou seja, instrumentos coercitivos que inibam a livre manifestação dos instintos. Inexiste uma ordem institucional que regule e dirija seus impulsos espontâneos. Eles agem sem constrangimentos sociais e regras preestabelecidas.

A primeira vista, essa caracterização parece se opor à imagem do “bom selvagem”. Veremos adiante que existem relações entre as duas formas de representação. Antes, vamos acompanhar outros textos de Voltaire, pois o *filósofo* por vezes representou os selvagens americanos de maneira positiva. No verbete “Democracia” das *Questões sobre a Enciclopédia*, Voltaire (1967, XVIII, p. 335) definiu de modo surpreendente as comunidades indígenas da América:

Tudo o que não foi subjugado nessa parte do mundo é ainda hoje república. Até o momento em que foi descoberto, havia nesse continente apenas dois reinos (refere-se aos astecas e incas). Sendo assim, poderíamos provar que o governo republicano é o mais natural. É preciso ser bem refinado e ter passado por muitas provas para se submeter ao governo de um único homem.

O selvagem americano vivia em uma ordem “republicana”! O tom irônico do texto é evidente, mas a mesma formulação reaparece em outros trabalhos do *filósofo*, como o verbete “Pátria” do *Dicionário filosófico*: “Quando nós descobrimos a América, encontramos as populações divididas em repúblicas, existiam apenas dois reinos naquela parte do mundo. De mil nações encontramos somente duas subjugadas” (VOLTAIRE, 1964, p. 307). Nas passagens em tela, Voltaire pretendeu salientar a monarquia como o regime da submissão, denunciando com ironia as formas de poder do Antigo Regime. Apesar de alguns comentaristas insistirem na definição de Voltaire como partidário do “despotismo esclarecido”, Franco Venturi (2003, p.168-169), de maneira menos superficial, aponta a atração do *filósofo* pela liberdade republicana, na qual os homens, participando da confecção das leis, não temeriam a humilhação e o desprezo. O *filósofo* estava consciente da profunda diferença existente entre os regimes republicanos dos romanos ou das cidades italianas, nos quais os cidadãos compartilhavam a atividade legislativa, e a ordem social dos nativos da América. Aproximou as duas formas de organização para sublinhar o caráter autoritário das monarquias. Todavia, ao apresentar as comunidades americanas como “repúblicas”, permite que vislumbremos outros aspectos das representações do selvagem na época das Luzes. Para Voltaire, “o governo republicano é o mais natural”. Homens simples e rudes não poderiam organizar estruturas governamentais complexas, ou seja, para eles o governo “mais natural” era o único possível. “Mais natural” por quê? A resposta se encontrava na submissão: apenas povos refinados e com larga experiência histórica aceitavam a autoridade monárquica, ou seja, se submetiam aos reis. Nas “repúblicas” americanas, inexistia a distinção entre governantes e governados, nenhum indivíduo exercia a soberania. Os indígenas adultos compartilhavam a direção da vida comunitária. Neste sentido restrito, as “nações” americanas eram similares às “repúblicas”. O texto sugere, portanto, que o progresso das faculdades humanas produziu, de alguma maneira, estruturas de poder autoritárias ou, para ser mais preciso, nas quais surgiram relações hierárquicas e opressivas. Em Voltaire, o processo civilizador também comporta aspectos censuráveis.

