



ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR

Vol. IV (2003)

ISSN 0874-9671 (impresso/print)

ISSN 2795-4455 (electrónico/online)

Homepage: <https://revistas.rcaap.pt/aham>

Nos primórdios da antropologia moderna: a Ásia de João de Barros

Zoltán Biedermann 

Como Citar | How to Cite

Biedermann, Zoltán. 2003. «Nos primórdios da antropologia moderna: a Ásia de João de Barros». *Anais de História de Além-Mar* IV: 29-61. <https://doi.org/10.57759/aham2003.37801>.

Editor | Publisher

CHAM – Centro de Humanidades | CHAM – Centre for the Humanities

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

Universidade NOVA de Lisboa | Universidade dos Açores

Av.^a de Berna, 26-C | 1069-061 Lisboa, Portugal

<http://www.cham.fcsh.unl.pt>

Copyright

© O(s) Autor(es), 2003. Esta é uma publicação de acesso aberto, distribuída nos termos da Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt>), que permite o uso, distribuição e reprodução sem restrições em qualquer meio, desde que o trabalho original seja devidamente citado.

© The Author(s), 2003. This is a work distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted reuse, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.



As afirmações proferidas e os direitos de utilização das imagens são da inteira responsabilidade do(s) autor(es).

The statements made and the rights to use the images are the sole responsibility of the author(s).

NOS PRIMÓRDIOS DA ANTROPOLOGIA MODERNA: A ÁSIA DE JOÃO DE BARROS ¹

por

ZOLTÁN BIEDERMANN *

«Observers in America, like observers of anything culturally unfamiliar for which there exist few readily available antecedents, had to be able to classify before they could properly see; and in order to classify in any meaningful sense they had no alternative but to appeal to a system which was already in use. It was indeed that system, not the innate structure of the world, that determined both what they actually believed to be the objective reality before them and the areas of it they selected for description.» ²

No panorama da literatura histórica e etnográfica portuguesa do século XVI, as *Décadas da Ásia* de João de Barros ocupam uma posição central

¹ O presente texto desenvolve as principais ideias surgidas de uma leitura das *Décadas* de Barros no âmbito de um seminário dirigido por Luís Filipe Thomaz na Universidade Nova de Lisboa, no ano lectivo de 1999-2000. Um primeiro conjunto de interrogações sobre a obra foi apresentado ao X Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa (Salvador da Bahia, Dezembro de 2000), cujas actas esperam ainda por publicação, com o título «*Grave é o perigo no aceitar da disciplina*». Algumas reflexões em torno da obra de João de Barros e Pero de Magalhães Gândavo». Juntamente com o ensaio «De regresso ao Quarto Império: a China de João de Barros e o imaginário imperial joanino», a ser impresso nas actas do Congresso Internacional *D. João III e o Império* (Lisboa, Junho de 2002, publicação prevista para inícios de 2004), o presente estudo constitui um convite ao debate, mais do que um *corpus* definitivo de dados e conclusões.

* Investigador do Centro de História de Além-Mar da Universidade Nova de Lisboa; bolseiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

² Anthony PAGDEN, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge etc., 1982, p. 2.

tanto pela quantidade das fontes utilizadas como pelo impacto que tiveram sobre textos posteriores³. Vastas, complexas e recheadas de informações habilmente embrulhadas num discurso de cariz épico portador de uma mensagem de ambições universais, as *Décadas* têm também exercido um fascínio considerável sobre os historiadores da expansão. Estes, como não podia deixar de ser, têm-na interpretado com frequência em função das suas próprias posições face à empresa imperial. Amar ou odiar Barros assemelha-se assim, ainda hoje, para alguns, a uma espécie de credo ideológico fundamental⁴.

O próprio João de Barros terá sido um homem dividido entre as principais correntes com que um intelectual se poderia identificar no segundo quartel do século XVI: por um lado, o espírito erasmiano que o marcou nos anos em que escreveu a *Ropicapnefma* (1532), parte da primeira *Década da Ásia*⁵, e ainda o *Diálogo entre os artigos da fé contra o Talmude* (1543); por

³ Sobre a vida e a obra de Barros, vejam-se: Manuel Severim de FARIA, «Vida de João de Barros» [Évora, 1624], reproduzido em *Da Ásia de João de Barros*, vol. 9, Livraria São Carlos, Lisboa, 1973; Aubrey F. G. BELL, *Portuguese Literature* [Oxford, 1922], reimpressão com nova bibliografia, Oxford University Press, Londres, 1970, pp. 192-195; «Introdução» à *Ásia de João de Barros. Dos feitos que os Portugueses fizeram no descobrimento e conquista dos mares e terras do Oriente*, 4.^a edição, conforme à edição *princeps*, iniciada por António BAIÃO e continuada por Luís F. Lindley CINTRA [Coimbra, 1932], reimpressão fac-similada, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1988, vol. 1, pp. v-lxxxii. Cf. ainda o importante estudo de Charles R. BOXER, *João de Barros. Portuguese Humanist and Historian of Asia* (Xavier Centre of Historical Research Series, 1), Concept Publishing, Nova Deli, 1981, e o excelente volume dedicado a «João de Barros e o Cosmopolitismo do Renascimento», da revista *Oceanos*, n.º 27 (Julho/Setembro de 1996), com numerosas pistas bibliográficas. Salta à vista a paucidade de estudos sobre aspectos particulares da escrita barrosiana (ver algumas citações nas notas do texto), comparada com a abundância dos ensaios bio-bibliográficos dedicados ao autor, entre os quais: António Alberto Banha de ANDRADE, *João de Barros. Historiador do Pensamento Humanista Português de Quinhentos*, Academia Portuguesa da História, Lisboa, 1980, e António Borges COELHO, *Tudo é mercadoria. Sobre o percurso e a obra de João de Barros*, Caminho, Lisboa, 1992; *id.*, *João de Barros. Vida e Obra*, GTME/CDP, Lisboa, 1997.

⁴ Cf., a título apenas exemplar, Madalena da Câmara FIALHO, «João de Barros – Historiador do Império», in *Congresso do Mundo Português*, vol. v, Lisboa, 1940, pp. 383-396; Joaquim Veríssimo SERRÃO, «João de Barros: entre Erasmo e o Império», in *O humanismo português 1500-1600. Primeiro Simpósio Nacional, 21-25 de Outubro de 1985*, Lisboa, Academia das Ciências, 1988, pp. 31-53, e António Manuel HESPANHA, editorial, *Oceanos*, 27 (Julho/Setembro de 1996).

⁵ João de Barros teria sido incumbido de escrever sobre os feitos dos portugueses no Oriente ainda por D. Manuel, após a publicação da *Crónica do Imperador Clarimundo* (1520), mas só se teria dedicado seriamente à redacção da *Ásia* após o fracasso da sua experiência enquanto capitão-donatário do Maranhão, em 1536. A primeira *Década* inclui, no terceiro livro, um testemunho colhido de um embaixador do rei de Benim em 1540 (*Década I*, livro iii, capítulo 4, p. 84 na edição de 1988 [cf. nota 2]). Já no livro nono se lê sobre um «debuxo [que] o anno passado de mil e quinhentos e quarenta e oito me mandaram em tres papées» (I, ix, 1, p. 344). E, um pouco mais adiante, sabe-se que os portugueses navegavam «ora per derradeiro as [ilhas] dos Japões e a grande prouincia Meacó» (I, ix, 1, p. 347). Perto do fim da terceira *Década* (editada em 1563) lê-se que o «descobrimento, conquista, e comercio deste oriente de

outro lado, um certo conformismo face às novas propostas sócio-culturais da segunda era joanina, mais fechada e intolerante, nomeadamente a partir do *Panegírico da Infanta D. Maria* (1546)⁶. Também a *Ásia*, definitivamente encerrada apenas em 1563, queda como que suspensa entre uma apologia incondicional do império e algumas críticas, por vezes veementes, da realidade imperial. No campo antropológico, nomeadamente, Barros aparenta mover-se entre uma avassaladora vontade de conhecer e mesmo aceitar o outro (por exemplo a China, segundo uma interpretação de António José Saraiva a rever)⁷ e uma rejeição quase tridentina de muitos traços das culturas alheias (nomeadamente nos campos da religião e dos costumes, face ao Islão, ao hinduísmo etc.).

Para compreender estas diferenças de atitude, o recurso à hipótese de uma simples evolução do autor ao longo dos anos em que escreveu e publicou é insatisfatório. As aparentes contradições são estruturais, mais do que conjunturais⁸. Ora, as bases conceptuais em que as variadas descrições geográficas e antropológicas na *Ásia* assentam só muito raramente são objecto de discussão⁹. Uma leitura exaustiva do *opus magnum* de Barros permite vislumbrar lógicas de percepção e de escrita constitutivas do quadro elementar da visão do mundo em meados de Quinhentos, e estas lógicas deverão no futuro merecer a maior das atenções porque não deixaram de ter consequências profundas nos campos da acção política, administrativa e religiosa a partir do reinado de D. João III.

que escreuemos a que chamamos Asia» teria já sessenta anos, o que remete talvez para 1558 (III, viii, 1, fl. 207). Mas a datação do processo de escrita subjacente à *Ásia* está largamente por fazer, e é uma das razões pelas quais seria útil uma edição crítica anotada de toda a obra.

⁶ Sobre a possível passagem de Barros de uma postura aberta ao diálogo, nomeadamente com compatriotas judeus e cristãos-novos, para posições de acomodação a um clima político e cultural marcado pela intolerância frente à alteridade religiosa, cf. o artigo de António Borges COELHO, «João de Barros e a questão judaico-cristã-nova», in *Oceanos*, 27 (1996), 75-82.

⁷ Cf. *infra* o capítulo «Alcances e limitações da escrita comparativa».

⁸ Boa parte das aparentes contradições esfuma-se aliás com a simples aceção de que um certo pacifismo e um certo cruzadismo não se excluíam necessariamente no quadro de uma posição patriótica no século XVI (cf. BOXER, *João de Barros*, p. 101).

⁹ Não podemos deixar de referir aqui os estudos que Luís Filipe BARRETO efectuou sobre a cultura da escrita antropológico-geográfica portuguesa de Quinhentos, debruçando-se principalmente sobre Duarte Barbosa e Tomé Pires, mas afluindo também alguns dos mais importantes aspectos do discurso de João de Barros, nomeadamente em *Descobrimentos e Renascimento. Formas de Ser e Pensar nos Séculos XV e XVI*, IN-CM, Lisboa, 1983, esp. pp. 136-143 e 153-168. Cf. também, do mesmo autor, «As grandes obras portuguesa de carácter geográfico», in *Portugal no Mundo* (dir. Luís de ALBUQUERQUE), Alfa, Lisboa, 1989, vol. VI, pp. 45-59, e «As viagens marítimas e a nova visão do mundo e da natureza», *ibid.*, pp. 86-93.

As descrições antropológico-geográficas na Ásia: intenção e selecção

Para compreender por que Barros escrevia e de que maneira se preparava para a redacção de cada capítulo etnográfico da *Ásia*, nunca será demais frisar as intenções do autor enquanto escritor em geral. A antropologia não constituía nesta época um campo do conhecimento rigorosamente delimitado face a outras áreas do conhecimento e da acção intelectual e moral. Pedagogo e gramático, Barros acreditava numa historiografia edificante. As *Décadas da Ásia*, mais do que para fazer «o discurso das cousas passadas»¹⁰, foram escritas como livros onde se perpetuaria a memória de feitos gloriosos para proveito e edificação das gerações vindouras. Foi nesta perspectiva que Barros abriu o prólogo à primeira Década com reflexões em torno do papel da linguagem, da memória e da escrita nas sociedades humanas¹¹. A redacção de uma obra que para sempre lembrasse os feitos dos portugueses no Oriente era vista pelo autor como uma obrigação moral não só perante aqueles cuja memória se guardava, como também, e principalmente, perante todos os que, no futuro, viessem a assumir responsabilidades na conquista e na administração do reino e do Estado da Índia¹².

A vontade de escrever uma história exemplar cujos factos (do passado) estivessem ao serviço da acção política de novas gerações (do futuro) é efectivamente um dos intuitos que mais marcaram a redacção das *Décadas*. «A história», conforme afirmava Barros no célebre prólogo à Década terceira, «é hum agro e campo onde está semeada toda a doutrina, diuinal, moral, racional e jnstrumental: quem pastar o seu fructo, conuertello há em forças de jntendimento e memoria, pera vso de justa e perfecta vida, com que

¹⁰ *Década I*, livro ix, capítulo 5, p. 364.

¹¹ Sendo os actos humanos, ao contrário dos naturais, baseados no entendimento e na vontade, eles acontecem potencialmente para a eternidade. A própria linguagem humana seria, para Barros, expressão (de inspiração divina) da vontade humana em perpetuar-se de uma maneira diferente dos outros seres, dando continuidade à existência própria não só através da procriação, mas também através da memória, artifício que torna imortal o indivíduo (I, Prólogo, p. 1). Barros realçou, neste contexto, o papel da memória escrita: «as letras sendo huns caracteres mortos e nam animados, contem em sy espirito de vida» – porque, ao contrário das narrações faladas, os textos escritos não corrompem os seus conteúdos ao longo dos anos (I, Prólogo, p. 2).

