

### 3. Sargaço-mar de histórias.

Em 1599, o cartógrafo, cronista e capelão da Universidade de Oxford, Richard Hakluyt, publicava o alentado volume de sua obra, *The principal navigations, voyages, traffiques and discoveries of the English nation, made by Sea or Overland [...]*. A primeira tentativa não-ibérica de tratar dos descobrimentos modernos, através dos relatos de expedições e descrições topográficas do Novo Mundo, do cônego e letrado britânico, buscava inserir a Grã-Bretanha na rota dos descobrimentos e conquistas, promovendo um intercâmbio de narrativas obtidas das mais variadas formas e incorporadas sob a forma de um tratado descritivo de geografia, antropologia e história, semelhante aos caminhos narrativos traçados por Antônio Galvão no seu *Tratado dos descobrimentos antigos e modernos*, traduzido por Hakluyt, em 1601<sup>1</sup>.

Se a razão imperialista da Época Moderna mudaria os rumos das expansões territoriais e marítimas dos pioneiros ibéricos, desestabilizando a frágil geopolítica costurada entre Portugal, Espanha e Roma, entre os séculos XV e XVI, a entrada de nações como Inglaterra e os Países Baixos na disputa colonial, a partir dos seiscentos, levaria a uma inflexão profunda da efetiva segurança da administração portuguesa sobre suas feitorias na Ásia, com perdas consideráveis de territórios para os espanhóis, holandeses e, posteriormente, britânicos. Mas, a investida militar demandava, também do outro lado do Canal da Mancha, efeitos de legitimidade que pudessem ser alcançados - sendo as letras um importante artifício desse empreendimento -, como uma espécie de esclarecimento geral para os projetos coloniais, donde a história inseria, como que por efeito de uma bricolagem retórica, os povos e espaços recém-descobertos, em uma narrativa temporalizada das eras do mundo, somando ao regime narrativo dos descobrimentos e conquistas o mundo anglo-saxão em uma versão finalista da história, a partir da qual os esforços dos

---

<sup>1</sup> Ver MANCALL, Peter C. *Hakluyt's Promise. An Elizabethan's obsession for an english America*. Yale: Yale Press, 2007; LIMA, Lilian Martins de. "Identidade e escrita da história na historiografia inglesa do século XVIII", *Anais do XIV Encontro Regional de História da Anpuh-Rio*, Rio de Janeiro, 2010; LIMA, Lilian Martins de. "O mundo americano na produção escrita inglesa: séculos XVI, XVII e XVIII", *História (São Paulo)*, n. 1, vol. 31, 2012, pp. 185-209; SACKS, David Harris. "Richard Hakluyt's Navigations in Time: history, epic and empire", *Modern Language Quarterly*, 2006, n.67, vol.1, pp.31-62.

letrados britânicos pareciam querer reconhecer a emergência de um novo horizonte imperial.

Tal mudança no paradigma historiográfico, a qual Arnaldo Momigliano reconheceu, observando que a ascensão do antiquarianismo do Renascimento e, diríamos também, da experiência sensorial das viagens e relações de alteridade, advindas do período das explorações marítimas nos séculos XV, XVI e XVII, forçaram o olhar historiográfico dos homens de letras renascentistas contra a polissemia das histórias e lugares, que urdiam serem conectadas à narrativa geral da história e da temporalidade pensada no mundo cristão. Essa necessidade que saltava diante dos olhos de alguns letrados produziu uma versão secular da aparição de uma *história global*, “histórias do mundo”, como se lia no frontispício das obras, procurando alcançar a segurança da representação e do sentido, perdidos em um clima de desorientação e ansiedade diante da ultrapassagem da Antiguidade em sua imaginária ilha de Tule, citada e relida constantemente nos Quinhentos, através da tradução de *Medeia*, de Sêneca, como profecia e exacerbação retórica do dia em que os navegadores desembarcariam no último pedaço de chão conhecido dos geógrafos<sup>2</sup>.

*A History of the World* (1614), de Walter Raleigh, seguindo o veio literário aberto por Hackluyt anos antes, narra a história dos descobrimentos e conquistas entre os povos e civilizações do mundo, a partir da perspectiva cristã, desde a Criação às conquistas romanas. Dividido em cinco livros, nos interessam os dois últimos, nos quais Raleigh estabelece as conexões entre as conquistas alexandrinas e as guerras de conquistas romanas, estruturando, desta maneira, sua visão da história dos impérios como uma história acumulativa de ascensão e queda<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Sanjay SUBHRAMANYAN trata da questão da ansiedade provocada nos leitores quinhentistas da *Medeia*, de Sêneca, e indica a probabilidade dramática com que a passagem, na qual o coro profetiza a ultrapassagem do último território conhecido dos gregos, a ilha de Tule, foi sentida como sintoma da aceleração e encurtamento do espaço-tempo e das fronteiras culturais, vivenciados no século XVI. Na passagem citada, o coro diz: “Agora o mar já cedeu/ e submete-se/ a todas as nossas leis:/ não se procura uma embarcação construída pela mão de Palas,/movid a remos por uma equipagem de reis, uma argo famosa;/qualquer pequeno barco erra hoje pelo Pélago./Todos os marcos fronteiros foram deslocados, e as cidades construíram muralhas em novos territórios./O mundo abriu-se e não deixou nada onde antes estivera:/o Indo bebe do gelado Araxes”. SÊNECA. *Medeia*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, p. 60.

<sup>3</sup> Ver OLSON, Steven. *Sir Walter Raleigh: explorer for the court of Queen Elizabeth*. Nova Iorque: The Rosen Publishing Group, 2003.

O tom cauteloso com que assente para os propósitos da impressão de sua obra, no prefácio dirigido aos leitores, torna evidente que Raleigh pensava a escrita da história da mesma maneira como João de Barros, Diogo do Couto ou López de Gomara. Para eles, a história, revestida de verdade e decoro, e entendida sob a forma romanizada do império universal de Plutarco, deveria servir aos propósitos práticos da atividade colonial e mercantil, instruindo ao público e formatando-os moralmente para os papéis que lhes cabiam na administração imperial ou, melhor ainda, educando-os para as posições sociais hierarquicamente distribuídas entre os sujeitos que se reconheciam antes pela diferença de estado social e pela regência harmônica dos desiguais que por quaisquer outros traços de identidade. A história fornecia os subsídios de uma ciência empírica (do testemunho) e prática (propedêutica de virtudes), que disponibilizava, através da imitação das formas dos antigos, estruturas elocutivas e imagéticas supostamente capazes de orientar a ação dos homens em seus negócios, ao mesmo tempo que servia de *tableaux* dos descobrimentos.

A “história do mundo”, expressão de estilo e forma de organização das experiências e saberes modernos a partir das narrativas historiográficas contemporâneas às letras dos “descobrimientos e conquistas”, na versão de Raleigh, se apresentava enquanto uma relação cumulativa e negativa de impérios que se sucediam por derrisão da virtude e da excelência moral, outrossim, positivados numa perspectiva em aberto, deixada pelo autor, na qual a inserção da nação inglesa na “feira dos descobrimientos”, poderia resultar no desvio singular da história como repetição, criando-se, na Inglaterra, um novo espaço de herança da trasladação dos impérios do mundo, os quais os últimos teriam sido, exatamente, o mundo helênico e o império romano<sup>4</sup>. Tal reivindicação dos espaços coloniais como metonímia de um processo de reencontro da Antiguidade e suas conquistas militares foi realizada em praticamente todos os focos de iniciativa colonialista do início da modernidade, no mundo cristão e islâmico, a tal ponto que substantivos como “Alexandre” e “Roma” se tornaram funções analógicas específicas e palavras-passe que liberavam

---

<sup>4</sup> Sobre as relações analógicas entre o império helênico e os autores renascentistas ver BARLETTA, Vincent. *Death in Babylon. Alexander the Great and Iberian Empire in the Muslim Orient*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

um enorme repertório de lugares-comuns e exemplos na cultura historiográfica de quinhentos, atualizando, deste modo, os antigos através dos modernos.

Neste capítulo, discuto a hipótese da presença de um regime de historicidade, de duração ainda não determinada, mas que, durante o período que este estudo busca recobrir, teria funcionado estabelecendo um pano de fundo de universalidade ou a ideia de uma história “do mundo inteiro” que pudesse ser escrita e que não seguiu um repertório único em nenhum lugar, mas que indicava a) uma mudança de paradigma geográfico, b) a consciência de um espaço global, compartilhado por diferentes humanidades, apresentando ou não instituições de organização em sociedades políticas, as quais abriam o oceano e os horizontes imperiais às trocas comerciais e financeiras, e c) a necessidade de introduzir e aparar as arestas da “alteridade”, emergente com a colonização portuguesa e espanhola nos dois hemisférios e planisférios, introduzindo a *diferença* do signo Oriente na *semelhança* do cronótopo cristão. Ao mesmo tempo, este fenômeno não apareceria apenas nas letras europeias, mas difundidos e generalizados, corresponderiam a um certo tipo de apreensão da dinâmica e aceleração do tempo presente, como epifenômeno do contato entre culturas.

As narrativas que figuram no capítulo compõem a diversidade de razões práticas do gênero historiográfico na Primeira Modernidade, que, vistos a partir de uma perspectiva descentralizada das letras renascentistas europeias, mas a elas relacionadas em modo de diálogo, mostram os usos correntes das letras dos cronistas no mundo islâmico e malabar. As diferentes concepções de temporalidade e historiografia que surgem desse encontro de humanidades plurais no século XVI, geram uma imagem de autoridade e saber das histórias, que rivaliza com as concepções de idêntico teor das páginas dos historiadores portugueses. Não sendo homogêneas nos métodos, nem nas perspectivas insinuadas nas obras, o conjunto heteróclito desses escritos são como sargaços em alto-mar, que se unem pela proposição de alterar a imagem de si e do outro, a partir da elaboração de histórias do mundo. A esse regime de historicidade, que ajuda a criar a ilusão de uma “imagem de mundo”, chamo de “histórias-mundo”.

### 3.1. “De tantos mil annos não conhecido do mundo”: variações do topônimo África nas letras portuguesas.

A *Carta do Preste João*, desde o século XII, provocava enorme interesse e curiosidade, mas também estranhamento, pelas coisas e maravilhas que se supunha existirem no reino do príncipe da Etiópia. Em sucessivas versões, a missiva – cuja autoria, contestada e desconhecida, fornece pistas para a história das falsificações e contrafações -, investia de signos do exótico e estranho, um imaginário europeu medieval e primo-moderno a respeito do que vinha a ser a alteridade desse lugar, donde corriam notícias de não haver corrupção, doenças, maldades e cujo reino era governado por um príncipe que, apesar de seus quinhentos e sessenta e dois anos, aparentava juventude e virilidade (FRANCO JR, 1992: 39).

Numa espécie de indexação do outro sob o celeiro de lugares-comuns familiares à cultura retórica europeia, a descrição do reino herético, porém cristão, que se anunciava perdido nas costas africanas, caminhou os séculos representando, sucessivamente, imagens positivas deste outro estranho, mas próximo – cristão -, onde as maravilhas prometidas no Paraíso pareciam se cumprir – emulando tanto um topos do Jardim das Delícias pagão, quanto o lugar-comum teológico e platônico da *república perfeita*<sup>5</sup>.

A carta, que se acreditava escrita por Preste João e dirigida a interlocutor incerto, e provavelmente falsificada por Otto Babenberg, bispo de Freising, na corte de Frederico I, o Barba Ruiva, parece falar não de uma realidade transfigurada pelas letras, mas, antes, de uma ficção política e teológica, donde as aparências do Justo e do Bem – estratégias políticas dos príncipes de simularem justiça e piedade quando não teriam tais atributos -, não teriam sucesso em obnubilar a essência

<sup>5</sup> Sobre a recepção da carta de Preste João e a relação inexorável feita da lenda deste ao território do norte da África, entre os séculos XIV e XVI, ver ALMEIDA, André Ferrand de. “Da demanda do Preste João à missão jesuíta da Etiópia: a cristandade da Abissínia e os portugueses nos séculos XVI e XVII”, *Lusitania Sacra*, Lisboa, n. 11, vol.2, 1999, pp. 247-294; RAMOS, Manuel João. “O destino etíope do Preste João: A Etiópia nas representações cosmográficas europeias”. In: *Condicionantes culturais da literatura de viagens: estudos e bibliografia*. Lisboa: Cosmos, 1998, pp. 235-259; SILVA, Thiago Gredilha Nunes da. “O Reino do Preste João imaginário no século XVI”. In: *Anais do XV Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Ofício de historiador*. Rio de Janeiro, 2012; ELIAV-FELDON, Miriam. *Renaissance impostors and proofs of identity*. Londres, Palgrave MacMillan, 2012.

mesma do bom governo. Destarte, as primeiras páginas escritas pelo missivista descrevem as maravilhas que se ocultavam aos cristãos da Europa, interpondo elementos materiais e espirituais – riquezas e benfeitorias -, expostos sob a forma de um convite aos viajantes e peregrinos.

Ora, se quiseres deslocar-te ao nosso reino, nós te atribuiremos uma casa maior e mais esplêndida do que a nossa e, nela, poderás usufruir da nossa abundância; se desejares regressar, regressaras cumulado de todas aquelas coisas que no nosso reino temos em abundância. Lembra-te dos teus novíssimos e livrar-te-á para sempre dos pecados. Mas se queres conhecer a grandeza e excelência da nossa alteza e por que terras se estende o nosso poderio, entende e crê sem falha que eu, Preste João, sou o Senhor dos Senhores e me avanto a todos os reis da terra inteira, em todas as abundâncias que existem debaixo do céu, em força e em poder. Setenta e dois reis são nossos tributários. Somos um cristão devotado e, onde quer que haja cristãos pobres, que o poder de Nossa Clemência governa, defendemo-los e sustentamo-los com as nossas esmolas. Desejamos ardentemente visitar o Sepulcro de Nosso Senhor com um grande exército, pois convém à glória de Nossa Majestade humilhar e desbaratar os inimigos da cruz de Cristo e exaltar o Seu nome bendito (PRESTE JOÃO, JOÃO RAMOS, 1998: 55).

E a narrativa prossegue, mais assertiva quanto ao detalhamento das riquezas do imperador das Índias.

A nossa Magnificência domina as três Índias; o nosso território começa na Índia posterior, na qual repousa o corpo do apóstolo São Tomé, estende-se pelo deserto em direção ao berço do Sol, e desce até à deserta Babilônia, contígua à Torre de Babel. Setenta e duas províncias nos prestam vassalagem, das quais poucas são de cristãos e algumas têm reis próprios, os quais, todos eles, são nossos tributários. Na nossa terra nascem e crescem elefantes, dromedários, camelos, hipopótamos, crocodilos, metagalinários, cameteteros, tiniseretas, panteras, onagros, leões brancos e ruivos, ursos brancos, melros brancos, cigarras mudas, grifos, tigres, lârnias, hienas, porcos selvagens, grandes como búfalos, com dentes de comprimento de um côvado, grandes cães selvagens, do tamanho de cavalos, cuja ferocidade ultrapassa a de quaisquer outras feras, os quais os nossos caçadores, não sei por que arte, por que encantamento ou artifício, enquanto são cachorros e estão no ninho das mães, roubam, alimentam e humanizam. Mas depois de crescidos e industriados na caça, são apresentados à Nossa Majestade e muitas vezes, nas nossas caçadas, chegamos a ter vários milhares. Nascem também nas nossas terras cavalos e burros selvagens, homens de cornos, bois selvagens, homens selvagens, homúnculos, homens com olhos adiante e atrás, homens sem cabeça, com a boca e os olhos no peito, cujo comprimento é doze pés, e a largura seis; na cor, são semelhantes ao ouro puríssimo; homens com doze pés e seis braços, doze mãos, quatro cabeças, em cada um das quais têm das bocas e três olhos. Nascem ainda na nossa terra mulheres com grandes corpos, barbas até às mamas, cabeças raspadas, vestidas de peles, ótimas caçadoras, que criam animais selvagens como cães para a caça, leão contra leão, urso contra urso, cervo contra cervo e assim todos os outros; sagitários, homens selvagens, faunos, sátiros e mulheres da mesma raça, pigmeus, cinocéfalos, gigantes,

cuja altura é de quarenta côvados, [monóculos], ciclopes e uma ave que chamam fênix e quase todo o gênero de animais que existem debaixo do céu (PRESTES JOÃO, JOÃO RAMOS, 1998: 57).

Geografia mítica e utopia medieval, o maravilhoso e o exótico das coisas narradas na epístola de Preste João, contaminavam o imaginário medieval das terras de abundância e delícias, misturando mitos, lendas e raras descrições aproximadas do império etíope, lidos e imitados através do conhecimento de historiadores e geógrafos antigos. Diferentemente das demais ficções utópicas da experiência tardia medieval, como o Paraíso Terreal, a Terra de Cocanha e Atlântida, que, excetuando-se a última, procuravam construir a expectativa de um lugar benfazejo, onde as incongruências das transformações sociais e econômicas que apareceram por volta do século XIII, após o ressurgimento da vitalidade das cidades como polos centrais de atividade econômica, financeira e demográfica (FRANCO JR., 1998, s/p) desfiguravam o mundo cotidiano como era conhecido, a narrativa de Preste João indicava um lugar certo, a Etiópia, governada por um príncipe cristão nestoriano, cuja aliança poderia ser conveniente na luta contra os infiéis e que, contudo, sinalizava a abundância de riquezas possivelmente encontráveis nas Índias, da qual o império africano era uma importante porta de entrada. E desde a Segunda Cruzada, o mito do império etíope, que acumulava disparatas alusões à fonte da juventude e à miríade de estar próximo à entrada do Paraíso, forçava o olhar da Cristandade sobre o distante e desejado caminho para o Oriente, do qual Preste João era o detentor das chaves.