O mundo dos “brasileiros”, apesar de brutal e animalesco, estava livre da submissão imposta pelas instituições civilizadas. Ali, as “nações” não estavam “subjugadas”. Para explorar um pouco mais esse quadro ambíguo, lembro algumas passagens do *Ensaio sobre os costumes*. Nos primeiros capítulos da introdução da obra, intitulada *Filosofia da história*, ao comentar os processos pelos quais a sociabilidade humana se desenvolveu, Voltaire tratou os povos americanos como fontes seguras para o estudo da condição primitiva dos homens. Como os verbetes mencionados acima, ele observou que, ao chegar à América, os europeus encontraram apenas “dois reinos”, “todo o resto desse vasto continente era dividido, e ainda é, em pequenas sociedades para quem as artes são desconhecidas”. Nestas condições, “o gênero humano se conservou no estado de pura natureza” (VOLTAIRE, 1963, I, p 8-9). A palavra “republica” não apreço, mas a referência aos “dois reinos” a sugere. De qualquer modo, o jogo de significados é nítido: as “pequenas sociedades” americanas eram exemplos do mundo “natural” e primitivo. Neste, todos buscavam apenas a satisfação das necessidades imediatas, pois “não se deseja o que não se conhece”. Para Voltaire, somente “circunstâncias favoráveis”, atuando ao longo de muitos séculos, poderiam formar “uma grande sociedade de homens reunidos sob as mesmas leis” (VOLTAIRE, 1963, I, p. 9-10). Os textos tratados até aqui insinuam que as sociedades americanas não tinham uma longa história: primitivas, elas ainda passariam por um longo processo para se reunirem sob o governo de instituições estáveis. Essa representação implicava na inferioridade histórica dos americanos: estariam no princípio do desenvolvimento humano. Porém, as “pequenas sociedades” americanas, como vimos, nem sempre foram descritas pelo *filósofo* em tom pejorativo. Ainda na introdução do *Ensaio sobre os Costumes*, depois de

descrever a vida miserável e servil dos camponeses europeus, duramente submetidos ao Estado e à Igreja, Voltaire (1963, I, p. 23) definiu dois tipos de homens designados pelo termo “selvagem”:

Há desses selvagens (os camponeses) em toda a Europa. É necessário convir, sobretudo, que os povos do Canadá e os cafres, que nos agrada chamar de selvagens, são infinitamente superiores aos nossos. O huroniano, o algonquino, o illinois, o cafre, o hotentote possuem a arte de fabricar eles próprios tudo de que necessitam e essa arte falta a nossos rústicos. As povoações da América e da África são livres, e nossos selvagens sequer têm a ideia da liberdade.

Os pretensos selvagens da América são soberanos que recebem embaixadores de nossas colônias (...). Eles conhecem a honra, da qual jamais nossos selvagens da Europa ouviram falar. Eles têm uma pátria, a amam, a defendem. Eles fazem tratados, lutam com coragem e frequentemente falam com uma energia heroica.

Eis uma passagem em que os selvagens americanos não são descritos como povos inferiores. Ao contrário, Voltaire os apresentou com uma dignidade que os camponeses “subjugados” da Europa desconheciam. Apesar de viver em uma sociedade onde existia lei, rei e fé, o “rústico” europeu não era livre para usar suas faculdades: precisava aceitar as crenças impostas pelas Igrejas e entregar parte do produto de seu trabalho aos senhores e aos agentes estatais. A submissão retirava-lhe a possibilidade de ter a autonomia dos selvagens da América, capazes de decidir seu próprio destino e usufruir plenamente do fruto de seus esforços. Assim, os americanos conheciam a “honra” e eram “superiores” aos camponeses. É obvio que Voltaire utilizou a imagem do selvagem livre para denunciar a exploração que atingia os pobres da Europa. Mas a passagem revela que, para ele, além da “estupidez bárbara”, o americano mantinha a liberdade primitiva do gênero humano, algo que o progresso havia colocado em risco. O longo processo pelo qual as complexas instituições sociais se organizaram, positivo em grande medida, não produziu os mesmos benefícios para todos homens. Muitos perderam sua liberdade, foram lançados em condição servil e não desenvolveram suas faculdades em favor de seu próprio bem. O processo civilizador oprimiu parte do “gênero humano” e a América provava que os homens primitivos, mesmo com sua barbárie repugnante, eram livres e preservaram sua “honra”. Seria possível recuperar essa dignidade perdida? Voltaire não formulou a pergunta, mas produziu as condições intelectuais para que ela fosse proposta.