¹² «Fica daqui a cada hum de nós natural e justa obrigação, que assy deuemos ser diligentes e solícitos em guardar em futuro nossas obras pera com ella aproueitarmos em bom exemplo» (I, Prólogo, p. 2). Pouco mais se aprendia sobre a concepção historiográfica de Barros nos prólogos das duas primeiras Décadas, impressas em 1552 e 1553 respectivamente. Tudo indica porém que Barros recebeu duras críticas nos anos que se seguiram, levando-o a abrir a terceira Década (impressa em 1563) com um extraordinário manifesto historiográfico em que são explicitadas as concepções subjacentes à escrita em questão. Para uma análise aprofundada dos prólogos da *Ásia*, veja-se Pedro CALAFATE, «A Filosofia da História no Renascimento Português: João de Barros», in *Vieira de Almeida. Colóquio do Centenário*, FLUL, Lisboa, 1991, pp. 137-150.

apraz a Deos e aos homeens.»¹³ Daí que «a primeira liçam (depois da diuina que sempre deue preceder a todas) em que se deuem criar aquelles que Deos elegeo pera o gouerno e administraçam pubrica: é em os annaes e chronicas de seu proprio regno e patria». Acrescia a esta necessidade de conhecer a história portuguesa a «liçam das Chrónicas dos reynos vezinhos, com que communicam e tem conferencia de negocios, e de sy a toda outra historia proueitosa»¹⁴; e era daqui que advinha, devido à situação geopolítica de Portugal e do seu império polimorfo, a premência de um conhecimento sistemático das realidades históricas, políticas e culturais de reinos e sociedades situados nas mais diversas partes do mundo conhecido.

Enquanto Barros se dedicava a esta tarefa hercúlea, só muito raramente perdia de vista os seus intentos moralizantes. Esta afirmação aplica-se tanto às digressões históricas como às passagens em que se descreviam culturas alheias. Como não podia deixar de ser, a atitude moralista de Barros tem vindo a suscitar as mais duras críticas no que respeita à sua credibilidade histórica¹⁵. Ora, Barros moralizava, mas fazia-o aberta e intencionalmente, com sistema e seguindo à risca preceitos que convém explicitar. As «falhas» habitualmente criticadas obedeciam desde o início da primeira Década a um critério rigoroso de selecção, o qual se sobrepunha decididamente aos critérios da exaustividade e da objectividade («a primeira e mais principal parte da historia é a verdade della, porém em algumas cousas nam ha de ser tanta [...]»¹⁶). Segundo Barros, era imperioso encobrir partes da verdade para fazer sobressair outras «melhores».

Esta selectividade era uma das principais virtudes da *Ásia* aos olhos do seu autor. À semelhança «daquelle pintor que tirando a el Rey Felipe pay de Alexandre per natural, tomoulhe a postura do rostro de maneira que lhe encobrisse ho defecto que tinha, que era hum olho menos»¹⁷, Barros não hesitava em calar acontecimentos e fenómenos desagradáveis, embelezando com aberta intencionalidade os factos que conhecia. O seu receio maior era que uma «escrita escandalosa» mais não faria do que fomentar acções igualmente «escandalosas»¹⁸. Não se tratava aqui de uma fraqueza concepcional, como se tem afirmado, mas sim de um dos principais trunfos de Barros na batalha intelectual e editorial que travava com outros historia-

¹³ III, Prólogo, s.p.

¹⁴ III, Prólogo, s.p.

¹⁵ Para uma discussão de algumas passagens significativamente diferentes nas descrições de Barros, Castanheda e Góis, cf. *Historiadores Quinhentistas*. Selecção, prefácio e notas de Rodrigues LAPA, 3.^a edição, Seara Nova, Lisboa, 1972.

¹⁶ III, Prólogo, s.p.

¹⁷ III, Prólogo, s.p.

¹⁸ Barros invocava a este respeito Plotino, realçando que «nam conuem oulhar sempre as cousas presentes, mas a reuoluçam que ellas tem do preterito pera a futuro. Porque o seu curso natural, é hum bem responder ao outro & hum mal a outro mal» (III, Prólogo, s.p.).

dores da era joanina, nomeadamente Castanheda ¹⁹. A qualidade da história e da etnografia oriental deveria residir na forma da sua narração, ou seja, na arquitectura geral do edifício literário erguido, muito mais do que na minúcia concreta de cada dado apresentado ²⁰.

Note-se como a selecção dos dados etnográficos em função do papel que eles poderiam desempenhar no texto era um acto primordial, fundamental para Barros. Era ele que permitia, conforme adiante se poderá ver melhor, que as informações não se derramassem, desprovidas de sentido para o leitor quinhentista, por páginas e páginas de um *Ásia* incompreensível, aborrecida e porventura pouco salutar. Não é por acaso que, contrariamente ao seu seguidor, Diogo do Couto, para quem a escrita da história era essencialmente reflexo da recolha de tradições orais (portuguesas e outras) ²¹, Barros vivia obcecado pela busca de fontes escritas portuguesas e orientais. É verdade que ele usou também numerosos relatos orais, mas a sua preferência ia claramente para a forma escrita. Embora procurasse ouvir relatos de numerosas testemunhas oculares que viajaram pelo Oriente, sentia-se visivelmente incomodado pela sua imediatez e intensidade emocional, e esta atitude ganha ainda em significado se for vista sobre o pano de fundo de uma época fortemente marcada pela oralidade.

Numa das raras passagens imbuídas de uma ponta de ironia, Barros escreve: «porque ao tempo que enqueríamos e buscávamos as achegas paralle [o *nosso trabalho*], se falávamos com mareantes tudo queriam que fosse da sua professam: contar da viagem e naufragios, o caualeiro que

¹⁹ Os ataques mais evidentes dirigiam-se contra Nebrija, cujos excessos retóricos Barros criticou expressamente, recusando denegrir gratuitamente monarcas estrangeiros ou empregar hipóboles demasiado gritantes na descrição das glórias militares (III, Prólogo, s.p.) Outras críticas, menos explícitas, mas igualmente claras, visavam evidentemente o maior rival nacional, Fernão Lopes de CASTANHEDA, cuja *História do descobrimento e conquista da Índia pelos Portugueses* começara a sair do prelo em 1551. Note-se também o contraste com a tradição cronística quatrocentista; Fernão Lopes escrevera no prólogo à *Crónica de D. João I*: «Se outros per ventura em esta crónica buscam fermosura e novidade de pallavras e nom a çertidão das estórias, desprazer-lhe-á de nosso razoado [...] Mas nós, nom curando de seu juízo, leixados os compostos e afeitados razoamentos que muito deleitom aqueles que ouvem, ante poemos a símprez verdade que a afremosentada falssidade.» (Cit. por Jeremy LAWRENCE, «Memory and invention in fifteenth-century iberian historiography», in *A História: Entre Memória e Invenção*, coord. de Pedro CARDIM, CNCDP/Europa-América, Mem Martins, 1998, pp. 91-128.)

²⁰ Barros reservou mais de uma página inteira (ou seja, uma sexta parte) do seu principal manifesto historiográfico, o prólogo da terceira Década, à exaltação de Homero e do género da *fabula*: «porque tem tanto poder a força da eloquencia, que mais doce e accepta é na orelha e no animo, huma fabula composta com o decoro que lhe conuem: que huma verdade sem ordem e sem ornato que é a forma natural della» (III, Prólogo, s.p.). A metáfora arquitectónica é do próprio Barros: «conuem escolhermos pedras lauradas e pulidas dos mais jlustres feitos que pera effecto desta obra concorrerã, e dos meudos por a grã multidã delles e nã fazer muyto entulho, nã faremos mais conta que quãto forem necessários pera atar e liar a parede da história» (II, Prólogo, p. 1).

²¹ Cf. Maria Augusta Lima CRUZ, «As Vozes da Índia nas *Décadas da Ásia* de Diogo do Couto», in *Oceanos*, 19/20 [1994], pp. 182-188.

escreuesse somente os auctos de seu officio, o geographo a situaçam da terra, o mercador o preço e peso das cousas, o curioso a variedade de costumes das gentes: finalmente cada hum namorado da sua jnclinaçam, prometendo lhe nos que faríamos desta nossa Asia huma botica em que elle achasse mezinha de sua enfermidade, nam ficaua satisfecto porque quissera que fora a mayor parte chea daquella que lhe cura seu effecto»²². O documento escrito permitia a Barros um distanciamento bem mais propício à selecção e à manipulação, ou seja, ao exercício de uma verdadeira *autoridade* sobre o texto que se propunha construir²³.

Para assegurar que a sua história e etnografia fossem de leitura agradável e proveitosa, Barros começava por omitir o que lhe parecia nefasto à boa educação dos leitores. Um dos trechos mais interessantes a este respeito – a omissão pura e simples de dados que estavam disponíveis noutras obras anteriores ou noutros contextos narrativos – acha-se certamente no capítulo dedicado à cristandade malabar, onde quase nada se revela sobre os costumes religiosos dos habitantes locais, considerados demasiado assimilados ao seu contexto hindu e carentes de «reeducação» por parte dos missionários do padroado português. As seis páginas em questão vertem quase exclusivamente sobre a história do apóstolo São Tomé e a busca do seu túmulo sob o governo de Nuno da Cunha. Mesmo assim, Barros calou totalmente uma importante versão indiana da hagiografia tomense, onde o apóstolo se transformava miraculosamente em pavão antes de morrer. O detalhe narrativo da metamorfose, que Barros muito provavelmente conhecia, dificilmente se coadunava com a dignidade que o assunto requeria numa crónica oficiosa²⁴.

²² II, Prólogo, p. 2.

²³ Pode realçar-se aqui uma dúvida lançada por Pedro Cardim, que legitimamente se questiona sobre o conceito de *autor* na época de Barros («Livros, literatura e homens de letras no tempo de João de Barros», in *Oceanos*, 27 [1996] pp. 27-47). É evidente que a recolha sistemática de textos alheios impregnou a obra de uma certa hibridez e mesmo promiscuidade textual, onde por vezes o tom dos relatos originais se sobrepõe à politura da escrita de Barros, e, neste sentido, admitimos, embora sem concordar, que, seguindo uma leitura que negue ao autor da *Ásia* esse mesmo estatuto, nas páginas que ora seguem se possa pensar, sempre que escrevemos «Barros», também em «todos os testemunhos ouvidos e lidos por Barros». Porém, no caso da *Ásia*, seria difícil negar a existência de traços muito pessoais em toda a obra – traços não só estilísticos, mas também conceptuais, morais e emocionais, e um dos argumentos principais do presente estudo é precisamente que Barros manipulou os dados recolhidos de modo a construir um texto inteiramente seu. Para uma genealogia textual exemplar, embora restrita a algumas páginas apenas da *Ásia*, veja-se José da Silva HORTA, «Uma leitura de Zurara por João de Barros», in *Amar, Sentir e Viver a História – Estudos de Homenagem a Joaquim Veríssimo Serrão*, Colibri, Lisboa, 1995, pp. 673-702.

²⁴ III, vii, 11, fls. 303v-306v. A versão omissa fora já anteriormente narrada por Duarte Barbosa, Fernão Lopes de Castanheda e Gaspar Correia (cf. João Paulo Oliveira e COSTA, «Os Portugueses e a cristandade siro-malabar (1498-1530)», *Sivdia*, 52 [1994] p. 143). Aliás, o próprio Barros confessa, na primeira década (I, ix, 1, p. 344), estar na posse de um documento, do qual hoje conhecemos o conteúdo, e que narrava a história do apóstolo-pavão. Trata-se provavelmente do texto que resumia as conclusões da inquirição levada a cabo no Choromânde em

Noutro contexto, aliás, Barros chegou a defender explicitamente a prática da omissão. Ao escrever sobre a conquista da tanadaria de Salsete pelos portugueses em 1521, até então sob alçada do Idalcão, entendeu dever fornecer algumas informações sobre o principal inimigo deste potentado muçulmano, o rei hindu de Bisnaga ou Vijayanagar. As expectativas assim criadas junto do leitor eram porém rapidamente frustradas com a seguinte afirmação: «dando nós noticia de como [o rei de Bisnaga] se serue e dos apparatus de sua casa, dáuamos huuma mostra em que se podia julgar sua riqueza e poder: [Mas:] por serem cousas de principes deliciosos e soberbos, que querem com ouro, prata, e muyta policia fazer suas casas templos de adoraçam: e no seruico de suas pessoas huma maneira de jdolatria [...]: leixaremos todas estas superstições [...]»²⁵.

Conforme já sublinhámos noutro lugar, a aniquilação de dados que preenchiam as páginas de relatos anteriores era um elemento estruturante de primeira importância para a escrita barrosiana²⁶. Eliminar informações

1530, onde constavam várias versões da lenda de S. Tomé (cf. José Pereira da COSTA, *Gaspar Correia e a lenda do Apóstolo S. Tomé*, Estudos de História e Cartografia Antiga, Memórias, 25, IICT, Lisboa, 1985). No que respeita à cultura religiosa «contemporânea» dos cristãos siro-malabares, Barros pouco mais referiria do que a escassez de água benta e de sacerdotes. Para um autor que «muitas vezes» conversara com um cristão oriundo dessa região, isso é francamente pouco. Parece-nos improvável que o humanista tivesse resistido a inquirir junto deste cristão sobre as práticas e doutrinas siro-malabares. O indivíduo em questão poderá ter sido um dos quatro cristãos malabares cuja presença em Lisboa, no Convento dos Lóios, esteve na origem da redacção da *Cartinha* gramatical de 1539 (cf. Ana Isabel BUESCU, «João de Barros: Humanismo, mercancia e celebração imperial», in *Oceanos*, 27 [1996], pp. 10-24). Numa época em que já se trabalhava seriamente na «recondução» dos «heréticos» nestorianos do Malabar ao seio da igreja romana, não valeria a pena, na perspectiva de Barros, expor detalhes comprometedores sobre essa comunidade (cf. III, vii, 11, fl. 206v). João Paulo Oliveira e COSTA (*op. cit.*) defendeu que as atitudes dos portugueses frente à alteridade religiosa dos cristãos siro-malabares teriam sido, nos primeiros decénios do século XVI, marcadas por uma «mentalidade mais aberta», permitindo que praticamente não se falasse, antes de meados de Quinhentos, de «heresia» nestes contextos. É portanto possível que as omissões na terceira Década (1563) se devam já à radicalização das opiniões sobre as cristandades orientais e ao consequente recrudescimento da censura oficial. Mas, independentemente da conjuntura fanatizante, Barros possuía um pudor que também noutras circunstâncias o impedia de dar importância a crenças milagrosas a seu ver pouco salutares, porque desprovidas de razão crítica. Uma história em que o apóstolo de Cristo se transformava numa colorida ave oriental ultrapassava claramente os limites da tolerância intelectual do autor, independentemente do ambiente que em Lisboa se vivia.