Em Portugal, a lenda se tornou objeto de política imperial e, desde o século XIV, invectivas foram realizadas no sentido de estabelecer contato e alianças mais fortes com o místico império africano, com o propósito duplamente vital à colonização portuguesa na África e nas Índias, a de desbaratar as redes de comércio e de fé islâmicos que dominavam o Golfo de Adem e o Mar Arábico. Em 1487, D. João II enviava Pero de Covilhã e Afonso de Paiva a uma missão diplomática pelo norte da África, onde inicialmente deveriam tratar dos feitos de paz com os príncipes de Fez e Tlemcen (Argélia), mas cuja diretriz última era seguir viagem rumo à entrada do reino de Preste João<sup>6</sup>. Na viagem, que duraria anos, os

---

<sup>6</sup> Ver FRAGA, Luís M. Alves de. *A viagem de Pero de Covilhã e Afonso de Paiva ou a mundividência de D. João II*. Lisboa: Apenas Livros, 2005; RODRIGUES, Armanda Paula F. M. Martins. *Cousas do Preste: da Verdadeira informação à História da Etiópia – visões da Etiópia em*

embaixadores, disfarçados de comerciantes, chegariam ao Cairo, separando-se em seguida.

Pero de Covilhã, tratando de estabelecer contato com as Índias, desembarcava em Calicute em 1488, registrando todas as informações consideradas importantes a respeito do comércio dos mouros e tomando notícias das mercadorias que advinham do Ceilão, Malásia e da costa do Malabar. Apenas em 1491, após a fracassada tentativa de Afonso de Paiva de encontrar o lendário reino etíope, e colher informações sobre as redes de comércio e agentes de contato na costa oriental africana, Covilhã chegaria à Etiópia, encontrando menos a ficção do mito Preste João do que um reino em dificuldades econômicas por questão de tratativas bélicas com reinos vassalos e rebeldes. Francisco Alvares, missionário português, publicou as notícias das terras do Preste João, sob informações colhidas ao próprio Pero de Covilhã e remetidas através do embaixador D. Rodrigo de Lima, em 1515. Na *Verdadeira informação das terras do Preste Joham* (1540), Alvares, que estivera na Etiópia, em missão comandada por D. Rodrigo de Lima, e auxiliada pelo embaixador africano e também intérprete, Mateus, emissário da rainha Helena, do Abexim, a mando de D. Manuel I, encontra algo diferente e mesmo distante da plácida narrativa divulgada na contrafação da fabulosa epístola medieval<sup>7</sup>.

Descrevendo os comportamentos dos etíopes das terras do Preste João das Índias, Alvares observa e relata signos cristãos que entravam em dissonância às próprias convenções religiosas e teológicas pregadas em Portugal. Se não há afeição ou ligeira condescendência no tratamento observado aos costumes etíopes, o timbre da escrita do capelão do rei de Portugal, mais atinente a uma dissecação escrupulosa das coisas e pessoas do que à ornamentação das letras, não deixa esconder certa

---

Francisco Álvares e Pêro Pais. Dissertação de mestrado. Lisboa: Universidade Aberta, 2008; VILHENA, Maria da Conceição. “O Preste João: mito, literatura, história”, *Arquipélago História*, Açores, n. 5, vol., 2, 2001, pp. 627-650.

<sup>7</sup> Ver SALVATTORE, Matteo. *The african Prester John and the birth of Ethiopian-European relations, 1402-1555*. Nova Iorque: Routledge, 2017. Sobre as versões traduzidas para línguas estrangeiras e sua circulação na Europa quinhentista ver BECKINGHAM, Charles. “Notes an unpublished manuscript of Francisco Alvares: *Verdadeira informação das terras do Preste Joam das Indias*”, *Annales d'Éthiopie*, Paris, n. 4, 1961, pp. 139-154. A respeito do manuscrito em italiano utilizado por Giovanni Battista RAMUSIO em sua obra *Navigazioni et Viaggi*, de 1550, e outras contrafações do texto de Francisco Alvares, ver BISCETTI, Rita. *Portogallo e portoghesi nelle due lettere di Andrea Corsali a Giuliano e a Lorenzo de Medici incluse nelli 'Navigazioni' di G. B. Ramusio*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 1985, pp. 79-81.

ambivalência quanto à organização dos elementos daquela cultura dentro de suas percepções eclesiásticas do erro de doutrina e da heresia.

Como se não pudesse discriminar visceralmente o potencial aliado, contenta-se em descrever discrepâncias e dissonâncias de uma realidade de aspectos religiosos plurais. Ao constatar vestígios de arabismos e judaísmos na invectiva dos sacramentos, o relator da missão à África procurava melhor se posicionar na função de observador sem esporas nos olhos do que como proselitista. A desilusão, no entanto, com as falsificações da doutrina aparecem tímidas, mas que evidenciam a mesma invectiva de posições que distanciavam, a partir da narrativa, o *nós* dos *outros*. Desilusão que ganharia laivos de forte repreensão contra a natureza inconstante e permissiva atribuída aos etíopes, na obra do dominicano João dos Santos, *Ethiopia Oriental* (1622), para o qual, em um paralelo de imagens sobre os designados bárbaros, poder-se-ia realizar igual menção à feita sobre os indígenas brasileiros, nas palavras do jesuíta António Vieira, em que, tal qual o mármore e a murta, desinibiam-se dos costumes cristãos a tal ponto de serem inconversos e inimputáveis à força proselitista do Verbo<sup>8</sup>.

Se alguns guardam a ordem do casamento, são os clérigos que nunca se podem apartar, & os lavradores que tem amor as suas molheres porque lhe ajudam a criar seus filhos & lavrar e montar suas lavouras, & a noite quando vem para casa acham um pouco de gasalhado: & assi ou por jeito ou por força são casados toda a vida. E porque disse que punham pena aos casamentos, ho primeiro Barnagais que conheci se chamava Dori, se quitou de sua molher & lhe pagou de pena cem ouquias de ouro, que era mil cruzados, & casou cõ outra. E aquella de que se quitou casou com hum nobre fidalgo que se chamava aão irmão do dito Barnagais. E desta molher ãbos irmãos tiveram filhos de nos conhecidos. E se estes eram ou são grandes gentes: ambos são irmãos da mãe do preste joham que todos nos outros conhecemos. Todos nos cá andamos conhecemos Romana Orq, irmão do Preste Joã q he nobre senhora casada com hu gran senhor & nobre fidalgo mancebo. Em nosso te[m]po se quitou deste marido & se casou cõ hum homem de mais de quarenta anos: ho qual he hum dos grandes senhores da corte & ho título deste com q se casou se chama abuer & seu pay dele cabeata. Este he o mör senhor que há na corte. Asy destes apartamentos vy & sey muitos: & nomeeri estes por serem de grandes pessoas. E porque disse que casara aarõ com a molher de seu irmão: nã se espante que[m] o ler: porque he usança da terra, nã estranhare

<sup>8</sup> Sobre as descrições dos costumes africanos e a visão religiosa de Francisco Alvares, em especial, a relação feita pelo cronista entre canibalismo e civilidade ver ALLINA Eric. “The Zimba, the portuguese, and other cannibals in late sixteenth-century Southeast Africa”, *Journal of Southern African Studies*, n. 2, vol. 37, 2011, pp. 211-227; VERNETT, Thomas. “Ethiopia Orientale. L’Afrique de l’Est et l’océan Indien au XVIe siècle. La relation de João dos Santos (1609)”, *Journal des Africanistes*, Paris, n. 85, vol. 2, 2015, pp. 459-463; DIAS, Manuel Nunes. “Os campos do ouro do Monomotapa no século XVI”, *Revista Usp*, 1958, n. 35, vol. 17, pp. 107-122.

dormir irmão com a mulher de seu irmão. E este aarõ outros ouve filhos da mulher que foy de seu irmão: & a deixou e casou com outra com que ora he casado (ALVARES, ano, página).

Dentre os instrumentos analógicos e descritivos buscados na operação observadora do clérigo-cronista Francisco Alvares é notável sua inclinação para comentar os comportamentos das gentes da Etiópia como se estivesse descrevendo uma realidade distante, a qual, embora tivesse testemunhado, não se reduzia à reprovação baseada em seus critérios e decoros cristãos e europeus. Mas, tal distanciamento revelava menos um conformismo dos costumes do reino africano do que uma espécie de discreta ressalva que, repetidamente nas letras suas e de outros cronistas-viajantes, faria naufragar quaisquer possíveis relações de intercâmbio entre doutrinas, realizando uma espécie de mundo paralelo, no qual os erros de doutrina não contaminassem a crença. Alvares não se indigna diante das dissonâncias praticadas no ato do batismo entre os povos do Preste João, mas salienta discretamente, em uma única frase, “a circuncisão quem quer lha faz sem nehua cerimônia: somente dizem que assi ho acham escrito nos livros que Deos mandou circuncidar” (ALVARES, 1540: s/p).

Pero de Covilhã, D. Rodrigo de Almeida e Francisco Alvares não encontraram blêmias, feras gigantes, ciclopes ou mulheres hirsutas. Ao contrário, relataram a chegada ao mítico reino do Preste João, o Abexim, observando com agudeza e perspicácia, as condições políticas do reino africano em crise demográfica, revoltas e a ameaça turca, que prometia invadir suas fronteiras. Não obstante, riquezas, *commodities* que interessavam aos portugueses, a suntuosidade da corte do imperador e o estratégico posicionamento do território junto ao chifre do continente que dava acesso à Costa do Malabar, contaminavam a visão com a qual os portugueses descreveram a África oriental nos textos produzidos em quinhentos.

Esse território de observação e descrição, que ganha contornos de uma prosa realista e interessada nos aspectos antropológicos da diversidade da humanidade criada por ordem divina, se espraia nas letras quinhentistas involucrando o “mundo inteiro”, da África à Ásia, do Novo Mundo às terras do Brasil. Construindo a formatação de um método e de uma voz, que iria se diferenciando na medida em que mudava de agente: missivistas de viagens, governadores de estados, viajantes interessados e cronistas, descreviam realidades vistas e ouvidas, do exótico e do

esotérico que se acreditava compor as tonalidades da cultura dos povos não-europeus. Narrativas que não apenas informavam das sociedades e reinos e fontes de riquezas naturais e comerciais a se explorar, mas que jogavam, num jogo retórico e moral, com as diferenças que perpassavam aos filhos de Adão, como num espelho, no qual a imagem do outro servia de contraste e mesmo iluminura aos cristãos europeus<sup>9</sup>.

Descrevendo aquilo que viu ao percorrer as costas ocidentais e orientais do continente africano, a costa do Malabar e a ilha de Socotorá, no Pacífico, Duarte Galvão apresenta outro olhar a respeito das terras de Preste João, por conseguinte, similar às descrições das cidades de Mombaça, Melinde, Quiloa e do reino do Monomotapa, as quais mostram, pela perspectiva do cronista e diplomata, a diferença positiva da simplicidade das gentes do reino, da extensão do poderio alcançado e da suntuosidade da realeza, que tanto o atraía na imagem por ele deixada em seus manuscritos a respeito do Oriente. A repetição quase maníaca do exagero das pedrarias, ouro e panos finos, comparados à singeleza da vida cotidiana das gentes comuns, reproduzia uma imagem de harmonia entre desiguais que, analogicamente, conformava a concepção de uma sociedade hierarquicamente regida por vínculos de subalternidade e piedade, comparecendo aí a semelhança na alteridade.

[No reino do Preste João] há nele muita gente e tem muitos reinos ao redor, sujeitos a si, que estão a seu mandado, e debaixo de sua governança. É esta terra bem povoada de muitas cidades, vilas, lugares e muitos deles vivem nas montanhas à maneira de alarves [beduínos]. São homens pretos muito bem dispostos, têm muitos cavalos de que se servem e são eles muito bons cavaleiros e grandes monteiros e caçadores, e seus mantimentos são carnes de todas as qualidades, muitas manteigas e mel e pão de trigo e milho; das quais cousas há na terra muita abundância, vestem-se de couro por que a terra é muito cara de panos, principalmente em a montanha. Há também entre eles uma geração que não pode vestir por dignidade senão pano, todos os outros não trajam senão couro, o qual eles trazem muito bem adubado e conservado. Há também aqui homens e mulheres que nunca beberam em suas vidas senão leite, com que matam a sede, e não fazem isto por falta de água, que na terra há muita, mas porque o leite os faz mais rijos e sãos. O que eles costumam muito a

---

<sup>9</sup> Sobre a representação e questionamento do pertencimento das humanidades africanas à prole de Adão, numa perspectiva teológica, proselitista e política, nas letras de viajantes e missionários no século XVI e XVII, e suas consequências para a colonização portuguesa na África, na América e no Índico, ver DESTRO, Letícia Cristina Fonseca. *Serão todos filhos de Adão? A invenção da África Negra pelo imaginário cristão a partir da literatura de viagem e cartografia dos séculos XV e XVI*. Dissertação de Mestrado, UFRJ, 2012.

comer é mel e têm muito; porém os que mais costumam a comer isto são os que vivem nas montanhas.

Todos são, em geração, cristãos de tempo da doutrina do bem aventura São Tomé, segundo dizem, e seu batismo é em três maneiras: o primeiro é o sangue, o segundo é o fogo, o terceiro água como o nosso. Pelo do fogo são ferrados na testa e nas frentes, pelo da água são batizados nela como nós, pelo do sangue são circuncidados muitos deles, e carecem da nossa verdadeira fé, porque a terra é muito grande, e estes vivem nas montanhas, arredados das vilas e lugares. A mais verdadeira cristandade que entre eles há, é uma grande cidade que chamam Babelmaleque, onde sempre está o rei, a que nós chamamos Preste João e os mouros o grande Abexim.

Nesta cidade se faz a cada ano, por dia de Nossa Senhora de Agosto, uma mui grande festa, onde se ajunta assaz número de gente, e a que vêm muitos reis e grandes senhores; em o qual dia eles tiram uma imagem de uma igreja, não sabemos se é de N. Senhora, se é de S. Bartolomeu, e é de ouro do tamanho de um homem, os olhos são de dois rubis de inefável preço e o corpo dela arraiado de muita pedraria sem conto. Vem esta imagem posta sobre um carro de ouro, onde lhe vêm fazendo muito acatamento e cerimônia; diante dela sai o Preste João em outro carro, chapeado de ouro, mui ricamente vestido de muitos panos de ouro, e arraiado de rica pedraria. Começam a sair desta maneira: pela manhã andam pela dita cidade com muito solene procissão, e com diversos tangeres e muita festa, até tarde que na mesma ordem se tornam a recolher. É tanta a gente nisso que muitos por chegarem ao carro da imagem, morrem de abafados, a qual morte hão entre si por santa e de mártires, e vão por esta razão recebe-la voluntariamente muitos velhos e velhas e outras pessoas. É este rei do Preste João muito rico e abastado de ouro, e tanto que até o nosso tempo não se sabe nenhum outro rei lhe ser nisso igual. E, como já disse, traz mui formosa e grande corte e paga muita soma de gente que continuamente traz consigo, com que sogiga [subjuga] outros reis comarcãos (GALVÃO, 1515-1518: 33-35).

Outrossim, o desvendamento do reino de Preste João pelos visitantes portugueses à corte do rei da Abissínia, Davi, revelando a natural contemplação dos agentes do período pelos traços de antiguidade do império, que mantivera relações diversas com Roma, e encontrava-se presente em narrativas como as de Políbio e Plutarco, somadas as divergências que surgiam dos olhares cristãos europeus aos comportamentos próprios do povo e do cristianismo abexim difundido pelo território das Etiópias, o olhar mais apurado dos viajantes e cronistas passou a elaborar imagens que seriam diversamente manipuladas através das artes gráficas e tipográficas, do imenso terreno incógnito da porção austral do continente.

Se muitas foram as notícias da África a circularem nos mais diferentes idiomas desde o final do século XV, como as de Cadamosto e Eustache DeLafosse, que delimitavam uma imagem do pueril e do selvagem, predicados que seriam aplicados tanto na justificativa dos elementos culturais dos povos da África Atlântica, quanto na exploração comercial de seres humanos escravizados; a relação de alternância da representação entre os incréus atlânticos, dos primitivos contatos

com os ibéricos, e os reinos da costa oriental do continente, de onde provinham murmurações de imensas jazidas de pedras e minerais, assim como mercados de comércio de especiarias e têxteis já consolidados pelas mãos de agentes do Islão, serviriam para ampliar a complexa imagem de mundo que se difundia na historiografia portuguesa e nas questões que estruturavam a razão etnográfica renascentista, a possível conformação da *diversitas mundus* com o cronótopo cristão e com o saber antigo.

Em uma longa explanação corográfica, no Livro Primeiro das *Décadas da Ásia*, sobre Moçambique, João de Barros interrompe a relação dos eventos que mostravam a chegada da embaixada de D. Rodrigo de Almeida à corte do Preste João, recriando na força das imagens e *locis* retóricos as fraldas de terra, mar, povos e costumes que adentravam da costa à profundidade do território das Etiópias, sintagma de identificação da ampla corrente de reinos e povoações da porção austral do continente.