Curiosa gangorra de representações na qual o selvagem oscila entre a inferioridade e a superioridade. Em parte isto se explica pelo fato de Voltarei utilizar a imagem do selvagem como elemento de comparação crítica: ela tornava ainda mais chocante e escandalosa a desigualdade hierárquica do Antigo Regime, ou seja, era uma das armas do arsenal filosófico para denunciar as mazelas das grandes monarquias do século XVIII. Sendo assim, Voltaire não demonstrou muito interesse pelas distinções entre os povos americanos e nunca esmiuçou seus costumes e comportamentos. Mas se o selvagem serve à crítica era porque havia algo na sua representação que desafiava as instituições e a ordem social do Antigo Regime. Voltaire, tal como Montaigne, captou esse potencial crítico e o utilizou. O selvagem coloca o “dedo na ferida” do mundo civilizado porque sugeria a possibilidade do homem viver de outra maneira, sem a submissão imposta pelas instituições sociais. E não era apenas uma possibilidade utópica, pois no passado, como na América, os homens foram livres. Eis um dos aspectos mais surpreendentes do “horizonte de expectativas” das Luzes: a representação das origens anunciava que uma sociedade menos opressiva era possível. Para os ilustrados, o selvagem era o primitivo, vivia na miséria e pouco desenvolvera sua razão, mas ninguém impedia ou deturpava a manifestação de suas faculdades naturais. “Ingênuo”, ele pouco controlava seus impulsos instintivos, quase sempre era brutal, mas sua forma de vida espontânea desconhecia os instrumentos repressivos da civilização.

A figura do selvagem “ingênuo” me parece decisiva para interpretar as ambiguidades que apontamos acima. Para aprofundar o problema, lembro o conto *O Ingênuo* de Voltaire. O texto, uma sátira, é um bom exemplo da crítica ilustrada às formas de exercício de poder consideradas abusivas. A crítica, no caso, aparece de maneira indireta, recorrendo à caricatura, evitando-se um ataque frontal à corte e ao Antigo Regime, afinal outros textos de Voltaire exaltam o papel fundamental que a centralização monárquica desempenhou ao longo da história francesa.

N’*O Ingênuo*, porém, ridiculariza-se a corte de França e suas práticas. O personagem principal, a quem o título faz referência, permite o jogo de espelhos típico da sátira ilustrada: o ingênuo é um selvagem americano recém-chegado à França de Luís XIV, um huroniano das terras do Canadá que trava contato com a sociedade civilizada e exprime suas opiniões a respeito do que vê.

A data da chegada do americano não poderia ser mais sugestiva: 1689, quase quatro anos depois da revogação do edito de Nantes e dez anos após Antoine Arnauld, o principal líder jansenista, fugir da França temendo a perseguição real. Colbert, símbolo da racionalização do Estado, já havia morrido e começava um período de derrotas militares e de escassez de dinheiro nos cofres de Luís XIV. *O ingênuo*, portanto, foi ambientado na fase mais infeliz do rei-sol. Desde o início da narrativa, o personagem principal revela um espírito arguto e chocante franqueza. Suas palavras expressam de maneira clara o que seus olhos observam. Ele consegue preservar sua independência e sinceridade selvagem: o catolicismo, as etiquetas sociais, a vilania dos franceses não corrompem seu comportamento espontâneo. O Ingênuo assimila a vida civilizada sem corromper sua honestidade primitiva, sem deformar sua percepção precisa do mundo e das leis naturais. Ele carece de erudição, mas suas faculdades se manifestam de maneira livre.

Em determinado ponto de suas aventuras, o Ingênuo cruza com um grupo de calvinistas que fugiam das perseguições de Luís XIV. Ele procura se informar sobre os problemas daqueles homens e espanta-se com as atitudes do monarca ao ouvir as seguintes palavras de um deles:

É que ele [Luís XIV] foi enganado como os outros reis (...). Fizeram-no crer que desde que dissesse uma palavra, todos os homens pensariam como ele. E que ele nos faria mudar de religião como seu músico Lulli muda em um instante as decorações de suas óperas. (VOLTAIRE, 1966, p. 345)

A princípio, Voltaire parece resguardar a reputação de Luís XIV afirmando que ele foi “enganado”. Porém, é difícil deixar de condenar o monarca pelo seu “engano” ou, na pior das hipóteses, é preciso considerá-lo um tolo, pois é tolice pensar que os sentimentos religiosos de milhares de homens poderiam mudar repentinamente, tal como Lulli alterava a decoração das óperas. A frase, colocada na boca do calvinista, sugere a incapacidade do rei entender os problemas com os quais lidava. Encastelado em sua corte, “enganado” pelos conselhos de auxiliares pouco esclarecidos, ele age como se tivesse o direito de determinar o que os súditos devem pensar e crer. O paralelismo entre o rei e seu músico é particularmente cômico: Luís XIV tentou fazer com a França o que Lulli fez com suas óperas, algo absurdo, pois os homens não são adornos inanimados à disposição do decorador; submeter a complexa realidade social à fantasia do príncipe era impossível e ridículo. Artista infeliz, Luís confunde a natureza dos elementos com os quais deve executar a arte de governar, deixando-se enganar como “outros reis”. O Ingênuo, ao contrário do príncipe, vê com clareza, não se deixa enganar, apenas os sentidos orientam suas ações. Assim, espanta-se com as ilusões de um governante presunçoso guiado por preconceitos. Voltaire sugere que, na vida civilizada, era comum os reis – Luís e os outros – tratarem os súditos