²⁵ III, iv, 4, fl. 97v. O intuito da descrição oferecida neste capítulo era, evidentemente, o de realçar o poderio militar do «rei Crisnarao de Bisnaga». Um pouco mais adiante, Barros descreveu com minúcia pelo menos uma parte das «superstições» que de início calou, criticando agora concretamente a desmesurada importância dada pelo soberano hindu aos presságios «dos seus jdolos» e aos sacrifícios de animais propostos pelos seus conselheiros religiosos. Mas estas informações referem-se concretamente às campanhas militares movidas contra o Idalcão. O que Barros de facto omitiu são «as superstições, que procedem do sobejo ter e repouso da vida», nomeadamente todo o aparato cortesão dos tempos de paz.

²⁶ «De regresso ao Quarto Império: a China de João de Barros e o imaginário imperial joanino», *Actas do Congresso Internacional D. João III e o Império*, no prelo.

que ameaçavam sobrecarregar o texto era um passo decisivo no processo de reordenamento do saber subjacente à elaboração das descrições orientais na *Ásia*. Presentemente, preferimos destacar os aspectos mais «positivos» ou «construtivos». Barros também utilizava e sublinhava informações oriundas de culturas distantes para tecer considerações sobre a decadência moral em Portugal, e, como veremos mais adiante, para as integrar em categorias culturais conhecidas no Ocidente que ajudavam a organizar e compreender as mais díspares realidades do Oriente, das quais assim se ia construindo uma imagem coerente.

No que respeita ao uso abertamente moralizante de informações sobre o Oriente, as *Décadas* oferecem inúmeros exemplos. Um dos mais polémicos é certamente o remate à descrição do cristianismo etiópico (apresentado, na senda do relato de Francisco Álvares, como uma realidade fortemente marcada por reminiscências judaizantes e hábitos «bárbaros»): «parece que mais tem aproueitado a estes, nesta parte [da Etiópia], a jgnorancia da luz da ley: que a nós a claridade della.»²⁷ O que Barros insinuava com este enunciado, em forte contraste com o resto da descrição, extremamente pessimista no que toca à religiosidade dos etíopes, dizia evidentemente respeito ao estado das coisas na metrópole, mais do que na África Oriental: a saber, que a leitura da Bíblia e uma vida feita de aparências cristãs não eram, por si só, indicadores de uma religiosidade profunda e verdadeira. Ser bom cristão seria fundamentalmente uma questão de atitude interior, de uma entrega total a Deus, quer na Etiópia quer em Portugal²⁸.

Não obstante as pressões inquisitoriais e cortesãs (ou talvez, por vezes, graças a elas), a polémica assume assim na obra de Barros um papel de destaque, tanto ao nível do explícito como do implícito. Não pode nem podia deixar de dar nas vistas como Barros fazia gravitar a sua descrição da China

²⁷ III, iv, 3, fl. 94: «Tanto poder tem a vista daquelle sinal [da cruz] entre aquella Bárbara e rustica gente [...]: que mais os segura a vista delle pera nam perder a vida, que a nós criados na policia da igreja Romana, e verdadeiro entendimento da ley Euangellica, os juramentos solemnizados com tanto sacramento de palauras na segurança dos bens a que chamamos fazenda. Donde parece, que mais tem aproueitado a estes, nesta parte, a jgnorancia da luz da ley: que a nós a claridade della.»

²⁸ O paradoxo segundo o qual os ignorantes e pobres podem ser melhores crentes do que os educados e civilizados pelo simples facto de possuírem uma fé muito enraizada, mas não necessariamente reflectida, prefigura o polémico canto de louvor que Montaigne dedicaria, na segunda edição dos *Ensaïos* (Livro I, cap. 56, «des prières»), aos cristãos de Socotorá, desprovidos de tudo menos – supostamente – uma fé cega em Deus (*Essais de Michel de Montaigne avec des notes de tous les commentateurs*, Paris, 1834, p. 181; cf. o nosso artigo «Nas pegadas do apóstolo: Socotorá nas fontes europeias dos séculos XVI e XVII», in *Anais de História de Além-Mar*, 1, 2000, pp. 287-386, esp. nota 378). A deixa de Barros dirigia-se talvez aos cristãos-novos do reino, mas não podia deixar de atingir outras pessoas, até porque incidia sobre a difícil questão do papel da educação e alfabetização na vida religiosa. Muitos leitores aperceber-se-iam também do implícito paralelismo entre as zizânias, descritas por Barros, que supostamente causaram o declínio do cristianismo núbico (deixado pelo Preste à mercê do Islão) e as disputas internas que assolavam a Europa enquanto às suas portas os turcos iam conquistando largos territórios (cf. III, iv, 2, fl. 88v).

à volta da perfeição de um sistema administrativo isento, nomeadamente do cancro que eram, nos países da Europa, o clientelismo, a corrupção e a venalidade dos cargos públicos ²⁹. A China de Barros, além de constituir um exemplo primoroso para a classicização da imagem dos impérios orientais, estrutura-se em torno de um sofisticado aparelho administrativo que, evidentemente, respondia a necessidades análogas às do reino de Portugal, onde nomeadamente as bolsas de poder centrífugo constituíam objecto de preocupação ³⁰. Uma única passagem de três linhas alude à, igualmente exemplar, vida religiosa dos Chineses. Neste pequeno trecho pouco mais se menciona do que o «fervor religioso» que se sentiria nos templos, nos conventos, nas preces e nos sacrifícios dos chineses, sem que coisa alguma seja revelada sobre as crenças em jogo. Os pontos referenciais da alusão são claramente (a) uma ideia ocidental de devoção, (b) a relação harmoniosa entre a religiosidade e o bom funcionamento do império chinês, e (c) o deplorável estado real das coisas da fé em Portugal. Não se entrevê, nesta descrição, o mínimo interesse em introduzir na imagem da Eurásia uma descontinuidade entre Ocidente e Oriente, em revelar aquilo que os próprios chineses criam ou pensavam (ou não criam e não pensavam) sobre Deus e o mundo ³¹.

Estamos perante descrições utilizadas, pelo menos em boa parte, para fins totalmente exteriores às realidades retratadas, e é pouco provável que Barros não tivesse consciência do impacto que os seus comentários teriam, nos casos citados, sobre os beatos e os corruptos de Portugal. A instrumentalização dos dados (dos hábitos dos povos descritos, da «história») através do modo da sua exposição narrativa (do «discurso») dificilmente passaria despercebida aos contemporâneos do autor. Por isso mesmo, a análise deste mecanismo deverá no futuro merecer a maior das atenções. Uma crítica de fontes meramente extratextual (naturalmente indispensável para avaliar a credibilidade dos dados) não fornece necessariamente, aplicada às descrições da *Ásia*, as informações mais significativas sobre a prática historiográfica e etnográfica do autor.

²⁹ III, ii, 7, fls. 45v-46.

³⁰ O paralelo é explicitado com a seguinte afirmação: «[na China] os officiaes do gouerno da justiça, nam ham de ser naturaes da terra mas estrangeiros: a maneira que neste reyno de Portugal se vsam os juizes que chamam de fora» (III, ii, 7, fl. 46); cf. António Manuel HESPAÑA, *As vésperas do Leviathan, Instituições e poder político, Portugal – Século XVII*, Almedina, Coimbra, 1994, pp. 21-41.

³¹ Na verdade, parece-nos bem possível que Barros tivesse já ao seu dispor informações bastante mais concretas sobre o budismo chinês, graças não só a «hum [servo] Chij» que possuía «pera a interpretaçam» de uma cosmografia chinesa (I, ix, 1, p. 337), como também, talvez, de «alguuns liuros seus que tambem ouuemos» e cujo conteúdo se desconhece (III, ii, 7, pp. 44v-45).

A inserção dos dados em categorias ocidentais

Se a China ou a Etiópia podiam servir de espelho ou de repertório de *exempla* para o leitor português, é porque os fenómenos da vida social eram vistos como essencialmente semelhantes nas várias regiões conhecidas do globo. Logicamente, devia então ser possível descrever esses reinos longínquos recorrendo às categorias conhecidas do público ocidental ³². Em vez de debitar de forma exaustiva e desordenada todos os dados históricos e etnográficos disponíveis em Lisboa sobre os diversos países do Oriente, Barros optou por fazer deles uma selecção e, depois, organizá-los, inserindo-os em gavetas temáticas que ainda hoje, por sinal, nos parecem evidentes. As categorias escolhidas, originárias do contexto mental e social do autor, eram a história, a política, a economia, a *mechanica*, a *policia* da vida quotidiana (no sentido do refinamento no vestir, comer etc.), as práticas e as estruturas sociais e a religião.

Quer isto dizer que a descrição abrangente do mundo por Barros implicou dois processos mentais aparentemente contraditórios, mas que juntos conferiram sentido e operacionalidade ao «mega-texto» que veio a ser a *Ásia*. Ao passo que o campo de visão se alargava, isto é, que o espaço se tornava global (ou «descompartimentava», geograficamente ³³), os fenómenos observados, de uma complexidade avassaladora, eram por sua vez inseridos em categorias conhecidas no Ocidente (e portanto «recompartimentados», tematicamente). Assim, no preciso momento em que o campo de visão das elites europeias se alargava a vastas regiões do globo, as categorias imaginárias que dividiam e ordenavam a realidade social ocidental ganhavam novos campos de acção. Estes campos implicavam por sua vez que os fenómenos que neles se inseriam não fossem vistos apenas como sendo análogos uns aos outros, mas sim homólogos ³⁴.

A Índia parece ter sido o território onde tal extensão horizontal das categorias do imaginário social ocidental mais dificilmente se coadunava com os dados disponíveis. Em contraste com a China e a Pérsia, o subcontinente fornecia já nos anos 30 do século XVI quantidades verdadeiramente avassaladoras de informação etnográfica muito difícil de sistematizar. Barros

³² Não queremos estabelecer aqui nenhuma relação causal, mas sim lançar luz sobre um conjunto mais ou menos lógico de ideias e práticas descritivas. O pressuposto da semelhança, que será analisado ao longo deste e dos dois capítulos seguintes, está na base da instrumentalização polémica, mas também é reforçada por ela.

³³ «Descompartimentação» ou «*désenclavement*», as diferenças semânticas entre os dois conceitos não nos devem neste lugar preocupar particularmente.

³⁴ Usamos aqui ambos os termos na sua acepção biológica: enquanto a homologia remete para uma origem comum, a analogia designa semelhanças que resultam de evoluções totalmente distintas a partir de formas distantes umas das outras. Conforme esperamos mostrar mais adiante, a concepção de Barros corresponde mais à primeira do que à segunda acepção, porque assenta numa visão da história e da geografia que não permitia alterações radicais, fazendo remontar todas as formas de cultura a uma raiz comum muito jovem.

reconheceu a impossibilidade de oferecer uma descrição unitária do país, realçando as numerosas regiões e categorias em que a sua realidade cultural se dividia: «posto que toda esta prouincia Indostan seja pouoadade de dous generos de pouo em crença, hum idólatra e outro machometa: é muy vária em ritos e costumes, e todos entre sy a tem repartida em muytos reynos e estados.»³⁵ E voltaria a insistir mais adiante em como era difícil encontrar unidades sócio-culturais claras na Índia: «estas quatro nações em crença [gentios, mouros, judeus e cristãos], naquellas partes sam tam várias cada huma per sy, que falando propriamente poucos sam puros na obseruancia do nome que cada hum professa.»³⁶

Ainda assim, as homologias com o Ocidente ajudavam a impor alguma ordem face à imensidão dos dados veiculados no *Livro de Duarte Barbosa* e em inúmeros relatos orais que se podiam por então ouvir em Lisboa. O sistema das tanadarias de Goa, por exemplo, é tornado compreensível através de uma comparação explícita com Portugal. Tratava-se, para Barros, de uma rede de aldeias que, «repartidas por comarcas respondem a huma cabeça a quem chamam Tanadaria ao modo que vemos neste reino, cujas rendas se encabeçam em almoxerifados, vocabulo mourisco mais que natural Portugues.»³⁷ Um outro *topos* inevitável dizia respeito aos altos níveis de perfeição atingidos no campo dos ofícios mecânicos, onde o relevo ia, como não podia deixar de ser, para o Guzerate: «mais seda e ouro fiado se gasta nele em panos tecidos de diversas sortes, que em toda a Índia; e a cidade de Patão pode competir em número de teares com as cidades Florença e Milão»³⁸.

Foi também com alguma familiaridade e mesmo simpatia que Barros se deteve na descrição da cultura da casta dos *nair*, um grupo guerreiro com origens dravídicas e forte miscigenação bramânica³⁹. Como filho do seu tempo, Barros era um homem imbuído de uma concepção corporativa de sociedade, à qual o sistema de castas não era tão estranho (e tão carente de demorado estudo) como ao pensamento do século XIX, centrado na noção de classe⁴⁰. Os naires mais dignos eram, com toda a naturalidade, a gente «do mais nobre sangue», ou seja, homens nascidos para guerrear, treinados nas artes da guerra, prontos a morrer no combate aos inimigos do seu povo.

³⁵ I, iv, 7, p. 145.

³⁶ I, ix, 1, p. 336.

³⁷ II, v, 1, p. 191.

³⁸ IV, v, 1.

³⁹ I, ix, 3, pp. 355-357.

⁴⁰ No prólogo da segunda Década, lê-se: «Pera perfeiçam de qualquer cousa, ora seja natural, ora mechanica, ora racional, os grandes membros se atam com muy pequenas partes, e sem ellas nenhuma está em sua verdadeira proporçam e fermosura» (p. 1); cf. também, para um resumo da história do estudo ocidental das castas, Louis DUMONT, *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications* [1966], edição revista e aumentada, Ed. Gallimard, Paris, 2001, esp. pp. 40-44.

