

MOHAMMED A. BAMYEH

University of Massachusetts at Lowell

Árabes e Europeus: Duas Lógicas Antagónicas de Descoberta

87

A rede de interdependências existente no mundo não-europeu até ao séc. XV assentava no mútuo acesso e na mútua tolerância, não assumindo relevância, nesse contexto, a questão do total controlo político ou cultural. Mas os viajantes europeus, preocupados como estavam com o modelo europeu da cidade murada e marcada pela segregação, achavam-se mal preparados para se darem conta da própria realidade multicultural que tornara possível as suas viagens.

O estudo comparativo de relatos de viajantes europeus e árabes dos séculos XII a XIV — do aventureiro veneziano Marco Polo, do padre católico francês Frei Jordanus, do escolar muçulmano andaluz Ibne Jubair, e do magrebino Ibne Batuta — põe em evidência lógicas de descoberta, mundividências e práticas culturais bastante distintas, nomeadamente no que se refere à relação com o Outro e no que concerne ao papel desempenhado, em cada região, pelas instâncias do poder central.

Este nosso trabalho propõe-se explorar certos fundamentos epistémicos da Descoberta no mundo árabe e na Europa anteriores a Colombo. Revestir-se-ão de um interesse especial aquelas categorias de pensamento que parecem haver sido transmitidas ao longo dos séculos até aos nossos dias. Desse modo, a nossa atenção irá recair sobre as lógicas que mais pistas parecem oferecer para as continuidades culturais que têm a ver com a diferença. De particular relevância irão ser, para o efeito, o viajante veneziano dos finais do séc. XIII, Marco Polo; o padre católico francês Frei Jordanus, que viajou pelo Oriente nos princípios do séc. XIV; o escolar muçulmano da Andaluzia Ibne Jubair, que viajou pelo Mediterrâneo durante a última Cruzada, no declinar do séc. XII; e Ibne Batuta, viajante muçulmano da região do Magrebe, que percorreu uma grande parte do Velho Mundo durante o segundo quarto do séc. XIV.

Antes de Colombo muitos foram os exploradores, todos eles homens sem fama, que descobriram o mundo seguindo simplesmente as rotas que eram utilizadas desde a Antiguidade. A era de Colombo, que trouxe consigo o capitalismo

a nível global, veio introduzir também, ainda que inadvertidamente, uma lógica de descoberta baseada no *desvio* relativamente às vias de comunicação já estabelecidas. Antes, Marco Polo fizera pouco mais do que seguir a antiga rota comercial que conduzia à China. Mas essa rota há já mais de mil anos que era bem conhecida de um vasto número de mercadores e dos habitantes das cidades situadas ao longo das estradas.

Os exploradores pouco mais fizeram do que percorrer mais uma vez as antigas rotas comerciais, que iam da Ásia Oriental à Ásia Central e Meridional e desta até ao Médio Oriente e à Europa, passando depois ao Mediterrâneo, ao Norte de África e à África Oriental e Ocidental. Tais rotas incluíam percursos por terra e por mar, e desde a Antiguidade que vinham sendo utilizadas, tendo sobrevivido a vários impérios e a diversas formas de soberania ao longo de muitos séculos. Percorridas vezes sem conta, elas tinham-se afirmado como imprescindíveis; os grandes impérios que se foram substituindo no controlo sobre elas — Romanos, Sassânidas, Muçulmanos, Mongóis — não fizeram mais do que herdar uns dos outros a responsabilidade de assegurar a passagem de pessoas e bens. O comércio global é, afinal, um fenómeno antigo, e muitos conflitos podem ser atribuídos aos esforços de uma ou outra potência no sentido de se apossarem de partes das rotas comerciais ou mesmo de reivindicarem o seu monopólio.