Em a parte de terra sobre a Ethiopia a que Ptholomeu chama interior onde está a região Agisymba, que he a mães austral terra de q ele teve notícia, & onde faz sua meridional cõputação: jaz outra terra que em seu tempo não era nota, & ao presente mui sabido o marítimo della, [...]. O princípio da qual, começando na Oriental parte della he o Prasso promontório, q elle Ptholomeu fitou em quinze graos contra o sul & em tantos está per nós verificado: ao qual os naturaes da terra chama Moçambique, ode ora temos huã fortaleza que serve de escala de nossas nãos nesta navegação da India. E o fim occidental desta terra a Ptholomeu incõgnita, acaba em parte de cinco graos da parte do sul que se cõmunica cõ os Ethiopias a que elle chama Hesperios per nome cõmum, q são os povos Pangelungos, súbditos ao nosso Rey do Congo: entre os quaes dous termos Oriental & Occidental, fica o ilustre e grande cabo da Boa Esperança tantos mil anos não conhecido do mundo: & como esta de que tratamos he grande & os bárbaros que nella habitão são muito differentes em lingoa, não há entre elles nome próprio della (BARROS, 1552: 153-154).

Na sua descrição das terras austrais africanas, Barros salienta dois pontos convergentes da razão etnográfica de sua obra, que, em contrapartida, dissimula um jogo de racionalidades entre o corrigível e o insuspeito da *autorictas* que regia a relação mimética entre antigos e modernos. Em primeiro lugar, sua tarefa de completar a inacabada imaginação geográfica difundida por Ptolomeu em seu texto magno, através da imersão da *história do mundo* em uma narrativa coerente e urdida pelo conhecimento prático e discricionário das letras contemporâneas<sup>10</sup>. Em

<sup>10</sup> Sobre a relação entre cartografia e imaginação gráfica no século XVI, Svetlana Alpers defende um ponto de vista de que o realismo e a perspectiva anunciadas nas artes plásticas do período não

segundo lugar, traçava um paralelo entre as assimetrias culturais que atravessavam a concepção de civilidade, a qual emerge em seu texto, resgatando o vocábulo “bárbaros”, implicitamente implicado na contraparte da civilidade que, na passagem a seguir, Barros define como polícia das letras, fazendo emergir uma imagem rápida e instantânea do retrato grego, de Heródoto a Políbio, dos declives colocados entre homens portadores da consciência da enunciação, portanto, a definição de civilidade, e os brutos – variação semântica em seu texto para a barbárie africana – daqueles aos quais estava ausente o enunciado do nome e do próprio gentílico<sup>11</sup>.

Somente os Arabios & Parsios como gente que tem policia de letras & são vizinhos della[,] em suas escripturas lhe chamão Zanguebar, & aos moradores della Zanguiji: & per outro nome commum também chamão Cafres, q quer dizer gente sem lei, nome q elles dão a todo gentio idolatra, o qual nome de Cafres he já acerca de nós mui recebido polos muitos escravos que temos desta gente [...] Faz esta terra huã maneira de enseada não tão curva e penetrante como Ptholomeu a figura em sua taboa, mas quasi a feição de hua costa de osso de animal quadrupede. E o segundo curso marítimo que elle não soube, o qual começa no cabo de Moçambique, & acaba em o das correntes que será per costa até cento e sete[n]ta legoas: fica ella hum pouco maes encurvada com hu anco que faz o cabo das correntes logo na volta delle quando vão de cá do ponente [...] E deste ilustre cabo [trata-se do Cabo da Boa Esperança], té a terra dos Pandelungos do Reyno do Congo, vaisse a costa encolhendo & bojndo pero que a grandeza della faz parecer que estende direita até o norte. A figura da ponta deste grãde cabo da Boa Esperança se aparta do corpo da outra terra como que a escacharão do cabo das agulhas, que dista delle contra o Oriente per espaço de vinte & cinco legoas: *da maneira que podemos apartar o dedo polegar da mão esquerda, dos ou três dedos della virando a palma pera baixo* (BARROS, 1552: 154).

---

devem ser associados às descrições geográficas escritas no mesmo século. Estas, segundo a autora, fundavam na *arte de descrever*, supondo estruturas retóricas e poéticas tanto do olhar quanto da adequação mimética aos modelos pré-existentes. Mesmo seguindo as fórmulas prescritas na *Geografia* de Ptolomeu, os cronistas portugueses tiveram que reestabelecer a engenharia discricionária do planeta, anexando territórios e oceanos desconhecidos do geógrafo grego. Em Barros, não ocorre de maneira fortuita as relações analógicas entre a descrição de partes geográficas e a figura de corpos humanos, sinalizando a força pictórica da *re-apresentação* dos espaços no ato de leitura. Ver ALPERS, Svetlana. *El arte de describir. El arte holandês en el siglo XVII*. Madri: Hermann Blume, 1987.

<sup>11</sup> Sobre a relação entre linguagem e barbarismo, ver HEATH, Malcom. “Aristotle on natural slavery”, *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy*, n. 53, 2008, pp. 243-270. De acordo com Heath e sua interpretação da *Política* de Aristóteles, o filósofo partilhava da concepção privatista da realização da virtude, acompanhada da junção entre o *ethos* e o *logos*. Para Heath, Aristóteles concebia a partilha do *logos* entre os bárbaros, mas estes seguiam sendo incapazes de efetuar a mediação virtuosa dos excessos do *thymos*, i. e., das paixões da ira e da raiva. Na visão renascentista de João de Barros há mudanças significativas em tal apreensão dos sentidos do barbarismo e da posição ocupada pelos bárbaros a partir da semântica da civilidade.

E em continuação à descrição das terras austrais da África conhecida dos portugueses, o cronista alinha *locis horribilis* que equidistam no espaço, comparando e formatando a evocação dos climas, transfigurados proporcionalmente à qualidade e aparência selvática dos povos gentios da região. Na passagem em que descreve a região de Melinde e sua rede fluvial, João de Barros define os termos com os quais situa sua imagem da África, mais severa e renitente a elogios, alternados entre imagens infernais – colhidos ao celeiro tropológico recriado nas letras ibéricas, a partir da observação *in loco* de viajantes e missionários – e veios de substanciosas e discrepantes riquezas que se realizavam através da racionalidade não dos artifícios mecânicos, mas da natureza.

Como se se detivesse diante de um acordo entre termos variados e invariáveis de uma concepção plástica do inefável, que precisava admitir e transfigurar nas letras tanto o inculto quanto o malconformado, a corografia inserida na narrativa histórica da Ásia, do cronista português, revezava uma adscrição do borrão da cor e da imagem por cima das palavras. Se no prólogo de abertura da obra, o cronista, citando Platão, lembrava a origem fantasmática das imagens sobre o discernimento, traçando o encômio das letras – como elogio e representação da virtude de homens que, como ele, participavam da oficina das palavras –, a eloquente polifonia de gêneros que se entrelaçavam à narrativa historiográfica da Ásia não deixa dúvidas sobre a inaudível presença da visualidade – transfigurada retoricamente como descrição e informação geográfica e etnográfica – de um regime de cores que enlaça e comprime-se à perenidade da palavra escrita.

Das correntes deste [rio] Quilmance contra o ponente té o cabo das correntes, que os Mouros daquela costa navegão, toda aquella terra & a mães occidental contra o Cabo da Boa Esperança, os Arabios e os Parseos q a vizinhão lhe chamão Zãguebar [...]. Toda esta costa, começando do rio Quilmance te o abo das correntes geralmente he baixa alagadiça & mui coberta de hum arvoredado parrado a maneira de balsas que dão pouca serventia por baixo. E asi cõ a espessura delle como cõ os rios & esteiros que a retalhão em ilhas & restingas que ocupam o marítimo della, faz ser mui doentia: de maneira q podemos dizer ser outro Guiné em ares corruptos & totalas outras cousas q dá & gera. Porque a gente he negra de cabelo retorcido & idolatra & tão cre[n]te em agouros & feitiços q no maior fervor de qualquer negocio desistem delle se lhe algua cousa entolha. Os animaes, aves, fructas, & sementes, *tudo responde à barbária da gente sem serem feras & agrestes*: posto que de Magadaxo contra o cabo Gradafu ainda q seja de maes criaçã de gado por ser de poucos mantimentos & prove delle, desta se mantem geralmente Mouros que habitão o marítimo & assi os das ilhas adjacentes a ella: todo o mantimento q come, o agricultado fazem a enxada, & o maes he fruta agreste, & carnes motes, immundicias [,] leites de algua criação q têm:

principalmente os Mouros a que elles chamão Baduijs que andão no interior da terra & têm alguma comunicação com os Cafres, q acerca dos q habitão as cidades & povoações politicas são havidos por bárbaros (BARROS, 1552: 155).

Como contraste e mesmo remetendo às alvíssaras das conquistas e comércios portugueses na região, Barros acresce sua descrição de uma informação valiosa, até então dedicada a sopesar as formas duras e bestiais do mundo cotidiano das “gentes do Zanzibar”, ultrapassadas e personalizadas por um conjunto de substantivos e qualificativos como “feras”, “agreste”, “ares corruptos”, “imundícias”, “cafres”. Retomando a relação entre “natureza” e “cultivo”, binômio de ligação entre as formas consolidadas na cultura, presente na versão de Barros da *Ásia*, o cronista adverte para algo que havia explicitado no prólogo de seu texto, a de que a “natureza não degenera em seu ser”. Nesse caso, mesmo que apresentasse os costumes swahilis da terra do Zanzibar – toponímia que designava alternadamente os grupos étnicos mais díspares nas narrativas portuguesas – enquanto bárbaros e bestiais, a conformação telúrica e racional da natureza, entendida como *natura naturans*, resgatava a harmonia do planeta, conduzindo a uma leitura, na qual o leitor quinhentista bem entendido em Aristóteles compreenderia a inefável relação de proporção advinda das estruturas da Natureza, virtuosa em si mesma.

E parece que a natureza provida em todas as cousas não quer desamparar alguma parte da terra em tanta maneira, que nella não aja algum fructo estimado na opinião dos homens: porq naquela áspera & estéril terra pera habitação de gente politica, produzio o maes precioso de todos os metaes, & logo lhe deu povo paciência daquella aspereza & dado a busca delle: & a nós cobiça pera per tantos perigos de mar & da terra, os iremos convidar com nossa obras mecânicas, pera suprirem suas necessidades, a troco deste ouro tão conquistado, ao cheiro do qual (por a terra de Arabia ser a elles mui vizinha) os primeiros povos estrangeiros que a esta terra Zanguebar vierão habitar forão de huã gente de Arabios desterrados, despois que receberão a secta de Mahamed [...] E pero que estes forão os primeiros q de fora vierão habitar aquellla terra, não fundarão notáveis povoações, somente se recolherão em partes onde podessem viver seguros dos Cafres. E desta sua entrada *como uma peste lenta*, forão lavrando ao longo da costa, [e] tomando novas povoações (BARROS, 1552: 155).

Sem dúvida, o par “natureza” e “civilidade” constitui o cerne conceitual do qual se espraiam as mais diversas considerações e representações imagéticas do Outro, na semelhança e na diferença, com a qual os personagens da narrativa de

Barros, africanos, indianos, árabes, malaios e chineses, espelham e refletem a inexatidão das formas assumidas pelo que chamaríamos contemporaneamente de elementos éticos e estéticos da cultura, numa espécie de zona de proximidades, na qual o cronista encenava, segundo categorias greco-romana-cristãs, os lugares de designação da gentilidade, engenho e virtude, que caracterizavam a multiplicidade do mundo. Pela precisão com que define os termos antitéticos em sua descrição da costa oriental africana, entende-se que Barros não considerava a experiência de estados animosos de barbárie e bestialidade por fundamentação racial. É, antes, uma explanação do modelo grego de natureza que, aplicada à extensão da obra, conduzia os leitores não-vulgares a interpretar um sistema de funcionamento e geração, em que se apresentavam distintamente as funções naturais, de geração e potência das coisas naturais, e funções artificiais de fabricação e desenvolvimento dos artifícios mecânicos do intelecto e da cultura material<sup>12</sup>.

O livro de Barros admite, progressivamente, um conjunto de estruturas que diriam da afluência do domínio, pelo engenho e pela arte, através dos indivíduos, da razão mimética capaz de imitar, segundo a natureza, sua potência e racionalidade. Sucessivos segmentos aparecem e convergem, nos três volumes publicados pelo cronista, expressando tal concepção: estado das letras, artes da guerra, fundações políticas, religião, costumes, liberalidade, artes de marear, comércio. Este último, criando uma relação de continuidade com os modos verbais e tempos narrativos da crônica, estabelece um regime transitivo de palavras, que substantivam a concepção universal da história de João de Barros. Desse modelo estruturante de conceitos que delineiam os contornos discursivos do historiador da Ásia portuguesa, a convergência da unidade das partes assimétricas do mundo, assumidas como elementares da descrição de uma “história do mundo” em proporções globais, a narrativa histórica de Barros se fazia apresentar sucessivamente como história dos artifícios humanos, nas práticas da guerra marítima, da subjugação de outros povos e do comércio em redes extra-territoriais.

Evidentemente que, para o cronista, a história universal não significava a história do fim do mundo, mas, sim, da dilatação imperial, postergação e

---

<sup>12</sup> Sobre este assunto e os diferentes significados atribuídos aos reinos africanos e aos seus povos na longa duração do império português, remeto ao livro de BETHENCOURT, Francisco. *Racisms: from the cruzades to the twentieth century*. Princeton: Princeton University Press, 2013, em especial, ao capítulo 5, “Hierarchies of continents and peoples”, pp. 65-84.

preenchimento do tempo com um novo sentido e utilidade. Em um modo preciso, da reinvenção do gênero *história* como modulação dos sentidos modernos. Isso posto, todas as temporalidades do mundo – antigo e cristão - se convertem em indexadores do tempo presente, da *novidade* dos descobrimentos e conquistas. Tempo que se universaliza e se organiza, diante da alternância das percepções mesmas do tempo e dos espaços, através das práticas comerciais e do trânsito corrente das naus. De Calicute a Lisboa, de Mombaça a Manila, de Angola ao Brasil, de Macau ao outro lado do Atlântico, no México espanhol, os tratos dos viventes e das especiarias conformam uma imagem instável do mundo posto em movimento.

Justamente, será a virtuosidade das trocas comerciais, como aceleradores de temporalidades e prenúncio de ajustamento da virtude da alma e do corpo em modo de civilidade, que vêm logo em seguida à descrição das formas de vida dos zanzibares, que Barros apresentará como agência do engenho e do cultivo entre os diferentes povos ligados entre si pelo Mar Oceano<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Na passagem do século XV ao XVI, os ganhos financeiros com o comércio e as atividades bancárias adquirem um novo estatuto na cultura dos reinos europeus. Desde as Cruzadas até o domínio português das rotas comerciais da Índia, grandiosas somas de capitais foram introduzidas na Europa, fragmentando a experiência monetária que, na Idade Média, se reduzia às trocas por bens. Desse ponto de vista, a transição do *homem natural* ao *homem econômico*, como sintetizou Werner Sombart, possibilitou a emergência de um pensamento econômico voltado aos ganhos e à reprodução de capitais, ligados às atividades mercantis, tanto a nível individual quanto a nível estatal. A formulação da doutrina econômica do mercantilismo, com o conseqüente monopólio do comércio de especiarias e matérias-primas pelos Estados ibéricos e, posteriormente, França, Inglaterra e Países Baixos, esclarecia uma demanda intelectual e prática por entender as atividades econômicas e comerciais de um ponto de vista secular. A cultura do dinheiro na Época Moderna passava, então, a definir as relações e proporções possíveis da vida material e anímica dos agentes. Essa questão seria bastante discutida entre os letrados portugueses, entremeada pela razão escolástica e pela experiência mercantil adquirida. A título de exemplo, lembre-se a missiva de Damião de Góis a D. João III, em 1549, na qual expõe uma política monetária para o reino, advertindo ao rei que a amoedação de metais preciosos seria estratégia imprescindível para evitar a inflação dos preços no país e garantir a saúde da fazenda real. Outro letrado do período, Pedro de Santarém, jurisconsulto, publicou, em 1552, em Veneza, um *Tratado de Seguros*, a pedido de mercadores próximo a ele, procurando legitimar o uso de seguros marítimos na Rota da Índia, através do uso de companhias dedicadas a isto. O *Tratado de Câmbio*, do jesuíta Fernão Rabelo, de 1573, descreve, ao modo escolástico, as diferenças entre tipos de câmbio de moedas e aponta para uma concepção menos ortodoxa a respeito da usura e dos lucros obtidos com os preços das moedas. Nesse contexto, em que os assuntos econômicos ganham certa autonomia frente à religião, a questão comercial na crônica de Barros segue dois caminhos: a compreensão da natureza mercantil do império e a defesa de uma relação virtuosa entre as riquezas adquiridas no Oriente e a *nobreza* dos sentidos aplicados às atividades dignas de louvor: a milícia em defesa da pátria e o cultivo do engenho. Ver CASTRO, Armando. *As doutrinas econômicas em Portugal (séculos XVI-XVII)*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa, 1978; PARSONS, Jotahm. *Making Money in Sixteenth-Century France: Currency, Culture and the State*. Ithaca: Cornell University Press, 2015.