A ideia em si, e nomeadamente a homologia com a nobreza nacional, estavam já implícitas, por exemplo, no *Livro de Duarte Barbosa*, onde os naires eram designados como «homens mui limpos e isentos em sua fidalguia»⁴¹, e certamente também em numerosos relatos medievais, para nobrezas de outras regiões. Na *Ásia*, porém, o carácter globalizante do texto permitiu dar corpo e realçar uma continuidade mundial da «nobreza» de certa categoria de homens cuja coragem e firmeza contrastava com a «baixeza» dos soldados comuns que não tinham vergonha de fugir em pleno combate (no caso dos «gentios») ou de trair a causa portuguesa (no caso da soldadesca lusa). Inúmeras vezes nas *Décadas*, a verdadeira fronteira cultural corre, não entre diversas nações, mas sim entre diversas condições sociais – tal como elas se concebiam no Portugal quinhentista. Era assim que podiam surgir, num só cenário de guerra, árabes de alta condição morrendo «como caualeiros», enquanto «alguns homeens baixos» reinóis cometiam a crueza de cortar os braços às mulheres muçulmanas para lhes tirar as «manilhas de prata»⁴².

Fiel aos padrões sociais do seu tempo, Barros criticava também com veemência todos os que, sendo de «condição baixa» e «natureza vil», ilicitamente aspirariam à nobreza mencionada, desestabilizando um sistema que se queria naturalmente estanque, e onde a primazia deveria caber a uma nobreza ainda fortemente empenhada nas artes da guerra. Numa descrição das redondezas de Malaca, por exemplo, onde «tem os mandarijs e gente nobre as quintas de seu prazer», o autor comentava: «esta gente Malaya como toda viue de tracto e nam doutro vso, em o negócio de recrear a vida é a gente mais mimosa daquellas partes e a mays altiuia em openiam: tudo é fidalguia e tam vaã nesta parte que se nam acha hum homem natural Malayo por pobre que seja que queira levar à costas cousa própria ou alhea [...]»⁴³. As «fidalguias vãs» dos malaios prolongavam no outro lado do globo fenómenos bem conhecidos no reino. Um certo exotismo inerente à descrição era assim decisivamente contrabalançado pela familiaridade com que se enca-ravam fenómenos sociais e culturais tidos doravante por «universais»⁴⁴.

⁴¹ Maria Augusta da Veiga e Sousa, *O Livro de Duarte Barbosa (Edição crítica e anotada)*, vol. II, IICT/CNCDP, Lisboa, 2000, p. 165. A comparação sistemática das várias versões do *Livro*, exemplarmente distinguidas nesta edição, com as reproduções na obra de Barros é um trabalho que está por fazer. É bem possível que, à medida que com ele se for avançando, toda uma série de afirmações que presentemente fazemos sejam repostas em questão.

⁴² II, i, 3, p. 16, por sinal, «como a deos nam aprazam cousas que a humanidade nam sofre, elles e as manilhas ficaram [depois] no rollo do mar» por ocasião de um naufrágio (*ibid.*).

⁴³ II, vi, 1, p. 257. Não bastava, de resto, ser-se guerreiro para se ser verdadeiramente nobre, como ilustra um comentário que Barros tece à caça de cabeças praticada por certos ternates: «tem o demonio tanto poder, que tem semeada per totalas gentes huma opiniam de honrra e caualaria: e quanto elles sam mais bárbaros mais barbaramente vsam, no vencimento de seus imigos» (III, viii, 10, fl. 226v).

⁴⁴ Refira-se que, ao passo que Barros teve a coragem de duvidar da integridade ética de muitos nobres portugueses, sentiu também uma obrigação moral de realçar o papel de homens

O mesmo acontecia aliás do lado «escuro» da realidade indiana, tal como ela era vista por Barros. Aqui se situavam não só a vida sexual e as luxúrias dos indianos em geral (e mesmo dos guerreiros *nair* em particular), como principalmente, no campo da religião, o papel central dos sacrifícios e das divinações na religião hindu. A percepção portuguesa do mundo religioso bramânico era largamente marcada pela ideia de que tudo aí se regia por «augúrios» e «feitiçarias»: «todo o gentio daquellas partes [da Índia meridional, rege-se] per astrologia, geomãcia, pyromancia, hydromancia, onomancia, e outras especias destas artes que elles referem ao curso do ceo e planetas: [e] ajnda todo género de agouros per alymárias aues e outras feiticarias em que mostram serem mais doctrinados ou por melhor dizer mais familiares do demónio do que foram nesta parte os Gregos e Romanos segundo as cousas que fazem, de que tem muytos liuros.»⁴⁵

A profusão dos «augúrios» bramânicos é repetidamente ridicularizada, e facilmente se poderia deduzir que Barros nutria um desprezo profundo por este tipo de práticas devido a um eurocentrismo torpe e preconceituoso. No entanto, e como todo o humanista quinhentista que se prezava, Barros conhecia a astrologia e tomava-a a sério como uma arte rigorosa, à qual dedicou mesmo um pequeno, mas empenhado *excursus* na Década terceira (livro v, capítulo 10). A enumeração acima citada, que hoje carrega um marcado sabor exótico, indiciava na verdade práticas bem menos estranhas a um leitor do século XVI. As artes ditas ocultas eram uma parte essencial da sabedoria natural no Ocidente. O que a crítica de Barros realmente visava era que elas fizessem parte de uma religião, isto é, que as fronteiras entre magia e lei divina, claramente estabelecidas na tradição judaico-cristã, fossem tão movediças; e ainda o comportamento dos sacerdotes hindus que, demasiado próximos dos seus príncipes, tinham uma influência nefasta sobre os assuntos de Estado e de guerra. Ora, esta crítica, mais uma vez, não vinha sem propósito: «o qual modo ajnda vemos continuado na jgreja de Deos [...]: porque como a congregaçam Christã consta de dous gladios, espiritual e temporal, em muytas partes se troca este poder em pessoas, jncompetentes, laurando a terra com a espada e pelejando com o arado.

desconsiderados, mas que pelas suas acções mereciam ser recordados pelas gerações vindouras. Era este o caso de Domingos de Seixas, «poys lhe nam proueitou o seruiço que naquellas partes fez, nem o captiueiro que passou pera lhe darem de comer sendo homem de boa linhagem, e nam vir a morrer no espirital de Lixboa onde morreo: ao menos neste nosso trabalho terá memoria do que passou naquelle oriente, pois este é o registo daquelles que nelle algum bem tem recebido. E verdadeiramente que mayor deleitaçam temos na relaçam dos méritos dos homeens a que o mundo desempareou em seu galardam, que naquelles que foram bem pagos delle. Porque como o mundo nam tem mais que temporalidades, quem fica bem herdado nellas, já em alguma maneira é satisfeito: mas a quem elle as nega, parece que lhe deuemos esta lembrança, pois nam tem outro galardam» (III, viii, 2, pp. 210-211).

⁴⁵ I, ix, 3, p. 357.

O qual abuso vem a ser o próprio açoute do erro: cá nunca Deos disse verdades per instrumento jmpróprio, se nam per o natural daquelle vso»⁴⁶.

Ou seja: a César o que é de César; e a Deus o que é de Deus, quer fosse na Europa quer na Índia bramânica. Os «dous gládios», invenções do Ocidente elevadas a categorias universais, ajudavam a compreender e avaliar uma realidade alheia. Ao mesmo tempo, prestavam-se a tecer críticas bastante directas à situação em Portugal. Numa descrição da Índia potencialmente repleta de fenómenos exóticos e de difícil compreensão, um problema conhecido dos leitores ocidentais vinha impor a sua ordem. Num Portugal assolado pela censura da escrita e do pensamento, por sua vez, uma realidade longínqua permitia formular considerações sobre a promiscuidade entre os poderes. Comparação e edificação entrelaçavam-se, dando origem a um género de escrita que se servia das culturas alheias em vez de as servir e fazer entender.

A Ásia na Ásia: uma primeira história comparada do Oriente

Até aqui, poder-se-á talvez dizer, nada de radicalmente novo. Comparar para descrever é uma prática tão antiga como a própria literatura, e subjaz à etnografia ocidental pelo menos desde Heródoto⁴⁷. Está também – no sentido lato da palavra, incluindo a sua aplicação diacrónica – na base de todos os edifícios filosófico-históricos que dividem a evolução das sociedades humanas em «eras», tanto por ordem decadente (da Idade do Ouro à Idade do Ferro), como por ordem progressiva (da selvajaria à civilização)⁴⁸.

Importa porém realçar que o acto comparativo sofreu no século XVI, após vários séculos de enclausuramento num Ocidente que se via rodeado de fenómenos fora do normal muito próximos das suas próprias franjas civilizacionais, um enorme impulso «horizontal»⁴⁹. Este não se deveu ape-

⁴⁶ III, vi, 6, fls. 167v-168. Esta ideia da promiscuidade entre o temporal e o espiritual nas culturas orientais, muito comum na literatura geográfica portuguesa dos séculos XVI e XVII, é particularmente interessante e será objecto de um estudo mais aprofundado a publicar noutra ocasião.

⁴⁷ Cf. François HARTOG, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, nouvelle édition revue et augmentée, Gallimard, Paris, 2001, nomeadamente os capítulos sobre a comparação e a analogia (pp. 331-355).

⁴⁸ Na medida em que a evolução decorre dentro de cada categoria da vida social, seguindo uma escala (tecnológica, moral etc.) que permitia a sua comparação.

⁴⁹ A novidade mais significativa do século XVI foi talvez precisamente esta homogeneização e normalização do espaço geográfico directamente conhecido, que se ia alargando pelo globo terrestre. Sem que o Outro nas suas expressões medievais mais irredutíveis (o mar tenebroso, as ilhas maravilhosas, os seres semi-humanos etc.) desaparecesse totalmente da face da terra (o monstro persistiu na Europa como estranho interno; e nos confins do mundo conhecido ou em certas ilhas distantes ainda se escondiam países de carácter mítico e primordial) ele foi contudo remetido para lugares cada vez mais circunscritos e marginais; cf. Paul ZUMTHOR, *La mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Éd. Seuil, Paris, 1993, pp. 261 ss.

nas à expansão portuguesa, mas também – e talvez mesmo em primeiro lugar – a uma intensificação da interacção entre Ocidente e Oriente, nomeadamente através da entrada na cena política europeia dos turcos otomanos. Conforme frisou Randles, uma das comparações literárias mais influentes no pensamento histórico e político de Quinhentos foi a justaposição, no *Príncipe* de Maquiavel, das formas monárquicas francesa e otomana ⁵⁰.

Graças à expansão portuguesa, que permitiu a interacção directa de um país do Ocidente com potentados que ficavam para além da Ásia Menor, outros campos se abriram à mesma actividade intelectual ⁵¹. A partir da terceira década de Quinhentos, tornou-se possível, em Portugal, aplicar o costume antigo da comparação ou assimilação a realidades tão distantes umas das outras como a Pérsia e a China, ou Sofala e o Sião ⁵². João de

⁵⁰ Esta justaposição baseava-se na tradição aristotélica, com forte recepção nos séculos xv-xvi, da comparação entre a monarquia grega e as monarquias despóticas dos povos bárbaros, «por natureza» mais servis do que os helenos – e de onde mais tarde nasceria o conceito de «despotismo asiático» (W. G. L. RANGLES, «“Peuples sauvages” et “états despotiques”: la pertinence, au XVI^e siècle, de la grille aristotélicienne pour classer les nouvelles sociétés révélées para les Découverts au Brésil, en Afrique et en Asie», in *Mare Liberum*, 3 [1991], p. 300). Note-se como também Barros usou a comparação com a Turquia, reproduzindo o *topos* do povo servil e aproveitando-o, ao mesmo tempo, para louvar polemicamente a eficácia social da justiça otomana, no Panegírico de D. João III, de 1533 (*Panegíricos. Texto restituído, prefácio e notas* por M. Rodrigues LAPA, Sá da Costa, Lisboa, 1943, pp. 16-17). A aplicação politicamente mais pujante de todo este ideário acha-se na famosa carta de Francisco I a Paulo III, de 1543, que habitualmente circula numa tradução francesa pouco fiel ao original latino. Sobre esta questão e nomeadamente a projecção, por parte da historiografia, de um ideal totalmente anacrónico de harmonia multicultural para dentro do discurso do rei de França, cf. António de Vasconcelos SALDANHA, *Iustum Imperium. Dos Tratados como Fundamentos do Império dos Portugueses no Oriente*, Fundação Oriente & Instituto Português do Oriente, Lisboa, 1997, pp. 136-137.

⁵¹ Esta ideia foi aflorada por Sylvie DESWARTE a propósito do «estranho fenómeno das identidades, das coincidências culturais» globais, ao qual a teoria neoplatónica universalista de um Francisco de Holanda veio – precocemente no entender da autora, porque antes do aparecimento do fenómeno na Itália – dar significados novos, interligados pelo conceito de *prisca pictura*, isto é, de uma arte antiga universal, da qual derivariam todas as formas de arte civilizada actual. Deswarte propõe mesmo que tal conceito tenha influenciado Barros na ideia, algo difusa, de que a arquitectura do Zimbabwe poderia ter precedido a greco-romana (cf. nota 86) (*Ideias e Imagens em Portugal na Época dos Descobrimentos. Francisco de Holanda e a Teoria da Arte*, Lisboa, Difel, 1992, pp. 9-54, esp. pp. 30-32).