como elementos decorativos, desprezando sua dignidade. O huroniano, que nunca teve sua “honra” ameaçada por um soberano, surpreende-se com tamanho absurdo. Em seu “ingênuo” mundo primitivo ninguém impedia os homens de pensar.

Tendo sido considerado herói em virtude de seu desempenho em uma batalha contra os ingleses na Bretanha, o americano chega a Versalhes para receber uma recompensa. Procura encontrar o rei e, obviamente, é impedido pelos guardas do palácio. Informam-lhe que antes é necessário falar com o ministro Louvois. Mas o canal para chegar a ele é o primeiro comissário da guerra, o senhor Alexandre. Como este recebia uma dama da corte, conduziram-no ao primeiro comissário do senhor Alexandre, que demora a aparecer. Aguardando, o huroniano se pergunta: “O que é tudo isso? Todo mundo é invisível neste país?” (VOLTAIRE, 1966, p. 346)

A escala hierárquica do mundo civilizado distancia os governantes dos governados. Trancados em palácios e gabinetes, onde tratam principalmente de assuntos privados (receber damas, por exemplo), as autoridades monárquicas nunca tomam contato com o resto da nação e ignoram seus problemas. O conto reforça a imagem de uma corte inacessível quando, em outra passagem, a amada do Ingênuo, a bela Mlle. St. Yves, afirma a uma amiga que, para interceder a favor do huroniano que se encontra preso, tentará falar com o rei no momento em que este for à missa ou à ópera, mas a experiente amiga alerta que ela não conseguirá se aproximar (VOLTAIRE, 1966, p. 367). Diferente das relações diretas e até violentas das povoações americanas, a monarquia francesa era um universo repleto de bloqueios e interdições.

A falta de contato ente os súditos e as autoridades provocava injustiças. Recebendo informações incorretas dos agentes monárquicos a respeito do comportamento do Ingênuo, o confessor jesuíta do rei e o ministro Louvois ordenam sua prisão. O sistema repressivo da monarquia (espíões, comissários menores etc), ao intermediar as relações entre os cidadãos e as autoridades públicas e eclesiásticas, deforma os fatos e os julga a partir de preconceitos. O Ingênuo é visto com um rebelde jansenista. Sem procedimentos judiciais transparentes, ele, um herói de guerra, é preso como inimigo do Estado. Ninguém toma ciência de seu “mérito” ou preocupa-se em analisar cuidadosamente o caso. Dirigido sem método, o sistema repressivo age de maneira cega e violenta. Arbitrário, desinformado e indiferente ao destino dos homens, o poder estatal lhes rouba a “honra” e a liberdade.

No cárcere, o americano encontra um injustiçado como ele: Gordon, homem culto e pacífico que, na juventude, teve a infelicidade de conhecer e admirar os jansenistas, sendo preso “sem nenhuma formalidade de justiça” (VOLTAIRE, 1966, p. 350). Apesar de suas preocupações teológicas um pouco ridículas, Gordon apresenta ao Ingênuo o que há de melhor na cultura ocidental. Uma prisão é a escola do americano. Ele se instrui e avalia de maneira muito precisa o país do rei-sol, o que o faz refletir com seu companheiro de cárcere:

Eu vivi como um huroniano vinte anos. Se diz que os huronianos são bárbaros porque eles se vingam de seus inimigos, mas eles jamais oprimiram seus amigos. Nem bem coloquei o pé na França, eu verti meu sangue por ela. Eu talvez tenha salvado uma província e, como recompensa, fui lançado na tumba dos vivos, onde eu teria morrido de raiva sem ti. Não há lei neste país? Se condena os homens sem os ouvir! (VOLTAIRE, 1966, p. 361)