Quiloa foi a maior descobridora de todas as cidades daquela costa [Zanguebar]. Porque della se povoou grande parte da terra firme & das ilhas adjacentes, & alguns portos da ilha são Lourenço: por ella estar situada quasi no meio desta costa, ante a cidade Magadaxó & o cabo das correntes. De maneira que abaixo & acima não lhe ficou cousa por correr, té se fazer senhora de Mombaça, Melinde & das ilhas de Pemba[,] Zanzibar[,] Monsia[,] Comodoro, & de outras mui povoações que sairão della pella potencia & riqueza que teve depois que se fez senhora da Mina de Çofala: tendo quase tudo perdido ao te[m]po que nos descobrimos a India, com devisões que ouve per morte de alguns Reys della (BARROS, 1552:156).

Sendo, sucessivamente, etnografia e história, as experiências que despontam da narrativa de Barros, conformando tanto o relato político das dominações portuguesas quanto a narrativa dos artifícios humanos realizados, não de outra maneira que senão pelas armas, letras e comércio, sinalizam uma construção imaginária de uma versão do *uomo universale*, que só poderia ser global e conjuntural (SUBRAHMANYAN, 2005: 28), no contato com outras humanidades, saberes e cosmogonias, “à custa de incontáveis riscos, de intercâmbios imprevistos e de agressões sem precedentes” (GRUZINSKI, 2012: 46). As *histórias* da conquista, divulgadas nos Quinhentos, representam a forma mesma da modernidade ibérica, implementando a ideia, a qual em Barros ressoa a presença de Zurara e sua declarada defesa do projeto expansionista henriquino de dominação da África, “de que nada impede, ou deve impedir, a comunicação entre os homens, no pressuposto de que todo ser humano tem o direito de circular e de se instalar onde lhe aprouver”, estando, assim, “em conformidade com o direito dos povos e o direito natural” (SUESS, *apud* GRUZINSKI, 2012: 46).

Pois, se o artifício e o engenho se apresentavam em toda parte, e onde estes faltavam, socorria a racional potência da natureza em “não desamparar terra alguma de tal maneira, que nella não aja algum fructo estimado na opinião dos homens” (BARROS, 1552: 155), o argumento corrente depreendido nas letras da *Ásia* era o de que, no mundo dos *outros*, para além do “pasto dos brutos” e do Cabo da Boa Esperança, “de tantos mil annos não conhecido”, a maior parte dos povos e sociedades se organizavam em comunidades políticas com as quais se abria um horizonte de possibilidades de contatos e práticas comerciais, mesmo que a despeito da religião ou das estruturas política e social (GRUZINSKI, 2012: 47).

Integradas na categoria de uma ciência prática e universal, as descrições corográficas de João de Barros, bem como suas explanações sobre os eventos

políticos, bélicos e comerciais que definem e substanciam as três partes de sua obra, sugerem a noção de um mundo inteiro compartilhado, alicerçado no *topos* da dilatação do império cristão português, que remetem à dinâmica e a aceleração de seu tempo presente. Daí as histórias não servirem simplesmente como propaganda política ibérica, mas, mais profundamente, resgatando, do ponto de vista moral e utilitário do gênero como *história magistra vitae*, uma galeria de modelos e espécies que, em contraste e relação com outras humanidades, apontavam para a experiência do terreno concreto do saber e das virtudes.

### **3.2. Crônica do mundo inteiro: de como os poloneses conheceram os tupinambás.**

Em 1570, ao escrever, no Reino, o *Tratado das terras do Brasil*, sem outra intenção que não fosse “denunciar em breves palavras a fertilidade e abundância da terra do Brasil”, para que ao correr da fama, não duvidassem a ela escolher como remédio ao desamparo material da experiência cotidiana das gentes miseráveis do reino, Pero de Magalhães Gândavo lista uma série de inumeráveis elementos que tornavam as terras do Brasil - “desertas por falta de gente”, no seu entender, - aprazíveis à colonização e benéficas àqueles que para lá quisessem recorrer para “fazer grossas fazendas como já são feitas nas [terras] que possuem os moradores da terra” (Gândavo, 1570 [2008]: 29).

Na qualidade de elogio das excelências materiais e humanas das terras ocidentais pertencentes a Portugal, o clérigo e letrado português sentenciava:

As pessoas que no Brasil querem viver, tanto que se fazem moradores da terra, por pobres que sejam, se cada um alcançar dous pares ou meia dúzia de escravos (que pode um por outro custar pouco mais ou menos até dez cruzados) logo tem remédio para sua sustentação: porque uns lhe pescam e caçam, outros lhe fazem mantimentos e fazenda e assim pouco a pouco enriquecem os homens e vivem honradamente na terra com mais descanso que neste Reino, porque os mesmos escravos índios da terra buscam de comer pera si e pera os senhores, e desta maneira não fazem os homens despesa com seus escravos em mantimentos nem com suas pessoas (GÂNDAVO, 1570 [2008]: 55).

Na descrição corográfica das terras brasileiras, a qual reputa ser a primeira a ser realizada nas letras lusas, Gândavo remete os leitores de seu livro às diferenças

brasílicas, fundamentadas na disposição dos elementos narrativos e discricionários dos frutos, terras e animais habitantes do território em um modo de valorização das possibilidades delas advindas e, conseqüentemente, analisando, em um modo etnográfico onde o ausente da civilização se apresenta sob a forma do gentio da terra, os aspectos julgados pertinentes ao conhecimento do ameríndio.

A retórica da *definição* da alteridade das diversas humanidades as quais tiveram contatos com a expansão marítima portuguesa apresenta uma ordem de significação do outro, pelos traços e comportamentos, julgados sob o espectro da comparação e da relação, que desdobram elementos imersos de um imaginário político e religioso, no qual, diferentemente do que ocorria com os africanos nas detalhadas descrições e observações dos cronistas e missivistas do reino, a figura do indígena surgia nas letras quinhentistas enquanto revelação da providência abscôndita e, ao mesmo tempo, como advertência da barbárie. Para Gândavo, os ameríndios do Brasil, os “selvagens da terra”, não se podia “numerar nem compreender”:

Porque ninguém pode pelo sertão dentro caminhar seguro, nem passar por terra onde não acaha povoações de índios armados contra todas as nações humanas, e assim como são muitos permitiu Deus que fossem contrários uns dos outros, e que houvesse entre eles grandes ódios e discórdias, porque se assim não fosse os portugueses não poderiam viver na terra nem seria possível conquistar tamanho poder de gente (Gândavo, 1570[2008]: 65).

Como ocorria com as demais sociedades cujas relações diplomáticas, políticas e comerciais puderam ser consolidadas ao longo da exploração das costas africana e do subcontinente asiático, Gândavo demonstrava a presença subjacente da organização social – elemento de fator presumidamente universal nos laços e contratos estabelecidos em nome do império português e do comércio de especiarias, mas também fundamento do próprio direito natural das gentes -, o cronista reconhecia a natureza distinta das afirmações de reconhecimento e amizade entre os “gentios da terra” e os adventícios da colonização. Embora reconhecidos sob as antípodas do “amigo” versus “inimigo”, a realidade vivida do ameríndio, segundo aquilo que Gândavo observara em sua passagem pelas terras americanas, sintomatizava uma linguagem que carecia de três elementos correntes e autênticos para a afirmação da sociedade política autônoma:

A língua deste gentio toda pela costa é, uma: carece de três letras – *scilicet*, não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente [...]. estes índios andam nus sm cobertura alguma, assim machos como fêmeas, não cobrem parte nenhuma de seu corpo, e trazem descoberto quanto a natureza lhes deu. Vivem todos em aldeias, pode haver em cada uma sete, oito casas, as quais são compridas feitas à maneira de cordoarias; e cada uma delas está cheia de gente duma parte e doutra, e cada um por si tem sua estância e sua rede armada em que dorme, e assim estão todos juntos uns dos outros por ordem, e pelo meio da casa fica um caminho aberto pera se servirem. Não há como digo entre eles *nenhum Rei, nem Justiça, somente em cada aldeia tem um principal que é como capitão, ao qual obedecem por vontade e não por força* (Gândavo, 1570[2008]: 66).

Informações como estas, colhidas por Gândavo, cruzaram os mares e alimentaram um imaginário da expansão portuguesa por todo o século XVI. Gândavo não informa, embora houvesse lido a crônica de João de Barros, que, em 1500, Gaspar da Gama, viajante de origem judaico-polonesa estivera na caravela de Cabral, cuja expedição aportara nos mares da Bahia, no Brasil. Essa informação, negligenciada pelo cronista das terras brasílicas, poderia não ser-lhe estimável, mas para nossos propósitos cumpre destacar a presença estrangeira do polonês que, se recusando à conversão ao cristianismo deixou a Polônia, por volta do final do século XV, emigrando para Jerusalem, de onde partiu para a Índia, se juntando à armada de Vasco da Gama e, mais tarde, à de Cabral (MAZUREK, 2009: 13).

Na metade do século XVI, as notícias do Estado da Índia e da América percorriam a Europa, através de traduções em língua italiana, e na República Nobiliárquica da Polônia, mercadores e letrados mostrariam o interesse que, mesmo territórios distantes a Lisboa, possuíam acerca do trato das especiarias e notícias das humanidades distantes do globo terrestre. Desde 1495, as notícias do descobrimento da América aparecem nos escritos poloneses. Em 1501, Jan Schiling de Glogów noticia coisas da América Hispânica e, em 1512, uma corografia alentada das Américas apareceria em sua obra *Introductorium compendiosum*. Na segunda metade do século, Marcin Bielski seria responsável por conectar a história dos descobrimentos ao tempo do mundo cristão, na obra intitulada *Kronika wszystkiego swiata* – a *Crônica do Mundo Inteiro* -, e o próprio rei Sigismundo Augusto manteria em sua biblioteca real um exemplar do livro de Francisco Alvares, a *Verdadeira informação das terras do Preste Joam*, em tradução de idioma incerto (KIENIEWICZ, s/d: 340).

A sincronização dos mercados europeus com as rotas da Índia e do Levante representava a concomitante relação entre a circulação monetária, de riquezas e mercadorias e, também, de saberes, que transformaram tanto a face da geografia do mundo à época quanto a revelação de novas humanidades incógnitas. A constelação de letras das conquistas não apenas dava coloração e forma à razão mercantil e cavalheiresca dos impérios ibéricos nascentes, elas forneciam subsídios para a rápida afirmação de um modo de vida, concebido segundo as categorias das novas ortodoxias cristãs posteriores ao Concílio de Trento, bem como a criação de um conhecimento humanístico e racional acerca das temporalidades do mundo e seus sujeitos.

O caso da Índia era interessante porque as rotas comerciais forneciam os elementos básicos do desenvolvimento comercial nos centros de Dantzig e do Mar do Norte. No caso polonês, a tradução e circulação de letras das conquistas se juntava à nascente ideia de expansão bélica e criação de um império cristão, que dominaria os territórios turcos e faria guerra ao império da Rússia. Múltiplos centros de poder e variadas ideias e experiências de império, baseadas na guerra de religião e comercial, surgiram no século XVI. Ironicamente, seria a obra de Marcin Bielski, que defendia o processo expansionista a leste, que proveria Moscou de informações sobre a América Hispânica e a Índia portuguesa (KIENIEWICZ, s/d: 337).

Bielski utilizava fontes italianas, traduções de cartas e crônicas portuguesas e espanholas, para descrever os Novos Mundos, na *Cronica do Mundo Inteiro*. O cronista favorecia mais aos aspectos militares e aventureiros das conquistas, relegando a segundo plano as forças políticas e econômicas que forneciam o fundo das expansões ibéricas. Trata da viagem de Cabral à Índia e ao Brasil, descreve o cerco de Ormuz por Francisco de Almeida e remete até mesmo a personagens menores do panteão português, ocultando a figura-chave dos descobrimentos, Vasco da Gama, que não é citado na obra. O que poderia ter ocorrido por um desconhecimento quase total da cultura e das organizações políticas do reino português. Sobressai da *Kronika* de Bielski uma relação narrativa que não exigindo muito esforço por relatar com exatidão aos fatos e acontecimentos, preocupava-se com os efeitos morais sobre os leitores e suas consequências para a interpretação religiosa do tempo presente.

Se Gândavo e, antes dele, o piloto anônimo, em sua carta, descreveram a nudez dos indígenas brasílicos, Bielski, que certamente conhecia os relatos de antropofagia e dos costumes indígenas e suas representações gráficas, recusava-se a informar sobre as maneiras nativas, consideradas obscenas ao decoro cristão. Descreve as mulheres indígenas, por exemplo, como se fossem damas polonesas, i. e, vestidas. Não cita as formas de composição familiares – distintas da família mononuclear cristã – e jamais enuncia atos de canibalismo. São índios civilizados e imaginados – uma falsificação da história – que o cronista procurava. A negação da alteridade se ajustava à imagem de humanidade que o cronista esperava divulgar (KIENIWICZ, ano: 338). Igual estratégia utiliza para se referir ao Samorim de Calicute, o qual descreve não apenas com qualidades de cristão, mas *sendo cristão*. Qualquer crônica ou relato de viagem português da primeira metade do século XVI já avisava aos leitores quanto à problemática dos signos. O samorim, para os portugueses, era *amigo* dos cristãos.

Do mesmo modo, desenha o percurso das guerras portuguesas no Mar Índico, como sendo batalhas travadas exclusivamente contra muçulmanos. Há distorções grosseiras e evidentes por toda a obra quanto à factualidade e interpretação dos sucedidos, mas não podemos acreditar isso unicamente ao problema das traduções e do número mínimo de fontes utilizadas por Bielski para escrever sua história. A ênfase quanto à guerra contra os mouros trazia Bielski para a frente de batalha de uma guerra de ideias: a prossecução de um projeto expansionista da República Polonesa, em defesa da fé cristã contra os turcos e, por consequência, o domínio das rotas comerciais levantinas. Estando tanto ao leste quanto ao oeste da Europa, o sentimento de dever de combater aos muçulmanos e abrir caminho a Jerusalém, confundia-se com intenções mercantis de dominar rotas comerciais em posses árabes.

Do outro lado do Atlântico, as atrocidades cometidas pelos espanhóis na conquista do México, denunciadas por Bartolomé de Las Casas não deixaria dúvidas quanto à razão cristã que dominava a intelectualidade europeia e, lida por religiosos e intelectuais poloneses, representariam uma forma justa de recuperação daquela porção de humanidade levada à heresia luterana, o que chamaria a atenção dos adversários dos jesuítas. Num panfleto anônimo, publicado em 1590, *Equitis Poloni in Jesuitas Actio Primo*, afirmava-se que os jesuítas haviam:

Invocado o pretexto da religião para subordinar as províncias da América ao rei da Espanha. Enviados como exploradores, eles consagraram toda sua engenhosidade para provocar os mal-entendidos e as revoltas, as quais permitiram fazer vir as armadas espanholas ao país daqueles índios para abafar a discórdia interna. E depois de isto fazerem, procederam a horríveis massacres e privaram os homens que os acolheram com tanta hospitalidade não somente da possibilidade de se entenderem entre si, mas mesmo de respirar livremente (*apud* TAZBIR, 1982: 11).

E nos finais do século XVI e início do XVII, as disputas entre jesuítas e protestantes tomariam o rumo da detração das conquistas espanholas na América, sinalizando para a valorização de um sentimento anti-espanhol já dominante na Europa. Pawel Piasecki, autor de uma *Kronika*, cita Bartolome de Las Casas para vituperar os feitos de Pizarro. Defendia que, após terem sido acolhidos com hospitalidade pelos índios, portugueses e espanhóis fizeram uso das armas para persegui-los com crueldade. Benedykt Chmielowski, precursor da primeira enciclopédia polonesa, acusava o comportamento dos conquistadores e reprovava Pizarro que “não cumprira sua promessa, ordenando a seus negros que estrangulassem Ataliba com uma corda”. E embora os métodos de conquista fossem reprováveis, ambos os cronistas concordavam que, através da graça divina, os indígenas haviam sido levados à palavra de Deus (TAZBIR, ano: 13).

Quanto à questão da conversão e do papel da Polônia no concerto dos descobrimentos, Étienne Bathori menciona as viagens das missões em carta endereçada a Piotr Skarga, principal expoente da Contra-Reforma na Polônia e no Grão-Ducado da Lituânia, em 1579:

Não invejam – escreve o rei aos jesuítas da Polônia – os mundos estrangeiros na Ásia e na América que os Espanhóis e Portugueses os convertessem aa Deus. Perto daqui, temos gentes que como os Índios e os Japoneses – estes, da nação Polônia – vivem inconscientes às coisas divinas (*apud* TAZBIR, 1982: 15).

A referência aos protestantes comparava a recusa aos sacramentos católicos ao mesmo estado de desconhecimento da graça divina dos índios americanos e dos povos do Extremo-Oriente, catequizados pelos portugueses. Tais analogias mobilizavam um imaginário de guerra religiosa contra as heresias protestantes. Em 1558, Piotr Cansius, enviado da Companhia de Jesus à Polônia, informava ao superior da ordem, em carta de 27 de novembro:

Satã exerce uma influencia considerável sobre a Lituânia, a Rutênia, a Prússia, a Masóvia, a Samogita, Moscou e seus imensos territórios submetidos pelos tártaros. Seria bastante conveniente que a Companhia pudesse cumprir no Norte aquilo que parcialmente já tem cumprido nas Índias (*apud* TAZBIR, 1982: 15).