⁵² Impõe-se neste lugar uma brevíssima reflexão em torno das palavras que hoje podemos usar para descrever as práticas de Barros. Para a episteme pré-clássica ou renascentista-maneirista, Michel Foucault discerniu quatro modalidades da concepção da similitude (*convenientia*, *aemulatio*, *analogia* e *simpatia*), usadas nomeadamente no campo das ciências que se ocupam do que hoje apelidamos *natureza*, vista como um *continuum* onde palavras, signos e coisas tendiam a confundir-se numa só realidade. A *comparação*, pelo contrário, seria *stricto sensu* filha do pensamento clássico dos séculos xvii-xviii, onde a realidade é analisada avançando de objecto em objecto, com claríssima consciência das descontinuidades entre eles, distinguindo-se aqui apenas duas formas de avanço (a comparação da *medida* e da *ordem*) (*As palavras e as coisas. Uma arqueologia das Ciências Humanas*, Edições 70, Lisboa, 1991, pp. 73-81 e 107-122). Estritamente falando, não deveríamos portanto empregar a palavra «comparação» ao reflec-

Barros podia ficar sentado num canto da Casa da Índia e não deixava de ter nas mãos os melhores instrumentos para conferir operacionalidade ao conjunto dos relatos que lhe chegavam do ultramar. Seleccionava, organizava e classificava dados do mundo inteiro e, numa enorme tautologia, viu confirmadas as duas ideias fundamentais que estavam na base desse mesmo trabalho: primeiro, os espaços geográficos, os espaços sociais e os fenómenos culturais eram fundamentalmente semelhantes em todo o lado e por consequência comparáveis à escala global. E segundo, o espaço global que assim se desenhava passava a ser essencialmente contínuo, homogéneo na sua textura e qualidade.

Era neste «tecido» padronizado que iriam inserir-se os «centros» e as «periferias» do Oriente, numa cartografia das culturas que nos ocupará ao longo das páginas que se seguem. Em concreto, e começando pela África Oriental, é com a narração da primeira viagem marítima ao Oriente que o leitor da *Ásia* é introduzido por Barros na geografia, na história e na etnografia da região. Depois de uma penosa viagem passada, desde o Cabo da Boa Esperança, «sem achar mais que negros bárbaros como os de Guiné vizinhos de Portugal», os homens de Vasco da Gama ter-se-iam visto encorajados, já depois de velejarem pelo largo de Sofala, ao acharem um lugar onde «a gente [...] però que também fosse da cor e cabelo como elles [os negros bárbaros da Guiné vizinha de Portugal] eram, hauia entrelles homens fullos que pareciam mestiços de negros e mouros, e alguns entendiam palauras do arauigo.» Era isto um sinal de que «estes negros assy na cor como nas palauras do arabio podiam ter communicacão com os mouros, da maneira que os negros de Jalof [região do Senegal] tem com os Azenegues»⁵³. Por isso, o principal curso de água do lugar que prenunciava a reentrada na órbita de uma potência civilizadora fora chamado «Rio dos Bons Sinais». Os contactos das populações locais com gentes mais *civís* confirmavam-se um pouco mais a norte, em Moçambique, onde já se viam «entrelles homens brancos com toucas na cabeça e vestido dalgodã a modo dos mouros de Africa»⁵⁴.

Esta população prenunciava, agora sim, claramente, a existência de lugares e populações civilizadas directamente comparáveis àqueles da Ibéria: Sofala, Mombaça, Quíloa e Melinde. Barros ofereceu aos seus leitores uma pintura notável do sistema económico e social da África Oriental. O pano de fundo era constituído por um *hinterland* de «aspera e estéril terra» pouco apropriada «pera habitaçam de gente politica». Era aqui que viviam

tirmos sobre a escrita de Barros, mas sim a palavra «assimilação» (o caso de Maquiavel remete mais claramente para o domínio da comparação). No entanto, não só Foucault quase não se deteve no pensamento historiográfico e etnográfico do século XVI, onde uma análise abrangente dos conceitos actuaes continua por fazer, como o leque de expressões alternativas e de uso corrente é reduzido, ou melhor, inexistente.

⁵³ I, iii, 3, p. 130.

⁵⁴ I, iii, 3, p. 131.

os «Cafres», gentes «feras e agrestes», «sem ley» (isto é, «gentio jdolatra») e sem organização política, correspondentes aos habitantes da costa a Sul de Sofala. É significativa a ligação estabelecida entre a falta de civilidade destes povos e o meio natural que habitavam, traçando-se desde logo um paralelo com as zonas menos salubres da África Ocidental: «Podemos dizer ser [o Corno de África] *outra Guiné* em ares corruptos e totalas outras cousas que dá e gera.»⁵⁵ É também significativo como Barros fundia num gesto universalizante os seus critérios classificativos com aqueles praticados na região: os Cafres, «acerca dos que habitam as cidades e pouoações políticas sam auidos por bárbaros»⁵⁶.

Situados num grau ligeiramente superior de *policia*, estariam alguns povos «mouros» do litoral e do interior, nomeadamente aqueles «a que [...] chamam baduijs que andam no interior da terra e tem alguma communição com os Cafres»⁵⁷. Por sinal, tratar-se-ia no Corno de África dos descendentes de um grupo de habitantes árabes de Magadoxo que se recolheram «dentro pello sertam ajuntandose com os Cafres per casamentos e costumes, de maneira que ficaram mistiços em totalas cousas»⁵⁸. Esta ideia de uma miscigenação étnica e cultural capaz de «elevar» (e, respectivamente, «rebaixar») povos na escala civilizacional achara-se já na descrição do Rio dos Bons Sinais, e igualmente numa narração das origens de Sofala, retirada da Crónica dos reis de Quíloa. Segundo o mito fundador de Sofala, os cafres da região teriam em tempos encorajado a vinda de mouros de Quíloa, pedindo «mancebos pera auerem casta delles»⁵⁹. A suposta necessidade de uma miscigenação biológica para o enobrecimento cultural de um povo é mesmo uma ideia frequentemente repetida nas *Décadas da Ásia*⁶⁰.

Por fim, e já no topo da escala civilizacional, haveria as «cidades e pouoações políticas»⁶¹, os grandes portos da costa suaíli. Conforme à forte

⁵⁵ I, viii, 4, p. 302, itálico nosso.

⁵⁶ I, viii, 4, p. 303.

⁵⁷ I, viii, 4, p. 303.

⁵⁸ I, viii, 4, p. 303.

⁵⁹ I, x, 2, p. 380.

⁶⁰ Por exemplo na Índia, onde os «mouros da terra» seriam descendentes de homens mouros e mulheres gentias: «Os quais como sam mestiços no sangue assy como na crença, logo sam conhecidos nos costumes no trajo e na pesoa, de qua há tam grande numero que é a quarta parte da gente.» (I, ix, 3, p. 355.) No mar de Singapura, havia uma «gente a que elles chamam Cellates homeens que viuem no mar, cujo officio é roubar e pescar» (II, vi, 1, p. 249); «e posto que os poucos Cellates era gente baixa e vil e os naturaes da terra meynos saluages, [...] [Paramifora e seu filho Xequé Darrá] lhe deram nobreza casando com os mais nobres dos Jayos que elle trouxa de Jauha: e destes Cellates e Malayos naturaes vem todosos Mandarijs que ora sam os fidalgos de Malaca» (II, vi, 1, p. 250). Teria sido este o modelo seguido por Afonso de Albuquerque, na visão de Barros, quando fomentou as uniões entre portugueses e mulheres hindus da região de Goa. Tal prática é por sua vez explicitamente aproximada ao rapto das Sabinas (II, v, 11, p. 242).

⁶¹ I, viii, 4, p. 303.

impressão que eles causaram em tantos viajantes e autores europeus, Barros aproximou-os, fiel aos relatos que corriam, às cidades ibéricas. Mombaça, por exemplo, tinha edifícios «de pedra e cal, com janellas e eyrados a maneira de Espanha [...] Estaua tam fermosa que ouueram os nossos que entrauam em algum porto deste reyno»⁶². A mais bela destas descrições é sem dúvida a de Quíloa, cidade situada numa ilha «muy fértil de palmeiras com totalas aruores de espinho e ortalijas que temos em Espanha». Sem nunca a ter visto, Barros oferecia dela uma pintura fresca e viva, onde se destacava um casario agradável, construído de pedra e cal, provido de vistosas hortas e quintais «assy pera fresquidam e deleitaçam da vista»⁶³. No que respeita ao *topos* das janelas de tipo ibérico, ele aparecia já no *Livro de Duarte Barbosa*, e terá correspondido a uma impressão que muitos viajantes tiveram nesta região. Mas o texto de Barros, autor que conhecia a história escrita destes reinos, vai mais longe, pois insiste também no papel civilizador de Quíloa que, tendo sido fundada por um príncipe persa exilado de Xiraz, «foy a mayor descubridor de totalas cidades daquela costa. Porque della se pououu grande parte da terra firme e das jlhas adjacentes, e alguuns portos da jlha sam Lourenço»⁶⁴. Quem poderia negar a semelhança do feito com a gesta dos portugueses? Uma só palavra – «descubrir» – bastaria para estabelecer a cumplicidade.

Juntamente com a hierarquização dos espaços que assim constituem o sistema de povoamento da África oriental (centros urbanos civilizados/semi-periferias com povos nómadas/periferias com povos selvagens), o aspecto mais significativo dos trechos que aqui evocámos é o seu esquematismo. Longe de retratar um fenómeno único, Barros inaugurava assim um padrão de hierarquia dos espaços que se repetiria noutras regiões, ritmando as vastidões do mundo e do texto e conferindo aos dados geográficos e etnográficos uma ordem, mais uma vez, aparentemente intrínseca às coisas.

⁶² I, iv, 5, p. 138.

⁶³ I, viii, 4, p. 305. Por sinal, Barros segue o seguinte raciocínio, provavelmente fiel ao texto da crónica que usou: os primeiros imigrantes árabes na África Oriental teriam sido saiditas desterrados que se estabeleceram em alguns lugares não especificados. Vieram depois três navios com gente de Lacah, perto de Bahrem, os quais fundaram Magadoxo e Brava. Foi pela mesma época que os saiditas começaram a misturar-se com os cafres (I, viii, 4, p. 303). Cerca de 70 anos depois da fundação de Magadoxo, por volta do ano 1020, teria então chegado a terceira grande vaga de imigrantes frescamente vindos do Norte, desta feita um filho do falecido rei persa de Xiraz e de uma escrava negra. Sendo xiita, correu pela costa até encontrar um lugar vago, fundando por fim a cidade de Quíloa (I, viii, 6, p. 309). Note-se como aqui o ênfase é dado à «decadência» dos imigrantes, à medida que se iam misturando com os indígenas, e não ao «progresso» dos habitantes locais «enobrecidos» pela mestiçagem.

⁶⁴ I, viii, 4, p. 304. Aqui, «toda a gente da jlha [...], eram Cafres negros de cabelo torcido como os de Moçambique: somente ao longo da costa auia algumas pouoações de mouros e nam de tam boas casas como as daquelle seu lugar [de Lulangane]» (II, i, 1, p. 8). A povoação de Lulangane, lugar principal do litoral da ilha, «era de mouros que viuiam já mais politicamente que nos outros lugares daquela costa, porque a sua mesquita e parte das casas eram de pedra e cal com terrados a maneira das de Quíloa e Mombaça» (II, i, 1, p. 7).

A repetição podia ser um simples prolongamento da situação já esboçada, numa zona periférica adjacente, como era o caso de Madagáscar ⁶⁵. Mas a repetição podia também tomar a forma de uma simetria traçada entre as duas faces – oriental e ocidental – do continente africano ⁶⁶, ou estruturar uma visão abrangente e análoga de outras regiões do Oriente.

Em Samatra, por exemplo, «a terra he pouoada de dous géneros de gente, mouros e gentios, estes sam naturaes, e os outros no principio foram estrangeiros, que per via de comércio começaram pouoar o marítimo [...] O gentio, leixando o marítimo recolheranse pera o jnterior da jlha: e o que vive naquella parte da jlha que cay contra Malaca, é aquella geraçam a que eles chamão Batas, os quaes comem carne humana, gente mais agreste e guerreira de toda a terra» ⁶⁷. Em Java, todo o progresso civilizacional teria sido, segundo uma teoria defendida por Barros também para outras regiões, fruto da imigração chinesa, «por [os Jaos] jmitarem os Chijs no parecer e na policia e engenho de toda obra mechanica» ⁶⁸. Isto é, também aqui as populações se escalonavam à volta de centros urbanos criados por grupos

⁶⁵ Cf. nota 64.

⁶⁶ Na África Ocidental, Barros via mormente gente «agreste e bárbara, assy em ley e costumes, como no vso das cousas desta nossa Europa» (I, ii, 2, p. 65). Era preciso que as pessoas tivessem «alguma noticia da verdade pelos beneficios que recibiam assy na alma como no jntendimento, e cousas pera seus vsos» (I, ii, 2, p. 65), para que «em seu trato» tivessem «mais claro jntendimento que os outros daquella costa» (I, iii, 1, p. 71). Alguns homens se destacavam entre estes povos «assy per sua natureza [de nobres] como pela communicaçam que tinha com a gente dos nauios». Era o caso do chefe Caramansa da Mina, homem bárbaro mas «de bom jntendimento» que contactou Diogo de Azambuja (I, iii, 2, 75), ou ainda do respeitável príncipe Bemoim de Jalofe, que na sua vinda a Lisboa em 1488 parecia já «costumado às policias e serviços [da Europa]» (I, iii, 6, pp. 92-95; sobre o Congo: I, iii, ix-x, pp. 102-111). No interior da África Ocidental, destacava-se o reino de *Tingubutu*. Mas este pequeno foco de poder e civilização era assolado pelo «esquiivo e bárbaro» chefe rebelde Temalá da etnia dos *Fullos*, «açoute daquella gente pagã, que asolaua tudo quanto se lhe punha diante» (I, iii, xii, pp. 116-117; sobre a impermeabilidade do interior africano, cf. *ibid.*, pp. 118-120). Por sua vez, a região do *Monomotapa* banhava-se, na narrativa de Barros, no brilho da grandiosa, embora abandonada, *Simbáoé*, indirectamente comparada a Quíloa (II, i, 3, p. 11). «Toda a gente desta regiam em geral é negra de cabelo retorcido, e porem de mais entendimento que a outra que corre contra [o sertão de] Moçambique, Quíloa, Melinde» (I, x, 1, p. 376). O ar das serras envolventes seria de uma pureza extrema, e os povos da região geralmente inclinados a receber o baptismo, sendo governados por um príncipe digno e honrado (*ibid.*, pp. 374 ss.). Conclui-se daí que «em alguma maneira parecem que seguem a rezam de boa policia segundo a barbaridade delles» (*ibid.*, p. 379).