Para os exploradores muçulmanos, em muitas das rotas duas funções se sobrepunham: o comércio e a peregrinação. Ambas coexistiam de forma mais ou menos indistinta, uma vez que as estradas que levavam a Meca a partir de tantos e tão diferentes lugares confluíam com as antigas rotas comerciais — e a própria cidade de Meca começou por ser uma estação de caravanas, por volta dos inícios do primeiro milénio. Contudo, para os europeus que viajavam fora da Europa as vias tradicionais não passavam de canais económicos desprovidos de qualquer significado religioso. Por isso mesmo, exploradores como Marco Polo e o seu pai e tio viam-se a si próprios como mercadores venezianos ou pouco mais. Em contraste com eles, os viajantes muçulmanos seus contemporâneos, como Ibne Batuta ou Ibne Jubair, eram escolares para quem as rotas tradicionais, embora desconhecidas, encerravam sugestões espirituais mais acessíveis.

Assim, para Marco Polo o acto de explorar consistia não somente em registar factos, gentes e costumes exóticos, mas acima de tudo em vencer esse desconhecido espiritual que envolvia todo o percurso em direcção ao Extremo Oriente. De acordo com a lenda de Marco Polo, o grande rei mongol Kublai Cão aprestava-se a ser cristianizado pelo pai e pelo tio do viajante veneziano, aos quais terá recorrido activamente procurando conselho em assuntos de religião. Estes terão ficado de trazer de Roma alguns emissários e escolares para prestar assistência nesse sentido. No entanto, esses representantes da Cristandade terão receado aventurar-se para além da Ásia Menor.

Quer-nos parecer que as fracas perspectivas com que se deparou o Cristianismo — para já não falar do Catolicismo romano — nos territórios atravessados por Marco Polo são provavelmente uma das razões pelas quais a sua lenda teve tamanha persistência no Ocidente. É que o explorador que chega por entre pompas e alarido tem que, para assim continuar, permanecer um estranho no território explorado: ele transporta a bandeira do território pátrio por terras menos hospitaleiras e familiares, ele não deixa que o clamor do exótico e do estranho o afaste do seu vínculo original, ele transmite o seu relato a um público estável formado pelos seus patrícios, e, o que é mais, ele precisa de *uma justificação para o facto de se encontrar longe da terra*. Pouco importa se tem ou não tem êxito na demanda que o norteia; o que importa, sobretudo, é saber se o relato que traz consigo pode ser assimilado dentro do paradigma da cultura que é a sua.

Quaisquer que fossem as motivações de Marco Polo, o que sabemos é que não houve praticamente nenhuma porção do Império Mongol que se tivesse convertido ao Cristianismo. Se alguma conversão houve, foi a que, passado pouco tempo, levou os governadores mongóis da Pérsia e da Ásia Central a aderir ao Islamismo, enquanto o resto do império continuou a praticar uma mistura de Budismo, Hinduismo e Animismo. O Cristianismo só vigorou com solidez entre algumas populações urbanas dispersas ou em territórios montanhosos fronteiriços como os da Geórgia e da Arménia. Mesmo aí, porém, não se pode dizer que ele seguisse os ditames do Papa sediado em Roma, cuja assistência terá sido solicitada pelo mentor de Marco Polo entre os Mongóis.

O facto de a longa estada de Marco Polo ter atingido todos os objectivos excepto aquele que primordialmente se propusera está em perfeita conformidade com o estatuto das rotas no Velho Mundo. Tais rotas destinavam-se a ser usadas por todos os estrangeiros — incluindo europeus — que dispusessem de recursos para as percorrer, sem que se desse grande importância a eventuais prerequisites de homogeneidade cultural. Janet Abu-Lughod, uma socióloga da História que estudou em profundidade o Sistema Mundo dos séculos XIII e XIV, faz notar que toda a rede de interdependências existente no mundo não-europeu assentava no mútuo acesso e na mútua tolerância, não se verificando da parte de nenhum dos actores uma insistência na questão do total controlo político ou cultural. Este estado de coisas só se alterou com a entrada em cena, no séc. XVI, das potências europeias, cuja insistência na ideia de controlo total “apanhou desprevenidos os antigos actores” (Abu-Lughod 1989: 362).