A presença do Oriente e das Américas nas letras europeias alimentaria tais sentimentos de afirmação de poderes imperiais ou expansionistas, bem como fariam crescer as hostilidades religiosas, à medida que católicos e protestantes mobilizavam as razões políticas religiosas das conquistas para defenderem suas religiões e questionarem acerca da salvação das almas dos gentios. Não compreendiam que as Índias – do Oriente e do Ocidente – grandes demais, seriam insubmissas à catequização. E foi com horror que a notícia de uma comunidade franco-calvinista, liderado por Villegagnon, na América, foi recebida por letrados e religiosos na república polonesa. As notícias dos *fumos da Índia* valiam a propósitos bastante diferentes, mas nunca cindidos em direções opostas. Salvar as almas e conquistar territórios, fornecendo direções para a circulação de mercadorias e sujeitos ao redor do globo. E isso foi bem compreendido pelos letrados.

### **3.3. *Mir'ât ül Memâlik: Espelho de países: a aventura de um cronista turco-otomano na Índia (1553-1556).***

A tomada da feitoria de Ceuta, em 1415, pelos portugueses, inaugurou aquilo que pode ser considerado como o primeiro processo expansionista europeu da Modernidade. A sucessão de eventos, relatados com eloquência e correição nas crônicas do reino, como a chegada de Nuno de Tristão ao Rio Gâmbia e os primeiros contatos com os guinenses, em 1446; a viagem de circunavegação de Vasco da Gama e a chegada de sua armada à região indiana de Querala, em 1498; a tomada da praça comercial de Ormuz, em 1505, e o espraio de feitorias e espaços de relações comerciais e financeiras entre portugueses e asiáticos, ao longo da primeira metade do século XVI; sem esquecer dos eventos de 1492 e 1500, em que as duas potências ibéricas, rivais nos descobrimentos, estabeleceram os primeiros contatos com os povos autóctones do Novo Mundo, dão forma e substância a este período.

Nenhum desses eventos, vistos em seu conjunto, poderiam habilitar uma imagem do Ocidente cristão primo-moderno como “descobridores e

conquistadores” do mundo, imagens que abundam nas crônicas quinhentistas e que revelam a força da retórica imperial de dilatação da fé cristã e do comércio lusitano. Apesar do impacto da descoberta da América e da chegada das armadas portuguesas às Índias, a Europa não constituía, no século XVI, para usar a expressão do historiador Felipe Fernandez-Armesto<sup>14</sup>, imensos impérios territoriais em expansão, como ocorria no mundo islâmico, mais precisamente, com o Império Turco-Otomano e a Pérsia; no Extremo-Oriente com a China; na região dos tártaros, com a Rússia; e na América Pré-Hispânica, com o Império Inca. Ocorre, então, que a expansão europeia do início da Modernidade acontecia concomitantemente ao surgimento e a consagração de forças expansionistas muito mais poderosas do que as forças cristãs e ibéricas, e com as quais teriam que lidar no trato das mercadorias e das representações sociais e políticas no espaço marítimo e cultural do Oceano Índico, multiseccularmente compartilhado pelas sociedades islâmicas, hindus, budistas e chinesas, com seus próprios códigos culturais, cosmologias e compreensões particulares do lugar desses territórios numa concepção de *história universal*, resultado de dinâmicas mais complexas do que as experiências ibéricas haviam relatado no Mediterrâneo e Atlântico (PEARSON, 2015: 4).

Os processos de expansão e dilatação imperial, nos seus multivariados focos, ao longo do território afro-asiático, durante os séculos XV e XVI, se fizeram acompanhar de produções letradas que reconheciam as invectivas de dominação política e militar sobre os vastos territórios do Islã e do Império da China, feitos por atores desse processo expansionista, e que representavam, assim como ocorre com as letras ibéricas na representação das conquistas, uma espécie de catálogo das formas e presenças, alteridades e exotocidades, suscitadas pelo olhar de cada viajante, em cada lugar deambulado. Esse aspecto descritivo e antropológico – que muitas vezes opera descrevendo espaços, temporalidades e sujeitos, mesmo que apenas para reforçar o caráter da dominação exercida sobre as populações conquistadas ou, pelo contrário, para demonstrar a coexistência de dois mundos sob um mesmo soberano -, não sendo produto do exclusivo comercial das letras renascentistas europeias, emerge do olhar distante de “mouros”, “indianos” e “chineses”, que, deixando de serem objeto do discurso renascentista português,

---

<sup>14</sup> FERNANDEZ-ARMESTO, Luis. *Os desbravadores. Uma história mundial da exploração da terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

podem aparecer como sujeitos produtores de discursividades, revelando aspectos da circulação e produção do conhecimento nessas sociedades alhures à Cristandade europeia.

O primeiro relato desse intrincado processo de lutas e conquistas territoriais no continente asiático, marcadamente interessado na conquista de rotas de comércio e áreas de colonização vem da Pérsia. *Babur nama, memórias de Babur, príncipe e imperador*, como se traduziu modernamente, relata, na forma de crônica, os feitos militares das campanhas de anexação e conquistas de Zahir ud-Din Muhamad Babur (1483-1530), príncipe do Timur e herdeiro da dinastia reinante no Irã e nas estepes da Ásia Central<sup>15</sup>. As conquistas relatadas na crônica de Babur mostram a dinâmica de disseminação do islamismo por sobre o subcontinente asiático, desde a tomada de territórios do Afeganistão e Uzbequistão até o norte da Índia, no sultanato de Déli, região cuja influência positiva da dinastia safávida do Irã, permitia a coexistência de grupos de identidades religiosas plurais, numa espécie de cosmopolitismo islâmico – ou pragmatismo – que sustentavam as diferentes conexões comerciais, políticas e sociais entre as elites de mercadores islâmicos estrangeiros e as elites locais.

O *Babur nama* é interessante por narrar, como afirma Diogo Ramada Curto (2009: 79), “a violência praticada pelas forças invasoras e a sensação de estranheza frente aos novos territórios conquistados”, revelando algo que, em comparação ao desbaratamento de reinos rivais e a sucessiva submissão de espaços inteiros ao poder mongol, faziam das atividades marítimas ibéricas um processo periférico da época das explorações comerciais (CURTO, 2009: 80). O envolvimento do Estado mongol nas atividades comerciais do subcontinente asiático, evidente na coleta de tributos alfandegários e reforçado pelo forte monetarização das cidades mais populosas, sustentada por um sistema de crédito e um sistema manufatureiro voltado para a produção e consumo internos, transformou a rica região de Gujarate em um dos principais centros globais de comércio.

O porto de Diu, por exemplo, terá conhecido particular desenvolvimento no século XV. Mercadores de Gujarate, tanto muçulmanos quanto hindus, negociavam a uma escala de longa distância com o Mediterrâneo, através

---

<sup>15</sup> Sobre a disseminação do *Babur nama* na literatura mongol e islâmica, ver MOIN, A. Azfar. “Peering through the cracks in the Baburnama: the textured lives of Mughal sovereigns”, *The Indian Economic and Social History Review*, n. 49, vol. 4, 2012, pp. 493-526. Ver, também, CURTO, Diogo Ramada. *Cultura imperial e projetos coloniais*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 79-81.

de Aden, com a China e o Sudeste Asiático, por via de Malaca, e também com a costa leste da África. De não menor importância era, mais para o sul, o envolvimento das cidades costeiras dos estados de Ahmadnagar e Bijapur. De Goa até o norte de Cananor, a linha de costa pertencia nominalmente ao Estado de Vijayanagara (CURTO, 2009: 80).

Relatos como o *Babur nama* serviam não apenas para afirmar a autoridade do estado mongol em expansão pelo subcontinente indiano e pela costa leste africana, demonstravam a força do conhecimento difundido através das invectivas militares, a respeito dos territórios estrangeiros dominados – tanto no nível dos significados da cultura, quanto da própria compreensão do lugar ocupado por cada parte dentro do império islâmico. É possível que o *Babur nama*, tendo sido supostamente escrito pelo próprio príncipe Babur, seja o exemplo mais vivaz de tal inclinação da cultura letrada islâmica de introduzir os estados vassalos – numa ordem de dominação de um estado que, apesar de patrimonial e centralizado, sempre operava por negociações com as redes e grupos localizados no território simbólico e concreto do império expansionista<sup>16</sup>, - configurando aquilo que Diogo Curto sintetizou como a característica predominante do domínio arábo-islâmico no estado da Índia, sua natureza cosmopolita. Por outro lado, estes relatos revelam que o campo semântico da observação dos escribas, assim como se passava na redefinição dos padrões retóricos da cosmografia renascentista por volta de 1450 a 1550, o caráter discricionário dos territórios anexados e pertencentes ao império mongol produzia uma imagem totalizadora daquilo que era designado como império global.

Ao descrever a cidade de Cabul, após sua conquista, por exemplo, Baburnama seleciona os aspectos mais evidentes que a caracterizam como importante centro comercial do Médio Oriente, demonstrando conhecimento das redes de trânsito de mercadorias e explicando, por fim, através de uma observação a respeito da peculiaridade do clima da cidade, a razão de sua diversidade de mercadorias:

No país de Cabul, há lugares que possuem climas frios e quentes e ficam muito próximos uns dos outros. Em um único dia, é possível que um

---

<sup>16</sup> Sobre a administração nos impérios islâmicos, ver SAMIER, Eugenie A. “Islamic public administration tradition: historical, theoretical and practical dimensions”, *Administrative Culture*, n. 18, vol. 1, pp. 53-71.

homem vá da cidade de Cabul, onde sempre está caindo neve, para outra cidade que nunca viu semelhante fenômeno. Por isso, frutas de climas quentes e frios estão sempre à disposição e próximas à cidade. Apesar do clima frio dessa cidade, nela há bons frutos em abundância, como: uvas, romãs, damascos, maçãs, marmelos, etc. [...] (BABURNAMA, 202).

Do ponto de vista do expansionismo do Império da China, no mesmo período, a proliferação de relatos de viajantes – com informações de fina sutileza e grande importância para o estabelecimento de um conhecimento específico do mundo oriental e islâmico circunvizinho pôde ocorrer, apesar da censura oficial, por meio das relações de viagens produzidas por pelo menos três oficiais marítimos, designados oficialmente pelo imperador e chefiados pelo eunuco Zheng He (1371-1433). Fei Shin, autor do *Xingcha Shenglan (Descrição da jangada estrelada*, em tradução aproximada), de 1436, cobre o relato descritivo da passagem da armada chinesa pelo sudeste asiático, Malásia, Indonésia, Java, costa do Malabar, Ormuz – que recebe especial atenção pelos emissários chineses - e Meca, a cidade-peregrinação que aparece como destino final em praticamente todos os relatos. A operação de descrição se repete e mesmo se apresenta idêntica em vários outros relatos manuscritos do período. King Chen, identificado como diplomata e membro da nobreza, escreveu, no mesmo período, com base em suas anotações e memórias, os tesouros dos países visitados, em um livro intitulado *Xi yu fan guo zhi (Descrição dos países bárbaros da região oeste*, tradução aproximada). Mas foi no livro de um chinês convertido ao islamismo, Ma Huan, que a caracterização dos centros dinâmicos de comércio e poder dos reinos vizinhos à China foram descritos com maior cuidado<sup>17</sup>.

Fica claro que a produção de relatos do gênero de viagem, patrocinados e incentivados pela corte do imperador Yung-Lo, visavam produzir uma espécie de saber descritivo e acumulativo daquilo que se apreendia como o “mundo inteiro” – ao menos, o mundo que interessava aos projetos colonialistas e comerciais do império Ming, isto é, o continente asiático e os reinos nele presentes, compreendendo a imensa variedade de nações: islâmicos, hindus, budistas, africanos, turcos, persas. Ao mesmo tempo, o projeto imperial da corte chinesa

<sup>17</sup> Ver CURTO, Diogo Ramada. *Idem, ibidem.*; GORDON, Stewart. *When the Asia was the World. Traveling merchants, scholars, warriors, and monks who created the riches of the East*. Boston: Da Capo Press, 2009; MA HUAN. *Ying-Yai Sheng-Lan [The overall survey of the ocean's shores]* (1433). Trad. J.V.G. Mills. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

parecia não interferir na admiração espontânea que uma figura como Ma Huan demonstrava, ao desbravar os mares do Pacífico, escrevendo sobre os costumes e aspectos cotidianos da vida material da região. Descrevendo a região peninsular da costa do Malabar, importante região de comércio entre o Reino de Vyjayanagara, o Oriente Médio e a costa africana, Ma Huan assim se manifestava diante do observado na cidade de Calicute:

Este é o grande país que franjeia o oceano Ocidental [...]. O rei deste país é um *Nan-p'i* (Brâmane). Ele afirma acreditar na religião do budismo e venera tanto ao animal elefante quanto aos bois. A população deste país inclui cinco classes de pessoas: os muçulmanos, os brâmanes, *chet-i*, *ko-ling* e *mu-ku\** (sem tradução). O rei do país, assim como sua população se abstêm de comer carne bovina. Os grandes proprietários são todos muçulmanos e todos eles fazem abstenção de certos alimentos considerados impuros, como o porco [...]. A maioria das pessoas no país são islâmicos e o rei possui dois homens de confiança – também islâmicos – para cuidarem de assuntos de Estado. Possuem muitos templos e cuidam da religião tão bem quanto de seus negócios [...]. São pessoas muito honestas e confiáveis (MA HUAN, 1433 [1970]: 129).

As informações transmitidas através do *Yingai Shenglan* (Comentários sobre as margens do mundo, em tradução aproximada), de Ma Huan, demonstram que a curiosidade despertada nos viajantes chineses ao longo do Pacífico e Oriente Médio, recobriam interesses de Estado que envolviam tanto a coleta de informações sobre os circuitos econômicos e políticos dos reinos indianos e árabes, com os quais a abertura representada pelas excursões marítimas do império da China pretendia afirmar acordos comerciais, mas também serviam como espaço privilegiado de observação da alteridade do mundo, compondo os *comentários*, dessa maneira, relatos que emprestariam cores mais vivas à doutrina política de afirmação da nova dinastia Ming, que incluía representar, através da cartografia e dos anais, o centro do mundo como coincidindo com o Império chinês, cercado, por sua vez, de nações bárbaras (YEE, s/d: 171).

Vinculadas a projetos específicos de poder, estas narrativas revelam aspectos das forças imperiais em atuação no continente indo-asiático, estabelecidos antes da chegada das armadas portuguesas na região. Em expansão desde meados do século XIV, o império otomano passou a dominar a maior parte dos territórios do norte da África e do Levante, em crescente rivalidade com a Europa cristã e as redes de comércio disputadas pelos portugueses na África, na península arábica e na Índia. Nesse contexto, a crônica de Seydi Ali Reis escapa aos critérios que

orientaram as narrativas de viajantes e conquistadores como descritos no *Babur nama* e nos relatos sino-cêntricos dos Quatrocentos. No auge da política de bloqueio naval, estabelecida pelos portugueses no Golfo Pérsico contra a expansão turca, a partir de 1520, Ali Reis empreende uma peregrinação pelas regiões da Índia, da qual resultaria o *Mirat ul Memalik* (Espelho de países), finalizado em 1557, e dedicado ao imperador Solimão, o Magnífico<sup>18</sup>.

Ali Reis pertencia à burocracia militar do império otomano e, em 1552, era designado almirante da frota naval de Suez, no Egito, posto de ofício dos mais valiosos na estrutura militar turca, que garantia a comunicação entre o império, a Arábia e a Índia. Reis era bastante experiente na arte naval, havendo participado das principais batalhas que tornaram possíveis o crescimento do território imperial, como no cerco de Rhodes (1522), contra a liga ocidental organizada por Carlos V; a Batalha de Preveza (1538), garantindo o domínio turco sobre o Mediterrâneo e, por fim, a vitória sobre os espanhóis e a Ordem dos Cavaleiros de Malta, durante a tomada da cidade de Trípoli, na Líbia, em 1551. O cerco e conquista dos territórios do norte da África, seguido da expulsão dos espanhóis e cristãos foram decisivos para que Ali Reis se tornasse almirante-chefe da frota naval egípcia<sup>19</sup>.

O relato narrado no *Mirat ul-Memalik* conta a história do fracasso da armada turca, emboscada pelos portugueses em 1553, durante a tentativa de atravessar o bloqueio naval imposto pelas autoridades portuguesas no Golfo Pérsico. Embora a superioridade naval turco-otomana fosse maior do que a demonstrada pelos portugueses, estes foram bem-sucedidos devido a sua capacidade, bem demonstrada

---

<sup>18</sup> Para informações a respeito da cultura e política do Império Otomano à época das viagens de Seydi Ali Reis, a bibliografia disponível encontra-se quase exclusivamente em língua estrangeira. Dentre os autores que mais bem têm discutido o assunto, destaco o livro de QUATAERT, Donald. *O império otomano. Das origens ao século XX*. Lisboa: Edições 70, 2008. E também, EIRALIOGLU, Pinar. *Geographical Knowledge and imperial culture in the Early Modern Ottoman Empire*. Nova Iorque: Routledge, 2014. A respeito da reabertura do comércio naval no Mar Vermelho e no Golfo Pérsico, nos finais do século XVI, restaurando a presença otomana no comércio indo-mediterrânico, após décadas de presença portuguesa na região, ver o precioso artigo de CASALE, Giancarle. “Ottoman *guerre de course* and the Indian Ocean spices trade: the career of Sefer Reis”, *Itinerario*, Cambridge, n. 32, 2008, pp. 59-79. Sobre a cultura de viagens e a relação dos descobrimentos e conquistas no universo político e religioso otomano, ver, também, HUCKLEBERRY, Samuel. *Anchoring the frontiersmen: Ottoman Maritime-Ghazi and the failed quest for legitimacy on the North African frontier in the sixteenth-century*. Tese de Doutorado: Universidade do Texas, 2016.