⁶⁷ III, v, 1, fl. 119v.

⁶⁸ III, v, 1, fl. 119v. É curioso como Barros sobrevalorizou noutra passagem o alcance civilizador da China porque a imaginava, em analogia com a Pérsia e a Europa (antiga e portuguesa), como sendo uma potência naturalmente expansiva. Assim se lê: «Serem os Chijs senhores da costa Choromandel, parte do Malabar e desta jlha Ceilam, e das chamadas Maldiuas: alem de o affirmarem os naturaes della, sam disso testemunho, hedeficios, nomes e lingua que nella leixaram: como fizeram os Romanos acerca de nós Espanhoes, com que nam podemos negar sermos já conquistados per elles.» (III, ii, 1, fl. 26v.)

vindos de fora, incrustados no meio da selvajaria geral, mas separados dela graças a alguma miscigenação.

Um pouco mais a norte, à volta do admirado reino de Sião, dominado por um soberano magnífico e inteligente, surgiam também dois anéis populacionais hierarquizados. Imediatamente ao redor do *Siam*, viviam os *laos*. Estes davam «alguma obediência» ao rei siamês, porque precisavam do seu auxílio na defesa contra um povo das regiões montanhosas mais remotas, os *gueos*, «homeens tam feros e cruees que comem carne humana». Estes, habitando em «altas e asperas serranias os ninguem pode entrar: decem daquelles lugares fragosos às terras chaãs dos Laos, e fazem nellas grande estrago»⁶⁹. Os selvagens *gueos*, por sua vez, vinham também tocar nas fronteiras do grande Império da China, cujo espaço interno Barros via rigorosamente estruturado numa hierarquia de lugares centrais e menos centrais («cada huma destas quinze gouernanças ou prouincias [da China], tem huma cidade que é sua cabeça a que acodem todallas cidades que nellas há: assi as villas acodem às cidades do seu termo, e as aldeas às villas») ⁷⁰. Hierarquia essa que, na sua fronteira setentrional, contactava ainda com outros povos bárbaros, mas não completamente selvagens, «os Tartaros, a que elles chamam Tatas, com que tem continua guerra» ⁷¹.

É evidente que Barros não inventou estes escalonamentos e hierarquias em gabinete. Tratava-se de realidades sócio-económicas e militares palpáveis para todos aqueles que viajavam pelo mundo ou pretendiam conquistá-lo. Os centros onde confluíam poderes e mercadorias, onde os hábitos eram mais refinados do que noutros lugares, onde se reuniam homens e mulheres de origens diversas, e onde um viajante podia colher mais fruto do que nas paisagens envolventes, existiam na realidade. O que nos parece porém significativo e inovador, é como na *Ásia* estes centros e periferias são esquematizados e sistematicamente postos em contacto uns com os outros por via textual.

Nos espaços situados entre os grandes reinos, impérios e cidades – desde a China, o Sião, o Mogor e a Pérsia, até à Etiópia, Quíloa etc. – Barros via povos não-civilizados ou semi-bárbaros homólogos aos *biduins* e aos *Cafres* da África Oriental. Note-se desde já como o autor da *Ásia* se serviu de uma comparação notável para caracterizar com poucas palavras os pastores nomadizantes do sertão de Mombaça: «estes sam aquelles a que [...] chamam Baduijs: nome comum como cá entre nós chamamos Alarues a gente campestre» ⁷². Usando depois esta designação, bem familiar aos leitores portugueses, de *alarues*, Barros foi talvez o primeiro europeu a identificar, baseando-se nos relatos dispersos que possuía, uma realidade etnológica

⁶⁹ III, ii, 5, fls. 37v-38.

⁷⁰ III, ii, 7, fl. 45v.

⁷¹ III, ii, 7, fl. 44v.

⁷² I, viii, 4, pp. 303-304.

igualmente dispersa, mas frequentemente subsumida ainda hoje numa categoria de povos nomadizantes geralmente conhecidos na Arábia e na África do Nordeste como *beduínos*.

Barros viu-os na África Oriental, como já mencionámos. Mas também na ribeira ocidental do Mar Vermelho, onde, «tirando os lugares celebres», a gente seria «muy agreste e bárbara», apelidada pelos «mouros» de «badoijs, como cá dizemos campestre e montanhes: a qual toda viue de saltos e rapina, e quando podem cometem as pouoações. Per detras das serranias que esta gente agreste viue [...] ficam as terras do Preste Joam»⁷³; no sertão de Toro, que era «de alarues que andam em cabildas a roubar os mouros que vam em romaria a Mecha»⁷⁴; frente às ilhas de Curia Muria, no sul do Omão⁷⁵; ao redor das férteis terras onde se situavam as cidades de Manah, Barler e Nizwa, no actual Omão⁷⁶; e ainda, mais a Norte, no *hinterland* arábico setentrional, onde «Bengebra é hum Alarue [...] senhor quasy de todo o sertam que se comprende da ilha Bárem correndo a costa ate Dofar: dando sempre rebate nos pouoados que estam nesta terra [...] no tempo da nouidade das tamaras [...]»⁷⁷. Todos estes *alarues* beduínos pareciam por sua vez assemelhar-se, em termos de poder, prestígio e civilidade, a vários outros povos do mundo: «os alarues da bárbora Berbaria» (por sua vez comparados ao *gueos*)⁷⁸, mas também «os Ethiopias de Guiné», «o gentio do Malabar» e os habitantes mais pobres «doutras prouincias çafaras da policia da nossa Europa, cujas carnes se cobrem mal cubertas com hum pobre pano de laã ou algodã, e cujas alfayas e apparato de casa e seruiço de suas pessoas [são] em huma bárbora proueza [...]»⁷⁹.

Movido pela vontade de fazer os seus leitores (nomeadamente aqueles que um dia assumiriam responsabilidades no trato, na guerra e na missão-nação de regiões do além-mar) compreender povos e realidades longínquas, Barros enchia assim as vastidões do mundo com palavras e imagens que

⁷³ II, viii, 1, p. 366. O próprio Preste da Etiópia, bastante mal visto por Barros, constituía para o autor um caso paradoxal difícil de resolver: «E parece que de andar seu principe sempre no campo pastando as heruas, ao modo dos alarues segundo os temporaes do anno [...]: os poseram em necessidade de dous vsos, os quaes lhes fez a natureza, pera roubar e pelejar, ao que naturalmente sam incrinados.» (III, iv, 2, fl. 91.) O nomadismo etiópico é contudo comparado «ao modo dos Parthos, Parseos e Arabios», e da descrição das «cidades de pano» que cresciam do nada sempre que o rei assentava arraial, depreende-se um certo fascínio pela estranheza do costume (*ibid.*, fl. 91v).

⁷⁴ II, viii, 1, p. 363. «Na villa Tor há mays alguuma policia assy nos edificios como no modo do tractamento das pessoas, do que se acha em todallas pouoações que nomeámos, por ser pouoadas a mayor parte de christãos gregos da cintura onde há alguuns frades em hum mosteiro que ally tem de vocaçam de sancta Catherina: por razam da vezinhança do outro mosteiro que elle tem em Monte Sinay» (II, viii, 1, p. 363.)

⁷⁵ I, vii, 2, p. 250.

⁷⁶ II, iii, 2, p. 103.

⁷⁷ III, vii, 5, fl. 191v.

⁷⁸ III, ii, 5, fl. 38.

⁷⁹ II, ii, 4, p. 62.

inspiravam confiança porque assentavam e remetiam para o que já se conhecia. Assumindo plenamente a unicidade do espaço global, o texto da *Ásia* construía uma imagem de continuidade sobre cujo fundo universal se poderiam ou não, posteriormente, analisar as diferenças concretas, isto é, as diferentes formas que um mesmo fenómeno tomava em diversas regiões. Poder-se-ia também dizer que, ao mesmo tempo que uma malha única de latitudes e longitudes ia recobrindo a terra e juntando os hemisférios num sistema cartográfico abstraído da geografia mais concreta que ainda imbuía os portulanos, uma malha de categorias culturais igualmente exteriores às realidades antropológicas em questão começava a reunir a humanidade num novo sistema global de escalonamento sócio-cultural.

Numa passagem famosa que se pode citar a este respeito, a morfologia do litoral chinês era retratada como sendo simétrica àquela da Europa: «A gram prouincia [...] a que nós chamamos China [...] é a mais oriental que Asia tem: a mayor parte da qual é lauada do grande oceano, à maneira que a nossa Europa opposita a ela.» Um gigantesco espelho imaginário fazia do Extremo Oriente um longínquo reflexo do Extremo Ocidente – e vice-versa. Tal como o litoral europeu corria de Sul para Norte desde a ilha de «Calez» até à Dinamarca, onde faz «a grande enseada a que chamam mar Balteo», a costa chinesa estender-se-ia em simetria àquela desde a ilha de Ainão até à reentrância, ainda mal conhecida nesta época, do Mar Amarelo⁸⁰. Passando ao campo humano, dentro da China «a gente desta prouincia Cantam [...], em respectu da outra que viue mais vezinha ao norte, é como gente Dafrica aos Alemães: assi no parecer, na aluura e trajo como no tractamento de sua pessoa»⁸¹. O que não impedia que, um pouco mais adiante, os cantoneses fossem por sua vez louvados pelas suas capacidades no campo da artilharia naval, onde «nam ham enueja aos de Europa». Segundo Barros, eles eram também «tam excellentes fundidores que lauram o ferro em vasos [...] como vemos o Latam de Nurumberga» e gastam o tempo em festins «de maneira que lhe nam chegam Framengos nem Alemães»⁸².

Alcances e limitações da escrita comparativa

Importa reflectir sobre as concepções antropológicas subjacentes a tais comparações e simetrias. Nas palavras de António José Saraiva, Barros compreendera «que a nossa civilização não é *a* civilização, que os nossos valores não são os valores universais»⁸³. Em certa medida, a aceção é

⁸⁰ III, ii, 7, fl. 44.

⁸¹ III, ii, 7, fl. 47.

⁸² III, ii, 7, fl. 47.

⁸³ António José SARAIVA, *Para a História da Cultura em Portugal*, 7.ª edição, Lisboa, 1995, vol. I, pp. 267-290, esp. pág. 284; itálico do autor.

correcta. Mas a segunda parte do enunciado é derivada da primeira apenas por via do senso comum, e é aqui que reside a sua principal fraqueza. Saraiva e os que o citam sem reflectir tendem a veicular uma ideia de tolerância multicultural anacrónica. Na verdade, o aspecto mais característico da visão barrosiana do mundo não é uma combinação incondicional das duas perspectivas apontadas. Se Barros de facto aceitava a existência de várias civilizações equiparáveis a nível mundial, a ordem e o sistema de valores que lhes aplicava como padrão nas suas descrições era sempre um e o mesmo, formado por dois milénios de cultura e erudição ocidental⁸⁴. Para Barros, toda a civilização era, por natureza, fundamentalmente semelhante à sua. O ponto de referência era naturalmente a realidade europeia. Quer (1.) pela generalização de ideias e lugares-comuns europeus, quer (2.) pela invocação do que de melhor o Ocidente produzira nos diversos campos da cultura (administração, artes, letras, etc.), nomeadamente na Antiguidade Clássica, quer ainda (3.) pelo ênfase dado ao catolicismo como via única para a salvação de toda a humanidade.

Dentro da primeira categoria (a generalização) achamos inúmeras «verdades» nascidas por extrapolação a partir da experiência pessoal que qualquer leitor poderia ter em Portugal. Por exemplo, Barros escrevia que «ser [...] cioso de sua pessoa cousa natural era dos homeens»⁸⁵, ou que «em todallas partes comunmente vemos andar entre o pouo humas esperanças futuras de bem ou mal que há de sobreuir à terra»⁸⁶, ou ainda que «nam há aldea no mundo de que os seus moradores nam contem grandes fundamentos de sua primeira habitaçam [...] [e] todos contendem sobre o senhorio da terra a elle comarcaã»⁸⁷. Proferia-se também que «todalas nações tem seus termos de nobreza e honra, causa dos mayores trabalhos da vida»⁸⁸ ou que existia um «cuidado perpetuo que os subjectos trazem de se libertar»⁸⁹. É evidente que a universalidade de qualquer uma destas afirmações facilmente se desmonta, hoje em dia, com a ajuda de um simples manual de etnologia. Mas para Barros, que as inseria no seu texto com vista à edificação do leitor (e, evidentemente, não possuía nenhum dos nossos manuais), elas brotavam naturalmente da acepção de uma continuidade inabalável inerente à natureza humana.

A segunda vertente «eurocêntrica» da concepção barrosiana da cultura é constituída pelos padrões omnipresentes da Antiguidade Clássica. Em todos os campos culturais – menos o religioso e o do conhecimento geográfico – o

⁸⁴ Estamos evidentemente a argumentar a um nível subliminar do texto e poderemos por nossa vez ser vítimas de uma ilusão no que respeita à possibilidade de compreender o que ia de facto na cabeça de um intelectual quinhentista português.

⁸⁵ I, viii, 3, p. 299.

⁸⁶ III, v, 6, fl. 138v.

⁸⁷ II, i, 3, p. 12.

⁸⁸ I, iii, 9, p. 103.

⁸⁹ II, v, 2, p. 194.

topo da escala civilizacional era, honra fosse feita ao Renascimento que se vivia, a realidade greco-romana. Os ideais da boa administração, da guerra eficaz, do império, do refinamento dos costumes e do respeito mútuo dos cidadãos, todos se enraizavam numa Grécia e numa Roma conservadas em páginas veneradas e constantemente invocadas de Platão, Aristóteles, Xenofonte, Túlio e tantos outros. Vasco da Gama estaria para a Índia como Cipião Cornélio para a África⁹⁰ e as ruínas do Zimbabwe não podiam comparar-se senão às «obras da architectura dos gregos e Romanos»⁹¹. Se um país impunha respeito em termos civilizacionais, era certo que fosse, mais cedo ou mais tarde, posto em relação com o mundo antigo⁹².