O texto acima exemplifica o paralelo que Voltaire traça entre a sociedade civilizada e a selvagem. Na França de Luís XIV, o poder era arbitrário e irregular e os indivíduos de mérito, como o Ingênuo e Gordon, que poderiam ser úteis ao Estado, podiam ser “sepultados vivos” – imagem paradoxal e vibrante que representa o desperdício do talento e da energia dos homens. Na América, os selvagens “se vingam dos inimigos”, enquanto o governo francês, ao contrário, “oprime seus amigos”. Vingam é diferente de oprimir. A vingança significa um ato impulsivo e espontâneo, guiado pelo ódio ao adversário que causa danos reais. Vingando-se, o selvagem responde ao agressor. A opressão no mundo civilizado, ao contrário, é violência inconsequente e estúpida, fere a dignidade dos indivíduos. No primeiro caso, trata-se de uma atitude bárbara, mas de caráter defensivo. No segundo, nota-se a inútil crueldade do ato punitivo que provoca sofrimento em alguém inocente e inofensivo. A França de Luís XIV parece mais injusta que o Canadá selvagem.

A dignidade ingênua dos americanos contrastava com as formas de poder lastimáveis existentes nas cortes e no mundo camponês. A selvagem América era mais pobre e sujeita à opressão dos conquistadores. Os povos americanos não sabiam lidar com a sofisticação das sociedades civilizadas que facilmente os submeteram. Ingênuos, eram frágeis diante da máquina de dominação dos europeus, capaz de enganar e massacrar povos menos desenvolvidos “nas ciências e nas artes”. Mas, sendo ingênuos, ainda preservavam algo que os europeus estavam perdendo nas cortes e nas aldeias: a autonomia primitiva, a livre manifestação de suas faculdades naturais. Para Voltaire e outros *filósofos*, os americanos demonstravam que as hierarquias opressivas do Antigo Regime não eram naturais e resultavam de um processo histórico, portanto, a ação humana poderia transformar essa ordem social injusta. Se o homem primitivo, como o selvagem americano, tinha “honra” e liberdade, porque os europeus não poderiam resgatar de alguma maneira essa condição original? Como salientei acima, Voltaire não formulou essa proposição, mas sua história do gênero humano ajudou a produzir o ambiente intelectual no qual foi razoável pensar a possibilidade do ressurgimento das “repúblicas” – o “mais natural” dos governos. Sua representação do selvagem tinha implicações políticas nada desprezíveis: lembrava que o progresso, por vezes, degradava, inferiorizava e afetava a dignidade humana. Seus ingênuos primitivos sugeriam, enfim, que sem a “honra” de tomar decisões e de pensar por conta própria nenhum homem em nenhuma parte podia realmente ser considerado superior. Despontam, de maneira tímida, as expectativas democráticas.

**Referências:**

- CUNHA, Manuela Carneiro. Imagens de índios do Brasil: século XVI. In: *Estudos avançados*, 4 (10), p. 91-110, 1990.
- GERBI, Antonello. *O Mundo Novo. História de uma polêmica (1750-1900)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GRUZINSKI, Serge. O historiador, o macaco e a centaura: a história cultural no novo milênio. IN: *Estudos Avançados*, 17 (49), p.321-342, 2003.
- HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Lisboa: Presença; São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1974.
- HOBBSAWM, Eric. *A era dos impérios, 1875-1914*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.
- KOSSELLECK, Reinhart. *Futuro e passado. Contribuições à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora da PUC-Rio, 2012.
- MAROUBY, Christian. *Utopie et primitivisme. Essai sur l'imaginaire anthropologique à l'Age Classique*. Paris: Editions de Seuil, 1990.
- SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional; EDUSP, 1971.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América. A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- VENTURI, F. *Utopia e reforma no iluminismo*. Bauru: Edusc, 2003.
- VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique* (org. Raymond Naves). Paris: Garnier-Flammarion, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* (org. René Pomeau). Paris: Garnier Frères, 1963, 2 volumes.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes* (org. Louis Moland). Paris: Garnier Frères, 1879. Reimpressão: Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint Limited, 1967, 50 volumes.
- \_\_\_\_\_. *Romans et contes*. Paris: Ganier/Flammarion, 1966.
- WOORTMANN, Klass. O selvagem na *Gesta Dei*: história e alteridade no pensamento medieval. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 25, n. 50, p. 259-314, 2005.