<sup>19</sup> Sobre a carreira militar de Seydi Ali Reis e outros almirantes das frotas navais turco-otomanas no período da expansão militar na África, ver FAROQUI, Suraya. *The Ottoman Empire and the World around it*. Londres: Tauris & Co., 2004.

pelos historiadores Sanjay Subrahmanyam e Kirti Narayan Chaudhuri<sup>20</sup>, de apoiar, em diversos momentos, desde 1514, a fração safávida do Islã indo-asiático, cujo centro econômico e político restava em Bagdá, em conflito contra a crescente movimentação turca sobre suas fronteiras (CURTO, 2009: 87). A política agressiva dos portugueses no Oceano Índico contra a presença naval turca na região das rotas de especiarias, impedindo a chegada destes, por mar, às cidades santas de Meca e Medina, bem como o contato comercial direto com os reinos indianos, tiveram enorme impacto sobre o imaginário imperial turco e a pretensão de domínio universal de todo o *dar-al islam* – mundo muçulmano. Nesse sentido, os registros de Ali Reis, possíveis unicamente pela fatalidade do naufrágio sofrido pelo autor e sua frota, e a impossibilidade de retorno a Istambul, por causa da presença portuguesa em todo o caminho marítimo, obrigando-o a recolher-se à terra e iniciar o trajeto de retorno por via terrestre, parece ter sido bem utilizado pelo almirante turco para colher informações preciosas sobre as atividades portuguesas na região indiana e estabelecer contatos com o mundo muçulmano fora dos domínios imperiais de Solimão, o Magnífico.

No início da narrativa, Seydi Ali Reis esclarece ao destinatário do manuscrito as condições que o conduziram a escrever a obra, apontando para a operação divina, segundo o autor, comprometida em seu salvamento e condicionadora da possibilidade de, a partir dali, recolher informações sobre o mundo habitado, de grande valor e interesse para as letras turcas.

Quando o sultão Solimão tomou residência de sua corte na cidade de Alepo, eu, o autor destas páginas, fui apontado para ser o Almirante-chefe da frota egípcia, e recebi instruções para recuperar 15 galeões que algum tempo atrás haviam sido enviados a Basra no Golfo Pérsico. Mas, “o homem propõe, deus dispõe”, eu não pude concluir minha missão, e como se tornou impraticável qualquer retorno por água, resolvi retornar à Turquia pela rota terrestre, acompanhado por alguns poucos e fiéis soldados egípcios. Viajei através de Gujarate, pelas terras hindus, pela província de Sind, no Paquistão, pelas províncias de Bactro, Zabulistão, Badakishan, no Afeganistão, e também pelos reinos de Khotan e Turan, no Irã. E como eu não me dirigia com frequência àquela região, tomei o

---

<sup>20</sup> Ver CHAUDHURI, Kirti. N.. *Trade and civilization in the Indian Ocean. An economic history from the rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985; Sanjay. *Comércio e conflito: a presença portuguesa no Golfo de Bengala, 1500-1700*. Lisboa: Edições 70, 1994. Do mesmo autor, ver seu livro a respeito dos conflitos étnicos e culturais nas cortes dos impérios arábico-islâmicos e hindus, após a chegada dos portugueses no Oceano Índico e Árabe. SUBRAHAMANYAM, Sanjay. *Courtly encounters. Translating courtliness and violence in Early Modern Asia*. Harvard: Harvard Press, 2012.

caminho por Meshed e pelos dois Iraques, Kazwin e Hamadan, em direção a Bagdá.

Terminada nossas viagens, meus colegas e companheiros de rota me persuadiram a escrever sobre nossas experiências e os perigos pelos quais nós tínhamos passado, com uma tão acurada informação destes lugares que imaginei quase impossível de a dar. Aceitei, também por que assim poderia contar sobre as cidades e inúmeras maravilhas que nós vimos e contar sobre os lugares sagrados que tínhamos visitado. E então, este pequeno livro saiu à luz, nele tentei relatar tudo de maneira mais simples quanto à sua linguagem, os problemas e as dificuldades que nos transcorreu durante nosso retorno à nossa esplêndida Constantinopla. Considerando a matéria deste livro, pensei chama-lo de “Um conto de desgraça”, mas tendo em vista a ação de nossa peregrinação, resolvi intitula-lo *Espelho de países* (ALI REIS, 1557: 31-32).

Único relato de um viajante turco pela Índia e pelos reinos islâmicos do Irã e Afeganistão produzido no século XVI, a crônica de Ali Reis reforçava a doutrina teológico-política e jurídica vigente no império otomano de descrever o mundo sob a dupla convergência do *dar-al-islam* (o mundo islâmico) e a *dar-ul-harb* (mundo dos inimigos do Islã), através do qual o mundo islâmico era representado como formado pelos domínios do sultanato turco, mas também preenchidos por outros reinos islâmicos sunitas, como as populações do Levante e os reinos mongóis da Índia, em um movimento direto de resistência e conquista dos inimigos de Alá. Por outro lado, esse cosmopolitismo regional do *dar-al-islam*, reforçava a noção vigente de um direito natural do império turco sobre o governo supremo do mundo muçulmano, incluindo as áreas dominadas pela corrente safávida do império do Irã. Na metade do século XVI, a opinião corrente na jurisprudência turca negava a participação do sultanato iraniano na concepção de mundo islâmico compartilhado, ampliando e dando valor legal e religioso às guerras de expansão do imperador otomano sobre estes territórios (FAROQUI, 2004: 3).

Compreendida entre a noção da lei religiosa de precedência otomana sobre o governo do mundo islâmico e a afirmação das razões morais e políticas da própria existência de um império que se justifica a partir da religião e da guerra em nome da fé, a rota percorrida por Ali Reis, após o naufrágio de sua embarcação, e o resultado de suas observações traduzidos em sua crônica, demonstram a consciência de levar à corte de Istambul informações a respeito do universo muçulmano compartilhado sob tais categorias. A necessidade de catalogar os territórios anexados ao império, assim como realizado nas letras portuguesas através das crônicas das conquistas, acompanhava a dinâmica imperial turca, desde meados de sua expansão, produzindo relatos, crônicas e mapas, como o *atlas mundi* do

almirante Piri Reis, elaborado entre 1520 e 1526, contendo mais de 200 mapas, que revelam o conhecimento de imensos territórios pertencentes ao interior e ao exterior do universo imperial turco<sup>21</sup>. No *Kitab-i Bahrye* (Livro da navegações, 1521)<sup>22</sup>, o cosmógrafo apresentava, em diversas pranchas, informações geográficas precisas a respeito dos reinos cristãos que circundavam o Mar Mediterrâneo, fruto de inúmeras viagens realizadas junto às frotas comerciais turcas, entre 1480 e 1500 (YLMAZ, 2012: 4-5).

Não era, portanto, inesperado, que diante da expectativa de um retorno lento por via terrestre até Istambul, e conhecendo a tradição letrada de viajantes na cultura manuscrita do império, Ali Reis se preocupasse em escrever sobre sua aventura na Índia, imprimindo ao relato o valor não apenas do primado do *olhar*, como também da novidade que isso representava. Segundo Suraiya Faroqui, as razões pelas quais Ali Reis decidiu-se por estender a viagem de regresso, deambulando pelo mundo indo-asiático, revelava uma preocupação legítima a respeito do tratamento que a ele poderia ser dispensado diante da corte de Solimão, o Magnífico, correspondente ao fracasso da missão de recuperação das embarcações retidas pelos portugueses no porto de Basra.

Presumivelmente, o capitão que acabou por encalhar no mar, compôs sua narrativa como uma estratégia posta em ação, não sem algum sucesso, após seu retorno à corte do sultão Solimão, em Istambul e Edirne. Por

<sup>21</sup> Piri Reis possui importância ímpar para a história da cartografia e das representações na Era Moderna. Dentre os estudos a respeito da obra do almirante naval, viajante e cartógrafo turco-otomano, cito o livro de McINSTOSHY, Gregory. *The Piri Reis Map of 1513*. Atenas: University of Georgia Press, 2000; GUEDES, Max Justo. “A carta náutica de Piri Reis (Piri Reis haritasi) 1513”, *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, 2009, n. 1, vol. 17, pp. 95-111. Sobre a recepção do mapa mundi de Piri Reis e as viagens de Cristóvão Colombo e Fernão de Magalhães, ver LUNDE, Paul. “Piri Reis and the Columbus map”, *Eric. New England Journal of History*, 1993, n. 2, vol. 50, pp. 48-60.

<sup>22</sup> De impressionável admiração é o conhecimento de Piri Reis acerca dos descobrimentos portugueses realizados ao longo da costa africana e nos mares asiáticos, citando obras e fazendo referência a informantes. Diogo Ramada Curto sugere que uma ampla rede de tráfico de mapas copiados, roubados e contrafeitos, espalharam-se do Mediterrâneo rumo ao Leste, no Império Otomano, durante o reinado de D. Manuel, com a expulsão de inúmeros judeus, os quais transferiram seus capitais para Istambul. Esse tráfego de informações públicas e secretas de Estado, num contexto de crescente interesse pelas *cousas do Oriente*, formatou um mercado de compra e venda de informações, livros, mapas, antiguidades, etc. Para Rui Manuel Loureiro, a presença de fontes portuguesas na obra de Piri Reis, sinalizava que o reino de Portugal era, na época, considerado um protagonista estratégico nos círculos dirigentes otomanos, e sua presença nos mares da Índia representava um importante entrave ao expansionismo otomano no comércio marítimo da região. Ver LOUREIRO, Rui Manuel. “Ecos das navegações portuguesas no Kitab-i Bahriye de Piri Reis”, *Abriu*, Barcelona, 2013, p. 16.

isso, mesmo que ele não fizesse nenhuma menção ao seu temor, o autor deveria estar preocupado em salvar seu próprio pescoço. Poucos anos antes do fracasso de sua missão no porto de Basra, no ano 960 da Hégira (1533), Piri Reis, o mais importante cartógrafo do império otomano, havia sido executado por perder vários navios durante uma batalha contra os portugueses no Golfo Pérsico. Se compreendermos que a narrativa de Seydi Ali Reis compõe-se como um exercício de auto-defesa, isso torna razoável a compreensão do fato de o autor insistir em contar sobre as honras recebidas em sua recepção nas mais variadas cortes da Índia e da Ásia, para não mencionar o palácio Safávida e lugares que o forçaram a demonstrar sua lealdade e fervorosa fé nos serviços prestados ao sultão otomano. Se havia falhado em sua tarefa como comandante naval, finalmente sua jornada não teria sido em vão. Ao protestar fidelidade e lealdade ao sultão otomano, ao longo de importantes informações diplomáticas colhidas em primeira mão, o autor sugeria ter adquirido uma valiosa reputação em diversos lugares os quais havia percorrido. No seu retorno, Ali Reis apontava, ainda, seu desejo de viver em Istambul e prestar serviços à corte, reclamando o favor do imperador para que oportunamente pusesse pôr por escrito aquilo que havia recolhido durante a viagem (FAROQUI, 2004: 183-184).

Se as experiências de Ali Reis na Índia e territórios da Ásia Central resultaram numa estratégia de “salvar o próprio pescoço” ao retornar a Istambul, o fato de o recolhimento de informações sobre os reinos e os costumes observados pelo autor terem aparecido de imediato ao processo de viagem de regresso à Turquia sugere que havia também um interesse implícito por parte do almirante de recolher-se às letras, criando uma reputação de letrado, garantindo, deste modo, que seus serviços junto à corte de Solimão seriam retribuídos com o perdão e gratificações condizentes com o trabalho que ele parecia sugerir demonstrar afeição a realizar.

Conhecendo a tradição de *histórias* islâmicas, o autor se apropriava das circunstâncias que o levaram à Índia, para se introduzir no universo da escrita, numa evidente referência às fontes muçulmanas que compunham a tradição manuscrita do conhecimento cosmográfico do ecúmeno compartilhado pelos seguidores do Profeta Maomé, como Al-Idrisi (1099-1165), Ibn Battuta (1304-1337), Ibn Khaldun (1332-1406) e seu contemporâneo, Piri Reis (1465-1553). Por diversas passagens, Ali Reis reforçava a *persona* de representante do imperador turco, com a qual se fez possível seu trânsito pela rota percorrida, salientando a vontade de permanecer em viagem tempo demasiado maior do que o necessário para retornar à sua casa, buscando detalhes e curiosidades que pudesse apresentar em seu livro. Narrando sua experiência pelo Hindustão, Ali Reis apontava:

Após as apresentações, ofereci ao Imperador um pequeno presente e um cronograma de conquista da Índia, também dois Gazhels [poema lírico],

todos recebidos com muito prazer pelo Padishah. Depois disso, eu implorei pela permissão de continuar minha jornada, mas isso não me foi garantido. Apesar de ter oferecido um *kulur* [dez mil rúpias] e o governo sobre o distrito de Karcha para que eu permanecesse, refutei a proposta e, novamente, implorei para que permitissem minha retirada, mas apenas responderam que eu deveria permanecer por um ano, ao que eu repliquei: “Em nome do especial comando de meu glorioso Padishah, irei por mar lutar contra os miseráveis infiéis [portugueses]. Preso em um terrível furacão, acabei por naufragar longe da costa da Índia, mas meus planos são o de retornar e render notícias ao meu Padishah [Solimão, o Magnífico], pois é esperado que Gujarat, em breve, esteja fora das mãos dos incréus”. Depois dessa conversa, Humayun sugeriu que me enviassem uma embaixada a Constantinopla para garantir minha segurança, mas não pude concordar com isso, por que eu daria a impressão de que estava propositalmente preso ali. Insisti em minhas súplicas e ele, finalmente, assentiu, adicionando, no entanto: “Teremos que aguardar três meses para prosseguir em viagem, pois houve início a estação das chuvas. As estradas estão inundadas e intransitáveis, permanecendo assim até que o clima melhore. Enquanto isso permaneça junto a nossos astrólogos calculando os eclipses lunares e solares para melhorar a exatidão de nosso calendário. Assista nossos astrólogos no estudo do curso do Sol e os instrua sobre os pontos do Equador. Quando tudo isso tiver acabado e o clima houver melhorado, depois de três meses, então poderá seguir adiante” (ALI REIS, 1557: 49).

Sendo tanto retóricas quanto pragmáticas as razões pelas quais Ali Reis se preocupou em permanecer nos territórios do *dar-al-islam*, procrastinando o retorno à sede do império turco, a preocupação observada em restringir seus comentários às formas realistas de representação dos reinos e costumes compreendidos na narrativa do *Mirat ul-Mamelik*, aludia a algo maior, talvez parte de um empreendimento político e epistemológico do qual o autor teria consciência, a de estabelecer nexos narrativos que corroborassem a perspectiva cosmológica representada pelo governo da lei e da religião turca, da representação da *imagem do mundo* sob uma noção islamocêntrica que procurava reforçar, em um momento de crise das representações compartilhadas, a partir do descobrimento da América e da entrada dos portugueses no jogo de relações de poder asiáticos, a *forma do mundo*, dentro dos limites territoriais do Oriente Próximo, dos reinos indo-asiáticos e do próprio império otomano<sup>23</sup>.

A urgência da escrita de sua obra, e a longa jornada de deambulação pela Ásia, tornava Ali Reis comprometido com a investigação dos povos e reinos do

<sup>23</sup> A respeito do imaginário da América na consciência imperial turco-otomana do século XVI, ver GRUZINSKY, Serge. *Que horas são...lá, do outro lado?* Belo Horizonte: Autêntica, 2012; SAHIN, Kaya. “The Ottoman Empire in the long sixteenth-century”, *Renaissance Quarterly*, 2017, n. 1, vol. 70, 220-234; HAMDANI, Abbas. “Ottoman response to the Discovery of America and the new route to India”, *Journal of the American Oriental Society*, 1983, n. 3, vol. 101, pp.323-330.

mundo muçulmano na Índia, no momento exato em que a presença portuguesa no Malabar colocava em risco a unidade do *dar-al-islam* e, portanto, das pretensões universalistas de governo global do império do qual ele procedia<sup>24</sup>. Em momentos anteriores de crise das experiências e categorias regentes do mundo islâmico em conflito com as culturas ocidentais, a *escrita da história* – sendo o relato de viagem um derivado lógico do gênero – havia sido reclamada como maneira distinta de organizar o presente, como resgate da cultura em risco de dissolução (BISSIO, 2008: 92). Ao se reconhecer como agente de um mundo em ritmo de transformação, Ali Reis se espelhava no cânone árabe dos viajantes medievais para buscar algum sentido de permanência nas sociedades islâmicas asiáticas, após o domínio ibérico. Essa hipótese parece ser reforçada pela dificuldade encontrada pelos cronistas e cartógrafos otomanos, de conciliarem as informações recebidas através dos relatos ocidentais, do aparecimento de um continente incógnito, preenchido de uma porção da humanidade não revelada pelo Profeta. Sendo assim, os riscos às bases do conhecimento cosmológico islâmico eram tanto próximos, a presença portuguesa no Mar Índico, quanto distantes e simbólicos, a revelação da América, o que implicava em uma revisão dos intérpretes da lei muçulmana.