Por fim, e em terceiro lugar, nunca se deve esquecer que, independentemente do refinamento civilizacional persa, suaíli ou chinês, uma única religião era verdadeira aos olhos de Barros. Os seus seguidores eram minoritários na Ásia, onde a maioria não-cristã era «da secta de Mahamed, e os mais adoram o demónio na figura de seus jdolos»⁹³. Mas estamos perante mais do que simples pedaços de fraseado gratuito incrustados no texto para apaziguar os inquisidores pátrios. Toda a *Ásia* segue, naturalmente, uma lógica segundo a qual a única via religiosa aceitável é o cristianismo católico, enraizado num império romano perdido, num mundo decepado pela espada do Islão, mas potencialmente unificável no futuro, graças à nova expansão ocidental. As categorias usadas por Barros dão disso conta. Um povo ou era cristão, ou «idólatra», ou «blasfémio». Idólatras eram todos os «gentios» que ainda não tinham recebido a mensagem cristã. Estes viriam a ser o principal alvo do movimento missionário, colocando-se inclusivamente a hipótese de uma presença da palavra divina, em formas evidentemente muito adulteradas. Blasfemos eram todos os que, já na sequência da vinda de Jesus, teriam enveredado por outros caminhos, nomeadamente a via islâmica, grande espinho encravado em plena *oikoumene* e que importava destruir para devolver ao mundo a sua configuração anterior⁹⁴. Os blasfemos não mereciam, aos olhos de João de Barros, o perdão do Ocidente. Arauto de um extremismo jurídico pouco comum mesmo na sua época, Barros iria ao

⁹⁰ I, iv, 11, p. 165.

⁹¹ II, i, 3, p. 11 (cf. nota 45).

⁹² A afirmação mais frequentemente citada neste contexto refere-se, mais uma vez, à China: «neste gentio [da China] estam todallas cousas de que sam louuados Gregos e Latinos» (III, ii, 7, p. 46). Conforme já foi apontado, desenvolvemos esta questão no artigo «A China de João de Barros».

⁹³ I, ix, 1, p. 336.

⁹⁴ É o que se depreende de numerosos trechos da *Ásia* (I, iv, 7, p. 145; I, vi, 1, p. 219; I, viii, 6, p. 308; I, ix, 1, p. 336 etc.) Acrescia evidentemente o pequeno grupo dos judeus, «porque nam há hy parte da terra onde esta cegua gente se nam ache, vaga sem natureza ou assento fazendo penitencia sem se arrepender de sua contumacia» (I, ix, 1, p. 336). Esta é já claramente uma afirmação que vem ao encontro das exigências do «Santo Ofício», e que, como argumentou António Borges Coelho, poderá ter sido escrita com o fim de redimir o autor dos ideais erasmianos expressos no *Diálogo da Fé* (cf. nota 6).

ponto de afirmar que «a cerca dos mouros e gentios que estam fora da ley de Christo Jesu, que é verdadeira que todo homem é obrigado ter e guardar sob pena de ser condenado a fogo eterno: quem no principal que é alma está condenado, a parte que ella anima nam pode ser priuilegiada nos beneficios das nossas leyes, pois nam sam membros da congregaçam euangelica, posto que sejam proximos por racionaes, e estam em quanto viuem em potencia e caminho pera poderem entrar nella»⁹⁵. Retirava-se assim a legitimidade a todo o direito que não fosse o divino e cristão, único «centro uniuersal»⁹⁶ possível de qualquer prática jurídica no mundo, princípio da acção conquistadora portuguesa no Oriente e no Ocidente.

O aparente paradoxo entre, por um lado, a exaltação das civilizações chinesa e persa em certos campos da cultura, sempre aproximados das realidades ocidentais, e, por outro, a violência verbal dirigida contra certas manifestações de fé não-cristãs, insere-se sem o mínimo problema num só programa concepcional. Aqui, a perfeição civilizacional era imaginada como um misto de civismo e imperialismo greco-romano e de fé cristã – numa palavra, o mundo de Constantino. O paradoxo é apenas aparente, e admira ter causado confusão entre os exegetas da *Ásia*.

Voltando ao texto, temos de admitir que Barros e os seus contemporâneos nem sempre foram mal sucedidos na sua busca de *universalia*. A identificação dos povos beduínos (como parte dos povos «alarves»), o desenvolvimento da ideia de que em todo o lado existiriam sociedades mais ou menos evoluídas (no que respeita a critérios civilizacionais muito selectos, evidentemente), e a exploração de fontes locais posteriormente perdidas tiveram uma utilidade considerável na Época Moderna. Os europeus descobriam um vastíssimo leque de culturas até então largamente ignoradas. Era natural que se socorressem de esquemas interpretativos com uma malha bastante larga para nele se orientarem. Juntamente com os numerosos e eternos lugares-comuns que desde a Antiguidade até aos nossos dias estruturam os saberes sobre a diversidade da cultura humana, a Europa moderna tem-se servido com alguma eficácia das categorias comparativas propulSIONADAS por Barros e outros autores. Não é por acaso que a tripartição aplicada na *Ásia* prefigura a grande trindade epistemológica vitoriana de Lewis Henry Morgan (selvajaria, barbárie, civilização⁹⁷), contra a qual a antropologia cultural lutará, talvez, até ao fim dos seus dias. Para uma potência em expansão, era crucial saber se um povo tinha capacidade ou não

⁹⁵ I, vi, 1, p. 219.

⁹⁶ I, vi, 1, p. 220.

⁹⁷ Lewis Henry MORGAN, *Ancient Society. Researches in the lines of human progress from savagery, through barbarism to civilization*, Londres, 1877 (reprint da edição de 1878 por Routledge/Thoemmes Press, Londres, 1998). A principal diferença é evidentemente que Morgan estabeleceu desde o princípio uma evolução linear a partir de uma selvajaria inicial generalizada (*ibid.*, v-vi), algo, portanto, que até às revelações de Boucher de Perthes simplesmente não caberia no espaço de tempo que se imaginava ter sido vivido pela humanidade.

para defender-se, saber quais as hipóteses de sucesso no campo da missão e colonização, ou ainda saber quais os fundamentos históricos em que as monarquias orientais assentavam. Não há dúvida de que muitas comparações eram úteis para um primeiro entendimento da realidade retratada.

Aprendia-se por exemplo como ao derredor do paço do rei de Calicut «a gente nobre» vivia aposentada «ao modo que cá temos as quintas»⁹⁸. Ouvia-se a atalaia de Ormuz, tangendo, ao anunciar perigos, «muytas bacias de arames: ao modo que costumam em Espanha os moços quando lançam entrudo fora»⁹⁹. Ou o tilintar dos correios chineses, que «trazem o peitoral do caualllo cheo de muytos cascauees: assi pera serem conhecidos, como pera com o rugido darem espirito ao caualllo em seu curso, como costumam os Castelhanos da villa de Xerez pera correr melhor a carreira»¹⁰⁰. Ficava-se também sabendo que nas Ilhas de Banda a noz-moscada era recolhida pela população no âmbito de um sistema «comunitário» «como acerca de nós sam as matas do conselho: assi da bolota como as serras do carrasco da grãa, que no tempo da apanha geralmente se descouta aos da villa daquelle termo»¹⁰¹. Ou que os malucenses tinham «grande variedade de suas linguagens, cá nam lhe chega o vasconço de Biscaya», e que, sendo «gente bestial sem letras», «das cousas passadas nam tem mais noticia que trazerem algumas em cantares à maneira de rimances que nos vsamos por memoria dalgum feito»¹⁰².

É quando as descrições se afastam do campo das realidades directamente palpáveis e audíveis que as semelhanças com fenómenos conhecidos no Ocidente se transformam em «falsos amigos». Um «Jogue [que] era de huma certa secta de homeens ao modo de philosophos que leixam o mundo e em abito vil e baixo andam por todalas terras em romarias, e às vezes se apartam em lugares solitários a fazer penitencia: e por isso entre os gentios sam tidos em grande veneraçam e podem andar per toda parte sem lhe ser feito algum danno»¹⁰³ – é um bom exemplo para uma descrição que ajuda a compreender e despista ao mesmo tempo. A imagem do «jogue» como uma mistura de frade mendicante, de eremita e de pensador é sem dúvida uma achega interessante num primeiro momento de abordagem. Mas, ao mesmo tempo, adivinha-se já que o emprego de palavras como «seita», «filósofo» ou «penitência» não são de modo nenhum as mais adaptadas ao contexto indiano e facilmente constituirão um entrave ao aprofundamento do saber antropológico assim inaugurado. Cada uma delas permite uma aproximação relativa, graças a uma suposta espessura conceptual que sugere uma aplica-

⁹⁸ I, iv, 7, p. 146. Também perto de Malaca, no campo de Beitam, «tem os mandarijs e gente nobre as quintas de seu prazer a que elles chamam duções [...]» (II, vi, 1, p. 256).

⁹⁹ III, vii, 2, p. 184.

¹⁰⁰ III, ii, 8, fl. 52v.

¹⁰¹ III, v, 6, fl. 137v.

¹⁰² III, v, 5, fl. 135.

¹⁰³ II, ii, 9, p. 90.

bilidade em contextos não-cristãos. Simultaneamente, qualquer desenvolvimento de uma compreensão mais verdadeira da religião hindu terá necessariamente de as ultrapassar porque, muito simplesmente, o conjunto concepcional que lhes serve de base na origem está demasiado distante do imaginário estranho em questão.

Estamos, como é evidente, em pleno meio de uma problemática que está longe de ser resolvida, e cujo cerne é a questão da tradutibilidade e da comensurabilidade dos conceitos abstractos usados em culturas distantes umas das outras ¹⁰⁴. Um pequeno trecho dedicado por Barros ao Ganges é disso um excelente exemplo: «como acerca de nós por saluarmos nossas almas ao tempo que estamos jmfermos, pedimos confissam e os outros sacramentos que dam remissam de peccados: assy elles mandanse leuar às correntes deste Gange onde lhe fazem huma choupana, e ally morre com os pées náguoa crendo que no lauatório destas águoas correntes de sanctidade deste rio laua seus peccados e vay saluo, ou ao menos quando em vida nam pode, per sua morte manda lançar nelle as cinzas do seu corpo depois de queimado» ¹⁰⁵. Toda a questão está em saber se as semelhanças são mais úteis do que impeditivas de saber. Adivinha-se porém facilmente, pelo menos a nosso ver, que palavras como *pecado*, *salvação* e *santidade* (para já não falar nos termos *alma*, *sacramentos* e *remissão* utilizados na mesma frase) só ajudam o leitor a aproximar-se da realidade indiana até um certo ponto. O seu uso sugere talvez uma atitude de abertura face à reflexão, mas esta, na realidade, resume-se à aceitação do outro como essencialmente mesmo. Depois de atingido o limite da pseudo-compreensão, os termos empregados transformam-se claramente num entrave ao aprofundamento do conhecimento, barrando o acesso a um conjunto de concepções originais da religião hindu que não tem paralelo directo na cultura ocidental.

É precisamente por estas razões que, em plena década de 1550, continuava a escapar aos eruditos humanistas (e a praticamente todos os europeus interessados na expansão) a existência pura e simples, no meio dos ditos «gentios» da Índia, da China e do Sião, de uma religião inteira, o budismo ¹⁰⁶. Não podemos deixar de sorrir perante uma descrição do Buda

¹⁰⁴ Cf. o estimulantiíssimo e problemático ensaio de Marcel DETIENNE, *Comparer l'incomparable*, Seuil, Paris, 2000 (Detienne defende aqui um comparativismo «experimental»). Para algumas achegas e pistas bibliográficas cf. também Ladislav HOLY (ed.), *Comparative Anthropology*, Basil Blackwell, Oxford, 1987; Stanley J. TEMBIAH, *Magic, science, religion and the scope of rationality*, Cambridge University Press, Cambridge etc., 1990, e Michael WERNER & Bénédicte ZIMMERMANN, «Penser l'histoire croisée: entre empirie et réflexivité», in *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 58, 1 (Janeiro-Fevereiro de 2003), pp. 7-36.

¹⁰⁵ I, ix, 1, p. 342.

¹⁰⁶ Barros sabia efectivamente que «nam somente estes reynos nomeados [Auá ao norte de Pegú], mas quantos comprehendem em sy o grande reyno Siam de que atras escreuemos, com os reynos Melitay, Bacam, Chalam Varagú, que ficam a norte de Pegú, com outros do jnterior da terra que com elles vezinham: todos em alguma maneira obseruam e guardam parte da religiam delles Chijs, e o conhecimento da ciencia das cousas naturaes, conta do anno per meses de Lua,

como esta: «[nos templos do Sião vêem-se] muytos jdolos de figuras de homeens os quaes elles dizem estar no céu porque viueram bem na terra, e que tem suas jmageens por sua lembrança, mas nam que as adorem. Entre estes está hum de barro que jaz dormindo encostado sobre humas almofadas do mesmo barro, o qual será de cinquenta passos de comprido, a que elles chamam Pay dos homeens e dizem que Deos o mandou do céu.» Aliás, segundo Barros, que tinha sido informado por Domingos de Seixas, «tem os Siames que Deos é criador do céu e da terra, e que dá glória às almas dos boons e jnferno às dos maos: e que a alma do homem tem dous espiritos custodes que a guardam e hum que a tenta. Geralmente esta gente dos Siames é muy religiosa e amiga da veneraçam de Deos, porque lhe hedeficam a muytos muy grandes e magnificos templos, delles de pedra e cal e outros de tigollo e cal»¹⁰⁷.

A vontade de perceber tal fenómeno através de homologias baseadas numa concepção cristã – e a conhecida problemática da procura da revelação divina no Oriente pelos missionários do Padroado português é disso o mais inquietante exemplo – saldava-se num fracasso porque impedia o reconhecimento de concepções e categorias divergentes não só das cristãs, como ainda, neste caso, das hindus, que alguns europeus pensavam já compreender. Por detrás de palavras como *divindade*, *santidade* ou *veneração*, cuja validade é evidentemente tudo menos universal, as concepções religiosas ou filosóficas extra-europeias quedavam escondidas porque desprovidas de espaços próprios em que se pudessem desenvolver¹⁰⁸.