Escrito durante esse período de revisão da tradição de textos clássico da cultura muçulmana, a obra de Ali Reis parecia se contrapor ao movimento que se iniciaria sob o sultanato de Murad III (1574-1595), no qual a tentativa de preencher as lacunas surgidas com os descobrimentos ibéricos, implicava na produção de um saber próprio acerca dos territórios conquistados pelo Ocidente. Em 1583, um relato anônimo aparecia em Istambul, sob o título de *Hadis-i nev. Tarih-i Hind-i gârbi* (*Repertório dos novos tempos*, tradução aproximada), demonstrando não apenas a circulação obtida pelas crônicas ibéricas, como a ansiedade despertada fora da Cristandade a respeito da origem dos povos ameríndios. Para o autor do relato anônimo, a descoberta da América pelos navegantes ibéricos, revelava não apenas a aparição de uma força marítimo-comercial rival às pretensões turcas de expansão territorial, como também demonstrava uma dimensão problemática para a tarefa civilizatória do islã.

---

<sup>24</sup> Ver WEISS, Julian N. “The long road: an analysis of the 1557 Book of Mirrors by Seidi Ali Reis”, *Student Publications*, Gettysburg College, 2012, n. 193.

Daí, não apenas surgirem as críticas às autoridades como Al-Masudi, que “desconhece a verdade em sua área de conhecimento e engana-se em grande quantidade de obras”, Ibn al-Wardi, o prestigiado historiador sírio que, segundo o anônimo, havia cometido “estranhos erros [que] ultrapassam todos os limites” e Ptolomeu, para quem os limites do oceano eram incognoscíveis, mas também a necessidade de apresentar à audiência de seu livro, como aponta Serge Gruzinski, “uma série de contrainformações capazes de atenuar a novidade absoluta do descobrimento da América” (GRUZINSKI, 2012: 53).

De Al-Idrisi, o anônimo recolhe a informação de que no século IX da Hégira – século XV, no calendário cristão – navegadores da Andaluzia haviam alcançado o caminho limítrofe do oceano incognoscível de Ptolomeu, e acrescenta o argumento de que, antes dos europeus, gregos e fenícios poderiam ter estabelecido contato com os povos do Novo Mundo (GRUZINSKI, 2012: 60). A situação colocada pelo autor do relato anônimo não difere daquela representada na narrativa de Ali Reis: o controle das representações imagéticas do mundo habitado havia sido consideravelmente estremecido com as mudanças na geopolítica indo-asiática. E a presença de forças estrangeiras, detentoras dos caminhos do Novo Mundo, recordavam aos habitantes do mundo islâmico que a unidade cultural e política dos impérios do Oriente encontrava-se em desalinho.

Através da escrita da história do novo continente, o anônimo apontava para a urgência de integrar à ciência árabe a novidade representada pela confirmação de que haviam outras formas de humanidades presentes no mundo criado por Alá, assim como introduzir a Turquia nos saberes cosmográficos de uma expansão global da qual ela não havia sido parte. De modo distinto do interesse evocado por Ali Reis em voltar-se para o conhecimento do mundo islâmico compartilhado, o autor anônimo do *Notícias recentes*, reclamava reafirmar uma imagem do mundo inteiro, na qual a perspectiva do olhar se voltava, consecutivamente, para os domínios árabes, os reinos cristãos do Mediterrâneo e as Américas, ampliando a noção de um mundo compartilhado a partir de uma negociação com as próprias categorias da *história universal* praticada na tradição árabe<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Ver SOUZA, Emyli Fonseca de. “História e historiografia: Ibn al-Athir, o lugar e a função da História na Síria do século XIII”, *Malala – Revista do Grupo de Trabalho Oriente Médio e Mundo Muçulmano*, 2017, n. 7, vol. 5, pp. 134-157; NASER, Ayub. *Entre os filhos de Adão: as interações historiográficas entre árabes e judeus no Medievo a partir da releitura da História de Josefo/Josippon pelos historiadores árabes com ênfase no Kittab Alibar de Ibn Khaldun*.

Percebendo as dinâmicas crescentes da mundialização ibérica, o autor do *Tarih* endossava uma visão de que as elites políticas e letradas otomanas deveriam tomar parte na anexação progressiva do *orbis terrarum*. Isso, ao mesmo tempo em que a tentativa de conquista do norte da África pelos portugueses havia sido frustrada, com a morte de D. Sebastião, em 1578, na Batalha de Alcácer-Quibir, reforçando as forças marroquinas na região, e a expansão turca havia sido detida ao longo da costa do Mediterrâneo, após a vitória dos exércitos cristãos na Batalha de Lepanto, em 1571, obrigando aos turcos a se recolherem da República de Veneza<sup>26</sup>.

Nesse clima de acirramento bélico entre os mundos mediterrânicos cristão e árabe, somados a aplicação da doutrina do *mare clausum* às nações infiéis, praticada pelos portugueses no Oceano Índico, essa preocupante afirmação de impérios planetários em expansão ao redor do mundo islâmico, “orienta as reações do Anônimo, seja em busca obstinada de informação cristã sobre o mundo, seja na edificação de um saber ainda não cultivado na Turquia”, como maneira de responder ao aspecto inaudito da revelação de um mundo em profundo movimento, movimento distinto daquele representado nos saberes tradicionais e nas *sharias*, e à “frustração que parece habitá-lo por sentir-se excluído de uma parte do mundo”, em detenção dos cristãos, estando o império otomano, “irremediavelmente fora dessa terra designada como Nova Índia” (GRUZINSKI, 2012: 84).

Para superar tal perda de lugar dos reinos árabes na conquista das terras e oceanos do firmamento, o autor do relato anônimo de Istambul reafirma a doutrina da guerra santa do Islã. Lembrando as perdas sofridas pelos otomanos no Mediterrâneo, exorta o imperador a não abandonar os territórios conquistados pelos cristãos no Novo Mundo, invadindo-os e purificando-os pelas mãos dos soldados de Maomé, rogando que, “no porvir, a espada ávida de sangue do povo do Islã penetre até essa terra de tantas vantagens” (GRUZINSKI, 2012: 103-104).

---

Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, 2015; SUBRAHMANYAM, Sanjay. “Intertwined histories: *crónica* and *tārīkh* in the sixteenth-century Indian Ocean”, *History & Theory*, 2010, n. 4, vol. 49, pp. 118-145.

<sup>26</sup> Sobre a Batalha de Lepanto (1571), que restaurou o domínio cristão sobre Veneza e o Mar Mediterrâneo, ver SERLIN, Devin. “Turning the tide venetian contributions to the Battle of Lepanto”, *The Virginia Tec Undergraduated Historical Review*, 2014, s/n, vol. 3, disponível em: <https://vtuhr.org/vtuhr/article/view/21/35>; VIDAL, Silvina Paula. “Cervantes y el humanismo: del elogio a la parodia”, *Cuadernos de História de España*, Buenos Aires, 2008, vol. 82, pp. 165-190. Em 1603, o letrado inglês Richard KNOLLES (1540-1610) imprimiu, em Londres, sua famosa descrição da Batalha de Lepanto, intitulada *History of Turks*.

Evidentemente, a recomendação que emerge das letras do anônimo do *Tarih-i hindi-i gârbi*, não foi seguida pela corte do sultão Murat III, que reconhecia os limites impostos à expansão otomana junto às fronteiras do reino do Marrocos, o que os impedia de viabilizar uma rota pelo Atlântico (GRUZINSKI, 2012: 105). Mas, se a imagem prolixa de um império belicoso em busca do butim das conquistas ibéricas, proclamada pelo relator anônimo de Istambul, não geraram efeitos concretos sobre a política imperial dos turcos, as traduções feitas do manuscrito e sua circulação em língua persa pelo mundo muçulmano sugerem que a dominação ibérica nas quatro partes do mundo contaminava os imaginários culturais e religiosos dos povos árabes, influenciando as expectativas de um ecúmeno planetário preenchido pelo *dar-al-islam* e livre dos infiéis.

De um ponto de vista mais pragmático, a narrativa de Ali Reis apresentava uma compreensão realista de um projeto político de expansão e guerra contra os portugueses e espanhóis na região indo-asiática, reforçada pelos enlaces concretos e milenares que envolviam as sociedades islâmicas, hindus e da Ásia Central em um cosmopolitismo liderado pela força árabe nas redes comerciais e na tradição de tolerância religiosa entre as diferentes crenças do espaço comum habitado. Apesar de preencher os sonhos de um islamismo planetário, a História do Novo Mundo, feita em 1583, na capital do Império Otomano, não modificou a relação do olhar dos impérios árabes com o espaço que se imaginava coincidente com o próprio território da religião. Por um longo tempo, as inquietações políticas se voltariam para os novos colonialismos presentes no Oceano Índico e representados pelos impérios globais europeus, demonstrando que a intuição de Seydi Ali Reis de voltar-se para as sociedades islâmicas da Ásia, já se encontrava no horizonte de expectativas do império turco como semente e desejo expansionista.

#### **3.4. Contra os infiéis: Zain al-Din, al-Ma'bari e a *História dos Portugueses no Malabar*.**

A presença portuguesa na Índia modificou estruturalmente as relações que enlaçavam a coexistência de diferentes bases religiosas entre muçulmanos, hindus, budistas e cristãos. Associada à política comercial de fechamento dos mares às

nações infiéis, a vocação imperial do reino português, estruturado sob o primado da conquista dos portos comerciais e da conversão das almas, estabeleceu um modelo mais imperativo de dominação na região do Índico. Como mecanismo de defesa contra a islamização dos territórios ocupados, as autoridades coloniais fortaleceram a formação de uma noção imperialista de catequização e conversão compulsória das comunidades gentis dos espaços coloniais, numa espécie de aceleração e imitação do modelo imperial romano, emulado nas crônicas do período e que servia de espelho para a aprendizagem da colonização<sup>27</sup>.

Especializado, principalmente, no extermínio da influência muçulmana sobre o controle dos preços das mercadorias, as relações políticas dos portugueses com as comunidades locais também lançaram uso de estratégias de poder mais maleáveis a aparente, mas ilusória dicotomia estabelecida entre fé e comércio, e que haviam sido mobilizadas anteriormente na África, a de se aproveitar dos dissensos intergrupos para atrair alianças e convertê-las em capital político positivo para o exercício do exclusivo comercial nos mares e terras do oriente.

Isso significava que a manutenção do império exigia a formulação de uma política baseada no choque entre uma razão política prática e outra, de ordem moral, vinculada à dilatação da fé e da guerra contra os não-cristãos. Se a doutrina de pureza de raça, vigente no século XVI, implicava em um estatuto comercial, em que a precedência das relações comerciais criava uma escala hierárquica de relações entre cristãos, hindus e muçulmanos, a necessidade de alternar entre o domínio e o diálogo foi usada com pouca parcimônia por Afonso de Albuquerque e seus subsequentes, para garantir o sucesso no controle da região.

No caso da conquista dos territórios onde aconteciam os fluxos mercantis asiáticos, isto é, a costa do Malabar, os colonizadores souberam atizar as desavenças compartilhadas entre mercadores islâmicos de distintas cidades, como Calicute, os quais prontamente submeteram-se à autoridade portuguesa; e grupos mercantis de outras regiões, os quais não concordando com os termos postos pela presença militar estrangeira, definiram seus próprios métodos de resiliência à invasão e à pirataria lusa. Essa estratégia, criando a *discórdia* como paixão compartilhada socialmente entre as comunidades muçulmanas do Malabar se encontra no coração

---

<sup>27</sup> Ver XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.

da reação *jihadista* com que a cultura letrada árabe reagiu à dominação europeia (LEVI, 2016: 35).

À medida que os territórios conquistados iam dando forma à imagem de um império global, o aparelho político e administrativo do reinado de D. João III voltava-se para a ocupação definitiva das regiões do Malabar e das ilhas do subcontinente asiático, estabelecendo elementos de identidade cristã e instituições regulares de vigilância, punição e conversão, como ocorreu com a fundação do Tribunal do Santo Ofício de Goa, em 1560 (XAVIER, 2008: s/p), estabelecendo, assim, formas éticas e estéticas de dominação. A brutalidade da forma do poder exercido sobre as populações dos reinos indianos geraram conflitos e revoltas na ordem social e não impediu, ao contrário das inúmeras tentativas portuguesas, que o Islã acabasse por se difundir, como meio de reação e resistência à feitorização dos corpos e das almas que a expansão portuguesa na região representava.

Parte desse processo de resistência às mudanças introduzidas nos mundos cotidianos do Mar Índico, uma forte literatura islâmica, articulada às tradições da guerra santa – *jihad* – e do martírio – *shahāda*, emergiu no século XVI. Manuscritos concernentes à história dos muçulmanos no Malabar, além de sermões e poemas de caráter *jihadistas* circulavam entre as comunidades islâmicas na região de Querala – no extremo sul da península indiana – durante este período (AMER, 2016: 2), animando sentimentos contrários à presença ibérica e criando um sistema de signos de resistência às práticas de disseminação do cristianismo, promovidas pelas autoridades portuguesas.

Criando uma espécie de memória das antiguidades islâmicas no território ocupado pelos europeus e, também, uma poética de fortalecimento do sentimento de pertença dos mapilas – os muçulmanos da Índia – ao *dar-al-islam*, Zain al-Din al-Ma'bari<sup>28</sup>, filho de um líder influente da comunidade islâmica na região peninsular do Malabar, elabora uma narrativa histórica, em meados de 1580, sobre as transformações ocorridas desde a chegada dos portugueses à região, estabelecendo tanto uma reflexão sobre o tempo presente do Islã diante da expansão cristã e europeia no Oriente, quanto um prognóstico, o de submeter os reinos do ecúmeno muçulmano em uma guerra justa contra a dominação estrangeira.

---

<sup>28</sup> Também grafado como Zaynudim Ibu gaffali Ibu Ali Iby Ahmed. Ver CURTO, Diogo Ramada. *Cultura imperial e projetos coloniais*, ibidem, p. 155.

Na tradição historiográfica compartilhada pelos reinos árabes, a história se consolidou sob a forma de um gênero híbrido e versátil, sob o qual o discurso histórico se pronunciava através de modelos variados de transmissão do passado e de reflexão acerca do presente, segundo a dupla convergência dos relatos de viajantes e da pesquisa histórica. Reunidos sob um sistema epistemológico regulado por convenções retóricas, poéticas e religiosas, a noção de *historiografia* se apresentava de acordo com quatro discursos dominantes: *hadith*, em se tratando da transmissão dos acontecimentos ligados às instituições sagradas; *adab*, que enfatizava a formação de um pensamento sobre a cultura e os modelos éticos de vícios e virtudes; *hikma*, que orientava uma filosofia da história do mundo islâmico, através da investigação da essência e do propósito dos acontecimentos históricos e, finalmente, *siyāsa*, vinculada ao pensamento político dos impérios no domínio de seus territórios, circunscrevia a dimensão do tempo presente e da representação do movimento na continuidade (KHALIDI, 1994: 293).

Na Costal do Malabar, mais precisamente no Reino de Bengala, denominação atribuída pelos portugueses à região que era composta pelas cidades conquistadas de Calicute, Cochim e Cananor, os historiadores islâmicos haviam se preocupado em estabelecer, desde os princípios da expansão árabe na região, por volta do fim do século XIV, um sistema de narrativas que ajustasse a história dos grupos islâmicos malabares no interior da cosmologia árabe, fornecendo subsídios para a compreensão das *antiguidades islâmicas* e da história do *tempo presente* das relações culturais e políticas entre os grupos comerciais muçulmanos, as representações políticas indianas e a difusão da cultura árabe pela costa da Índia e África.

Nesse sentido, a historiografia do período buscava representar o Malabar como parte da *umma* (comunidade islâmica), atualizando as características sincréticas que ligavam os muçulmanos aos demais povos da região<sup>29</sup>. Essa forte identidade regional que caracterizava a cultura letrada dos povos árabes da costa indiana era reforçada pela evidência de um processo de difusão da cultura árabe nos reinos do Malabar e Decão, superpostas por relações de poder mais horizontais do que aquelas empregadas pelos portugueses, e que tornava o islamismo não apenas

---

<sup>29</sup> Ver SEDIQUE, Youssuff. “The diffusion of Islam in Bengal and the articulation of a new order”, *J. R. S. P.*, 2008, n. 2, vol. 45, pp. 1-54.

uma presença, mas elemento indissociável da formação de uma cultura local, cujas fronteiras eram tão porosas à diversidade religiosa e cultural, quanto identificadas com os interesses econômicos dos grupos mercantis, súditos dos reis de Bengala e comprometidos com a manutenção da ordem política representada pelos Samorins (SIDDIQUE, 2008: 6).

Tal identificação do Malabar com o ecúmeno islâmico torna-se mais impressionante, por causa da consciência dos agentes envolvidos no desenvolvimento dessas obras de que o poder sobre as populações muçulmanas se encontrava nas mãos da realeza hindu, invertendo, assim, a doutrina de que os povos estrangeiros – *dal-al-harb* - ou hostis ao *dar-al-islam*, deveriam se submeter às leis muçulmanas<sup>30</sup>. Essa diferença, desenvolvida pela escola de jurisprudência chafeísta do Irã, no século IX, incluía uma terceira categoria, o *dar-al-sulh* (espaço da trégua), que se referia aos territórios e reinos não-islâmicos, que possuíam tratados comerciais com o *dar-al-islam*. Na cultura muçulmana malabar, no entanto, uma quarta categoria se destacava, o *dar-al-amãn* (espaço da segurança). Os grupos islâmicos residiam sob o poder do Samorim, enquanto este lhes garantia proteção e liberdades religiosas, mobilidade social e influência econômica e, portanto, fazia dos chefes militares indianos, amigos do islã (KOORIA, 2017: 96).