Antes que a nossa argumentação se afunde no perigoso mar dos juízos de valor, paremos. Não se trata, evidentemente, de negar o facto de que a expansão portuguesa forneceu um vasto leque de informações novas sobre regiões mal conhecidas até então. O que está em causa é entendermos quanto intensamente esses dados interagiram, em Portugal como noutros países,

doze signos no Zodiaco, e outras noticias do mouimento dos corpos celestes» (III, ii, 7, fl. 46). Mas não avançava dados mais concretos, nem se referia à função central da doutrina do Buda para esta religião. Não é de excluir que Barros tivesse alguns conhecimentos que calou (cf. nota 31), e onde, por as informações provirem de um chinês, as referências ao fundador indiano poderiam ser mais escassas, mas a imagem que possuía do budismo seria de qualquer modo muito difusa. Quanto à definição do budismo como religião ou «apenas» como filosofia de vida, extensamente discutida desde os inícios da descoberta do budismo até aos nossos dias, ela revela mais uma vez as dificuldades em traduzir por palavras nossas um elemento central do sistema cultural das nações asiáticas.

¹⁰⁷ III, ii, 5, fl. 39.

¹⁰⁸ Cf. nota 97. A verdade é que o próprio vocabulário do século XVI incluía pouquíssimas palavras dirigidas especificamente à descrição das religiões não-cristãs. «Ídolo» era uma delas, «feitiço» ou «fétiche» viria a ser outra. Ambas provinham directamente de uma linguagem corrente na tradição ocidental, cujo escopo era um misto de compreensão e classificação de fenómenos religiosos «desviantes», mas familiares. Assim, elas prefiguram, a quatro séculos de distância, os fracassos retumbantes de conceitos antropológicos como «chamanismo», «totemismo» ou «animismo», ainda hoje em uso entre nós.

com os conhecimentos do passado e com uma concepção do mundo e da cultura humana que era fruto da tradição greco-romana e cristã. O florescimento em Portugal, a partir da década de 1530, de uma cultura renascentista fortemente classicizante e alheia ao eclectismo manuelino terá certamente contribuído para uma certa uniformização da imagem da humanidade na *Ásia* de João de Barros ¹⁰⁹. Mas para entendermos o fenómeno na sua totalidade, teremos de examinar a escrita deste autor em conjunto com outras escritas, com um escopo comparativo sério e empenhado, num projecto que levará anos a cumprir.

Entretanto, nunca percamos de vista pelo menos um dado fundamental: o mundo, antes das descobertas revolucionárias de Boucher de Perthes ¹¹⁰, era jovem. A humanidade resumia-se a um conjunto de pessoas aparentadas umas às outras de uma forma significativamente mais próxima do que aquela que hoje concebemos. A cultura deste conjunto de pessoas ou povos, todos descendentes dos três filhos de Noé e possuidores, até ao desastre de Babel, de uma única língua comum ¹¹¹, deveria logicamente obedecer a regras muito mais estritas do que aquelas que hoje conhecemos. Neste sentido, mais uma vez, a concepção desenvolvida por Barros era coerente, e talvez mesmo assustadoramente coerente. Poder-se-á ir ao ponto de afirmar que ela era o resultado lógico da combinação de dois aspectos que hoje dificilmente concebemos juntos: por um lado, a explosão geográfica do conhecimento e, por outro, a estagnação desse mesmo conhecimento no que respeita à escala temporal. A tudo isso, juntou-se o génio e a personalidade de um autor, e para isso, provavelmente, nunca haverá explicação.

Conclusão

Os lugares-comuns inaugurados na literatura ocidental por Heródoto ¹¹² e conceptualizados por Aristóteles (a barbárie, o nomadismo, a semi-civilidade, etc.) vieram globalizar-se no século XVI através de obras como *Ásia*. É evidente que os autores portugueses revelavam um sem-número de novidades etnográficas preciosíssimas, muitas delas totalmente desconhecidas do Ocidente até ao século XV. Mas ao fazê-lo, alguns, e nomeadamente o mais precoce sistematizador de dados recolhidos em toda a Ásia e África, recorreram e ajudaram a consolidar uma concepção do mundo digna, hoje, de ser finalmente discutida a fundo, para que possamos colocar o enunciado de

¹⁰⁹ Cf. ainda o nosso «A China de João de Barros».

¹¹⁰ Jacques Boucher de PERTHES, *Antiquités celtiques et antédiluviennes. Mémoire sur l'industrie primitive et les arts à leur origine*, 3 vols., Paris, 1847-1864.

¹¹¹ Cf. Margaret T. HODGEN, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, primeira edição de capa mole, University of Pennsylvania Press, Filadélfia, 1971, pp. 207-253.

¹¹² Cf. François HARTOG, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, nouvelle édition revue et augmentée, Gallimard, Paris, 2001.

Anthony Pagden acima citado no ponto de partida das nossas investigações, e não nos confins inatingíveis da abstracção intelectual.

Para Barros, os espaços do Oriente eram uma continuação natural dos espaços que lhe eram familiares. Aquém e além da Terra Santa, cidades como Lisboa, Ormuz, Quíloa ou Malaca emergiam do mesmo modo de um mundo recheado de gentes «alarves» sem política nem educação. Outros povos e civilizações se moviam pelas várias regiões, mas a forma como o faziam e se relacionavam umas com as outras era sempre a mesma. A visão que desde Heródoto se tivera de um mundo hierarquizado (centros civilizados e periferias habitadas por bárbaros e selvagens), não era essencialmente alterada, mas sim alargada e multiplicada ¹¹³. A partir do século XVI, eram vários os centros e muitas as periferias que estruturavam, como uma gigantesca constelação, o novo mapa mental global desde a Europa, a Pérsia, a Índia e a China até aos confins mais selvagens que se escalonavam à sua volta.

Por outras palavras, a antropologia praticada por Barros correspondia essencialmente ao enunciado com que Ptolemeu caracterizara a verdadeira ciência geográfica: o seu objectivo era «amostrar que a terra conhecida é uma e contínua: e o sítio dela: e trata somente das maiores partes e mais principaes que nele há» ¹¹⁴. Estamos evidentemente a fazer, por nossa vez, comparações contestáveis – mas, a nosso ver, a novidade era apenas a multiplicidade numérica dos centros, e, na sua essência, estes continuavam a participar do mesmo carácter, da mesma qualidade de sempre ¹¹⁵. Os conceitos de centralidade e civilização, a ideia de que elas se opõem, em todo o mundo e sempre de forma igual (ou seja, seguindo os mesmo parâmetros), ao não-centro e à não-civilização, em nada se alterou.

Na obra de Barros, aliás, apenas nas franjas da *oikoumene* renascida e em perigosa proximidade à selvajaria, sobrevivia uma réstia de alteridade total correspondente ao antigo *topos* dos confins escatológicos e por conseguinte muito difícil de caracterizar com precisão. Era nestes lugares que persistiam espaços dos quais poderia brotar um conceito novo e ambíguo de «primitividade»; espaços de leitura formados pelo mito do paraíso perdido no início dos tempos, da ilha feliz situada no fim do mundo. Nas *Décadas*, este *topos* é aflorado em dois, talvez três sítios: no interior de África, na Ilha de Gomes Sequeira, e eventualmente no Brasil. No interior de África, porque este era um «paraíso de naturaes delicias» onde Deus «pos hum anjo per-

¹¹³ Uma comparação sistemática entre as Histórias de Heródoto e a *Ásia* de Barros impõe-se, claro está, para estabelecer algumas diferenças significativas. Por exemplo, o nosso autor praticamente não recorreu à comparação «invertiva» que o «pai da História» aplicou ao Egipto (nesse país, tudo se passava ao contrário do que era comum na Grécia).

¹¹⁴ Tradução de Pedro Nunes, cit. por Joaquim Romero de MAGALHÃES em *História de Portugal*, ed. José MATTOSO, Lisboa, 1993, vol. II, p. 17.

¹¹⁵ Rigorosamente falando, deveríamos dizer «a multiplicidade dos lugares de que emanava a mesma centralidade».

cuciente com huma espada de fogo de mortaes febres, que nos empede nam poder penetrar ao interior das fontes deste orto» ¹¹⁶. Na ilha de Gomes Sequeira, um pedaço de terra de localização incerta algures a nordeste ou sudeste das Molucas, onde uma embarcação portuguesa se esgarrara em 1525 e onde vivia uma gente parada no tempo, eternamente nas antecâmaras da história, perpetuamente feliz e inocente na sua idade dourada ¹¹⁷. E finalmente no Brasil, que poderá ter sido, aos olhos de Barros (donatário frustrado de uma capitania no Nordeste), um terceiro lugar de primitividade absoluta. A terra era habitada por «muyta gente nua, nam preta e de cabello torcido como a de Guiné: mas toda de cor baça, e de cabello comprido e corredio, e a figura do rosto cousa muy noua» ¹¹⁸. Os habitantes da terra do Brasil estavam em 1500, como não podia deixar de ser, «ajnda na lei da natureza» ¹¹⁹.

A mancha cinzenta assim aberta no mapa com um par de palavras tão ambíguo prefigurava dois desenvolvimentos possíveis. Aquele que viria a construir um índio inocente, bom «por natureza» e afável no trato (homólogo à criança na acepção cristã, inocente por definição) que encontramos nomeadamente em alguns escritos jesuíticos; ou aquele que viria a assemelhá-lo, mais uma vez por homologia, a povos próximos de uma condição atribuída ao animal: à «fera gente das Canárias» ¹²⁰, aos canibais das ilhas de Andamão ¹²¹, aos ferozes gueos do norte do Laos ou ainda os selvagens antropófagos do interior de Samatra ¹²².

Podemos dizer que aquilo que alguns historiadores dos séculos xv e xvi fizeram no campo da memória oral, reordenada e reinventada à medida que se transformava em história escrita e oficial ¹²³, Barros fê-lo com a imagem

¹¹⁶ I, iii, 12, p. 120.

¹¹⁷ A ilha era, nas palavras de Barros, «huma jlha grande muy fermosa a seu parecer, em frescura de aruoredo. [...] [os marinheiros] foramse a terra: aos quaes veyo receber a gente della mostrando em muytos sinaes terem tanto prazer como espanto em os ver. [...] Eram homeens mais brancos que pretos, todos bem despostos assy homeens como molheres, de rosto alegre bem assombrados enxutos sem mostra que padecia jnfermidades [...]; mostrandolhe, ferro, cobre, estanho, e ouro: somente deste mostraram ter noticia, e acenauam com a mão auer este metal contra o ponente da jlha» (III, x, 5, p. 260).

¹¹⁸ I, v, 2, p. 173.

¹¹⁹ I, v, 2, p. 174. A única outra menção de índios (sem qualquer caracterização dos mesmos) nas Décadas acha-se nos comentários à primeira viagem de Colombo (I, iii, xi, pp. 113-114).

¹²⁰ I, i, 1, p. 16.

¹²¹ III, v, 3, fl. 128v.

¹²² Cf. notas *supra*.

¹²³ Cf. Ettore FINAZZI-AGRÒ, «Sylvae. Os (des)caminhos da memória e os lugares da invenção na Idade Média», in *A História: Entre Memória e Invenção*, coord. de Pedro CARDIM, CNCDP/Europa-América, Mem Martins, 1998, pp. 61-90, e ainda Jeremy LAWRENCE, «Memory and Invention in fifteenth-century Iberian Historiography», *ibid.*, pp. 91-128, esp. 121: «The shapeless mass, or mess, of news and rumour in *cartas*, news-sheets, and *literatura de cordel* represented, for the majority of the fifteenth-century public, the real memory of their own time.

do mundo. Participando embora de certos preceitos comuns a autores como Duarte Barbosa ou Tomé Pires, criou algo de novo através da imposição, ao globo, de uma ordem *essencialmente escrita*, porque enraizada na cultura humanista e globalizada *através* do acto descritivo ¹²⁴. Para esse ordenamento, longe ainda dos esquemas evolucionistas que nos são mais familiares, mas também em claro distanciamento face ao caos narrativo de muitos textos anteriores, o autor recorreu a termos de similitude e comparação que empregou de forma consciente e abrangente. Ao mesmo tempo que assim se alargava o raio de acção de numerosos conceitos ocidentais (Estado, Deus, pecado, honra, ídolo etc.), certamente muito úteis em termos epistemológicos e morais nos primeiros momentos da abordagem do outro, encerravam-se também as saídas para uma compreensão verdadeira da alteridade cultural e da descontinuidade das visões do mundo nas diversas sociedades humanas. Resta evidentemente saber se é possível entender e fazer entender culturas e tempos alheios sem neles mergulhar, e sem recorrer aos utensílios traiçoeiros que são a análise e a tradução.

It was the constructive *inuentio* of court humanists and official chroniclers which transformed that memory into the distinct thing which was history. The more we know of fifteenth-century conditions of news and intelligence in Iberia, the more astounding that invention seems.» É em conformidade com esta ideia que somos levados a corrigir uma ideia apresentada na primeira versão deste artigo (cf. nota 1). Pero de Magalhães GÂNDALO representa precisamente a sobrevivência de uma cultura narrativa dada a uma profusão de detalhes totalmente estranha à escrita de Barros. O parentesco mental dos dois autores dificilmente poderia ser mais afastado.

¹²⁴ Conforme já acima apontámos, o estudo comparativo dos conteúdos das diversas versões do *Livro de Duarte Barbosa*, em grande parte contemporâneas de Barros, deve e pode ser feito graças à nova edição crítica de Maria Augusta da Veiga e Sousa (cf. nota 41). É porém desde já, a nosso ver, notório o contraste entre o carácter caótico (aos nossos olhos, claro) desse livro e o ordenamento selectivo e comedido de que pelo menos uma parte do material foi objecto nas *Décadas*. Teremos de voltar a esta questão noutra ocasião.