Por isso, na sequência à conquista das praças comerciais do litoral indiano pelos portugueses, alguns dos homens de letras mais destacados da comunidade dos *mapilas* reagiram à desfiguração da cultura regional, produzindo narrativas históricas e literárias que viabilizassem a construção da memória da identidade árabo-islâmica da região contra os *infiéis* vindos de Portugal. Como prognóstico do presente vivido e rememorado, os textos históricos surgidos a partir do início do

---

<sup>30</sup> João de Barros, ao escrever sobre a maneira como os *mouros* se tornaram senhores da Índia, assinala a discrepância das fontes. É, todavia, impressionante a maneira como o cronista enumera as fontes que teve a sua disposição, indicando não apenas a circulação de livros e manuscritos em árabe e traduções no Portugal quinhentista, como o interesse despertado pelos estudos orientais entre os humanistas do século XVI. Na *Década Segunda*, escreve: “A entrada dos mouros per armas na Índia, entre os Gentios & elles há grande variedade, principalmente na concordância dos tempos: porque os Mouros do Reyno Guzarate a escrevem per hum modo, os do Reyno Decan per outro, & as chronicas dos Reis Gentios de Bisnaga levão outro caminho: porém todos convém nisto, que o conquistador foi o do Reyno de Delij. E nesta relação que aqui fazemos, porque todas estas chronicas ouvemos, e nos forão interpretadas, seguiremos o que ora tem os Mouros que senhoreiam o Reyno Decan e que falamos: porque se conformão muito no tempo com a chronica geral dos Persas, que he o Tarigh, que com outros volumes de historia & cosmografia ouvemos daquelas partes”. BARROS, João de. *Década Segunda da Ásia* [1553]. Lisboa: Impressa por Jorge Rodriguez, 1628, p. 99.

século XVI, retomam a retórica da guerra justa contra os infiéis e procuram reconstruir as histórias políticas da comunidade islâmica em sua relação com os soberanos locais, destacando-se a dupla realidade vivida pelos muçulmanos do Malabar: o pertencimento universal ao firmamento do Islã e a identidade local, fruto da presença da fé islâmica no território indo-asiático, não como uma mera religião entre outras, mas como a característica constituinte do cosmopolitismo alcançado pelos acordos políticos tecidos entre os reinos locais e seus súditos. Na crônica de Zain al-Din al-Mabari, a chegada dos portugueses é vista como o princípio da divisão do mundo islâmico, suscitando a obrigação do autor em demonstrar o opróbio da comunidade malabar às conquistas dos *al-faranjî*, - isto é, os portugueses.

Dividido em quatro partes, o *Tuhfat al-Mujahidin* (A Prenda aos combatentes ou a história das façanhas dos portugueses no Malabar), desenvolve, no primeiro capítulo, as razões e os méritos de uma guerra santa contra os portugueses, da qual conclui ser obrigação individual e coletiva de todo aquele que repousasse sob o domínio do Alcorão, invectivar contra o domínio estrangeiro do ecúmeno islâmico. No segundo capítulo, o autor oferece um painel histórico da expansão muçulmana pelo Mar Índico, associando o estabelecimento da comunidade árabe na costa do Malabar ao florescimento de uma cultura dinâmica e pacífica, seguido por uma relação da história e dos costumes hindus. E, por fim, uma alentada abordagem a respeito dos negócios portugueses no Malabar, desde a chegada da armada de Vasco da Gama, em 1498, até o ano de 1583, ocasião em que a obra foi redigida.

Para Zain al-Din al-Mabari, escrever a história dos portugueses na conquista das praças comerciais e do território da fé na região indiana implicava refletir sobre dois pontos em comum: explicar por que razões as rivalidades políticas entre as elites muçulmanas das cidades comerciais costeiras enfraqueceram o poder da comunidade contra os invasores ibéricos e explicar, num sentido mais reflexivo e político, por que a sobrevivência do passado e do presente muçulmano naquele território dependia da reconquista de Malabar.

É sabido que os muçulmanos do Malabar não têm príncipe que os governe, e administre os seus bens, antes todos são súditos de infiéis; e gastam em guerras grandes somas, segundo as suas posses, ajudados do Samorim, amigo dos muçulmanos. Ainda com este auxílio pecuniário a luta no primeiro momento terminou pela fraqueza a que ficaram

reduzidos os muçulmanos, despojados os seus moradores, perdidas as suas vidas, arrasadas as suas moradias, e tomados os seus bens; nas lutas posteriores esse enfraquecimento foi crescendo, a sua pobreza e miséria aumentando, enfim chegaram à impotência; e os soberanos e príncipes muçulmanos – torne-os Alá seus auxiliares! – não obstante a obrigação imposta nestes casos, em nenhuma maneira os socorreram. Mas aquele que se erguer com o poder real para combater os infiéis, dispendendo a sua fazenda e preparando as munições da guerra devida para os combater e expulsar do país do Malabar e fazer abandonarem os portos de que se assenhorearam, esse será cheio de louvores, feliz; *ele será o punidor daquele que faltou ao dever*, como executor da vontade de Alá, e premiador dos que permaneceram fiéis a causa da fé. E então, ele receberá uma recompensa dos seus anjos, profetas e enviados; os servos de Alá o cobrirão de preces e saudações; os homens de virtude, os fracos, os pobres e abandonados da fortuna, elevarão até ele com a recompensa da guerra santa e do dispêndio de sua fortuna no caminho de Alá, a recompensa daquele que libertou da opressão estes infelizes (AL-MA'BARI, [1583] 1898: 232).

Tratava-se de sustentar uma reação muçulmana às ofensas praticadas pelos portugueses e à aculturação forçada. Al-Mabari lembrava que, no início da conquista ibérica, os invasores exerciam um poder tirano sobre a comunidade dos malabares, recorrendo à injúrias públicas, saques e roubos das mercadorias na rota entre o Malabar e Meca, a destruição de mesquitas, moradias e o estupro de mulheres árabes. Nesse sentido, o autor fazia uso de um conceito específico de *jihad*, que sustentava o regresso às liberdades muçulmanas e o fim do domínio português. Na tradição religiosa muçulmana, sob quaisquer circunstâncias a guerra santa se fazia necessária aos habitantes do *dar-al-islam*. Entendida como guerra contra os infiéis, haviam dois tipos de obrigações que se diferenciavam, segundo os contextos. No primeiro caso, uma *jihad farz kifaya*, orientada contra os inimigos da fé islâmica em seus próprios territórios. No segundo, uma *jihad farz 'ain*, em que a guerra religiosa deveria ocorrer dentro do território do Islã. É essa segunda versão que se desenvolve nas letras árabes malabares, orientando a formação de um conjunto de textos sobre a reconquista da Índia (KOORIA, 2017: 93).

Em 1515, Abu Yahia Zain al-Din bin Ali, pai de Zain al-Din al-Mabari, desenvolveu uma teoria da guerra santa, em seu poema, *Tariz Ahl al-Imān 'ala Jihad 'Abdat al-Sulbān* (Para instigar os crentes da *jihad* contra os adoradores da cruz), na qual definia o pertencimento dos *mapila* – os muçulmanos do Malabar – à comunidade universal do Islã. Diante da presença do inimigo, al-Mabari reforçava tal visão sobre o pertencimento do território à comunidade islâmica e sua precedência em relação aos portugueses. Posto sob o contexto do *dar-al-islam*, declarava-se que Querala deveria ser governada segundo as leis islâmicas e a *jihad*

era uma obrigação religiosa de cada indivíduo dentro do território da *umma* (AMER, 2016: 7). Sua retórica desenvolvia-se, no entanto, em paralelo à enunciação de uma expectativa política mais radical, a de renunciar à autoridade dos samorins e, com a ajuda estrangeira, restaurar o Malabar como espaço da comunidade islâmica universal<sup>31</sup>. Estava claro para o autor que os muçulmanos do Malabar não poderiam ter chances de sucesso contra os portugueses em um eventual motim. A visão e o seu conhecimento profundo da cultura política dos reinos da costa do Malabar se encaixam mutuamente ao contexto político das décadas de 1560 e 1570, os quais poderiam ter influenciado sobre as escolhas políticas do cronista.

Nesse período, encontravam-se em guerra o reino de Bisnaga, governado pelos soberanos hindus, e o sultanato de Bijapur, liderado pelo xá Ali Adil Shah. Diante da ofensiva militar contra os reis de Bisnaga, al-Mabari parece ter percebido na escrita da história dos muçulmanos e portugueses na costa indiana, a oportunidade de dirigir sua obra a ouvidos estrangeiros, numa perigosa estratégia política, a de seduzir a atenção dos muçulmanos de Bijapur para a invasão dos reinos do Malabar e a restauração da dignidade dos *mapilas*, contrariamente à lealdade que se supunha devida aos soberanos hindus (KOORA, 2017: 101). Ao lembrar que as forças militares dos otomanos e dos mamelucos do Egito negligenciaram o dever de lutar contra os infiéis, al-Mabari procurava auxílio nas cortes islâmicas da península indiana para restaurar o passado muçulmano, exigindo para si e para os seus, a suspensão da ficção política baseada na lealdade aos governantes legais de Bisnaga.

Contrariamente à tradição de hostilidade entre os muçulmanos xiitas e sunitas, al-Mabari parecia disposto a ultrapassar os próprios limites da secessão religiosa, defendendo o auxílio estrangeiro no combate aos portugueses e, consequentemente, tornando o Malabar um estado islâmico sem o domínio político

---

<sup>31</sup> Sobre a administração nos reinos da Índia à época da dominação portuguesa, recomenda-se a leitura do artigo de CHOUDHURY, Rishad. “The Hajj and the Hindi: the ascent of Indian Sufi lodge in the Ottoman Empire”, *Modern Asian Studies*, 2016, n.6, vol. 50, pp. 1888-1931. Ver, também, OLIVEIRA, Francisco Roque de. “Os portugueses e a Ásia marítima, c. 1500-1640: contributo para uma leitura global da primeira expansão europeia no Oriente”, *Scripta Nova*, 2003, n. 151, vol. 7, disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-151.htm>; LUZES, Pedro. “O fascínio do Oriente na vida e na obra de Garcia d’Orta”, *Afreudite*, Lisboa, 2007, n. 7, vol. 8, pp. 85-104; OLIVEIRA, Arilson Silva de. “A Índia invadida pelos piratas vestidos de sacerdotes (jesuítas)”, *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*, Natal, 2013.

dos samorins e do exclusivismo mercantil dos portugueses. Não sem outro motivo, a obra havia sido dedicada à memória de Ali 'Adil Shah I (1558-1579), sultão do reino de Bijapur, morto poucos anos antes do *Tuhfat* ser colocado em circulação (AMER, 2016: 10).

A escolha das forças islâmicas do sultanato de Bijapur, um dos cinco reinos do Decão, rival do reino de Bisnaga, onde se localizava o Querala muçulmano, para a formulação de um projeto de resistência à presença estrangeira na costa marítima indiana, resultava da frustração quanto às alianças políticas promovidas entre os samorins do Malabar e os agentes portugueses, revelando uma espécie de ansiedade e desorientação que envolvia al-Mabari em relação ao desengano de uma defesa armada dos súditos muçulmanos por parte dos reis de Bengala.

Durante a prolongada luta com os *al-faranji* [portugueses], em que os muçulmanos vieram a sucumbir, morreu o Samorim que com ela gastara grandes somas. Seu irmão e sucessor vendo a utilidade da paz, para que os seus súditos muçulmanos adquirissem as vantagens comerciais concedidas aos moradores de Cochim e Cananor, e saíssem do abatimento e pobreza em que haviam caído, fez paz com ele, e permitiu que construíssem uma fortaleza em Calecute, pondo-lhes por condição de que os súditos pudessem equipar todos os anos quatro navios para a costa da Arábia, Judéia e Adem. Começaram, pois, os malditos francos a construir sua fortaleza com solidez, e começaram também os seus súditos a comerciarem pimenta e gengibre nos quatro navios permitidos, com bandeiras dos francos. Passavam-se estes fatos, nos anos de 1514 ou 1515; ora quando os quatro navios estiveram de volta ao porto de Calecute, e acabada sua fortaleza, os francos proibiram aos muçulmanos o tráfego com a Arábia e o comércio da pimenta e do gengibre, reservando para si o monopólio de ambos. Recomeçava, pois, a opressão dos francos e o dano para com os muçulmanos e as outras populações. O Samorim, não querendo quebrar a paz estabelecida sofria seus danos com receio de violências; mas ocultamente mandava embaixadores aos soberanos dos muçulmanos exortando-os a que se armassem contra eles, porém em balde, porque assim quis Alá todo-poderoso! Eles, falsos e astuciosos, apesar de saberem a vantagem da empresa humilhavam-se na ocasião propícia perante seus inimigos na última das subserviências! (AL-MABARI, 1898: 269).

Em contraste às pretensões e alusões a um Estado da Índia, conquistado e purificado pelo Islamismo, insinuadas na crônica redigida por al-Mabari, a visão política a respeito dos usos da história e dos efeitos persuasivos provocados por uma retórica da guerra santa não era idêntica a todos os letrados envolvidos na comunidade islâmica indiana, e tal diferença de perspectiva política a respeito dos gestos de resistência às formas apresentadas pela dominação estrangeira envolvia a

compreensão de que o discurso histórico deveria atender à reflexão, naquilo que dizia respeito às alianças e estratégias. Contemporâneo de Zain al-Din, al-Kalikuti, conhecido pelo pseudônimo de Qādi Muhammad escreveu pelo menos três obras que operavam com as expectativas e as formas morais da *jihad*, relacionada à tradição islâmica dentro e fora do Malabar, nas quais incluem-se, em ordem cronológica de aparição: *Khutba*, *Qāsida* e *Fath al-mubin li muhibb al-muslimin al-Samiri sāhib Kālikut* (*O manifesto da vitória do Samorim de Calicute, amigo dos muçulmanos*).

Sinal de que as veleidades retóricas e argumentativas de Zain al-Din al-Mabari provocaram dissenso entre os líderes religiosos islâmicos quanto às consequências políticas das associações, convencionais, porém estruturantes do poder da administração portuguesa na região, percebidas entre os representantes das monarquias regionais e os governadores portugueses, Qāsi Muhammad referenda uma visão menos dramática a respeito da reconquista do Malabar. Visão esta que se aliava à exigência da manutenção do sistema de lealdades exigidas entre os soberanos do Malabar e a comunidade islâmica. Escrito em forma de poema histórico, o *Fatah* narrava a ofensiva promovida pela Samorim de Calicute contra os *al-faranji*, numa alusão explícita e inequívoca à posição discreta adotada, de referendar as formas estabelecidas de poder, e disseminar entre os muçulmanos a imagem do príncipe indiano associada ao bom governo e à defesa dessa religião.

Eles podem perceber a coragem do sultão Samorim,  
 Que é bem conhecido de todo o mundo  
 Governante da famosa e linda cidade de Calicute, em permanente glória.  
 Amigo de nossa religião, o Islã, e dos muçulmanos,  
 E dos seus assuntos.  
 Defensor da nossa religião, executor da Sharia.  
 Mesmo no seu próprio espaço para fazer *Khutba*.  
 Todos os muçulmanos estão a ele sujeitados  
 Enquanto estiverem em seus domínios  
 Se um infiel oprimir um muçulmanos,  
 O Samorim luta contra ele em defesa da crença dos muçulmanos.  
 (MUHAMMAD, *Fath*, 1975, p.169, *apud* KOORA, 2017: 68).

Dois conceitos se destacam na passagem acima: a referência ao samorim de Calicute como *sultão* e a definição moral deste sujeito enquanto executor da Sharia. Partes incontestáveis de uma construção imagética do soberano, a noção de experiência compartilhada pelas leis islâmicas tornava, segundo Qāsi Mohammad, o líder político da cidade de Calicute o mais admirável defensor das comunidades

malabares contra os inimigos da fé vindos do Mar Mediterrâneo. Nada mais longínquo do que o argumento suportado na crônica de al-Mabari. Para ambos, a representação histórica e poética dos feitos desses indivíduos durante o período de consolidação da dominação portuguesa deveria aturdir à audiência islâmica de todo o *dar-al-islam*, mudando, todavia, em cada caso, a ênfase ou a noção veiculada, por meio da categoria *jihad*, do tipo de relação concreta e imaginada, existente nessa literatura historiográfica e memorialística, florescente no século XVI na Ásia.

Cabe salientar, por último, que a produção jihadista emergida desse processo de dominação estrangeira ibérica nos mares e terras do Oriente, compreendeu a promoção de formas de interpretações históricas que não coincidindo com as razões retóricas e políticas da *ars histórica* como gênero estabelecido na cultura europeia renascentista, revela a pluralidade de estilos, retóricas e regimes de historicidades, compartilhados sob o mesmo *orbe terrarum*, dos diferentes impérios e culturas em choque no início do processo de globalização dos saberes e das presenças junto aos espaços mundiais. Tratava-se do choque entre distintas temporalidades e modelos de fixação do tempo e seus registros, diante daquilo que, conveniente à experiência, narrava, de diferentes perspectivas e a partir de sujeitos bastante distintos entre si, a *história do mundo* em movimento e transformação.