Esta multiplicidade das zonas de dominação cultural e política ressalta com clara evidência das aventuras de Ibne Batuta, cujas viagens excederam as de Marco Polo. Os grandes espaços por onde viajou — a Andaluzia, o Norte de África e a África Ocidental e Oriental, o Médio Oriente, as Maldivas, a Índia e a China — formavam uma vasta rede de interdependências comerciais em que comunidades culturais diversas coabitavam nas mesmas cidades, portos e estradas e onde a autoridade política tinha, quando muito, uma importância secundária. Esse vasto mundo cultural era estranho à Europa. Em verdade, parte da lenda de Marco Polo reside no facto de, juntamente com seu pai e tio, terem sido os primeiros “latinos” a ser vistos pelos habitantes de tantos e tantos lugares situados ao longo da estrada para a China, ou seja, e por outro lado, também no facto de haverem sido os primeiros “latinos” a avistar essas mesmas paisagens e civilizações. Mas a característica mais importante dessa estrada — e isso foi algo de que a família Polo não se apercebeu — era a sua dimensão multicultural, dimensão essa que não só facilitou as suas viagens como foi também aquilo que, antes de mais, tornou possível a existência da própria estrada.

Deve ter-se presente este aspecto. E isso porque, quando hoje em dia, na América do Norte, falamos de “multiculturalismo”, há que articular o tema prestando a devida atenção aos registos históricos respeitantes ao resto do

Mundo e que jazem esquecidos. Dizendo de outro modo, aquilo a que assistimos não é tanto o aparecimento de uma sociedade multicultural como a *restauração* de um estado de coisas que foi abafado. Os testemunhos que a esse propósito nos dão as viagens de Ibne Batuta e Ibne Jubair são abundantes. Sendo ambos, naturalmente, muçulmanos devotos, ambos tinham também, no entanto, a consciência de que o Mundo Muçulmano (Dâru l-Islâm) não era constituído por vínculos ou crenças uniformes, e de que os territórios situados para lá dos seus domínios não lhes eram, por definição, antagónicos.

91

Os relatos de Ibne Batuta fazem menção não só a diversos episódios em que a partilha de valores religiosos não era condição prévia para efectuar trocas ou para a hospitalidade, como a outros casos em que a partilha linguística também não constituía impedimento (Batuta 1969: Vol. 2, 265-66). Este autor relata casos de transações, efectuadas nas terras ermas da Ásia Central, em que os mercadores demonstravam um interesse de tal modo escasso pela identidade dos seus parceiros comerciais que no fim ficavam na dúvida sobre se estes eram gente ou fantasmas (1969: 401). A história económica refere muitos episódios de "comércio mudo" deste tipo, como por exemplo o que foi levado a cabo, ao longo de muitas gerações e por todo o Saara, entre os nómadas tuaregues e tribos da África Ocidental. Aí, numa dada altura do ano, se trocava sal por amendoim sem que os intervenientes se chegassem a ver.

Nestes sistemas económicos multiculturais, a inviolabilidade das estradas — em que os mercadores deparavam com tantas caras e parceiros completamente desconhecidos, e onde muitos deles passavam toda uma vida apenas para efectuarem um reduzido número de viagens — era guardada graças a uma tolerância pelo Outro que, sendo necessária, era, contudo, também voluntária. Entre os séculos X e XII, as Cruzadas vieram perturbar esse estado de coisas. Porém as Cruzadas não derrubaram, por assim dizer, o sistema existente; mais do que isso, o que elas fizeram foi anunciar os termos das relações que haveriam de ter lugar entre Cristãos e Muçulmanos durante os séculos subsequentes.

Ibne Jubair, que viajou pelo Mediterrâneo cerca dos finais do séc. XII — portanto apenas alguns anos antes do termo da última Cruzada —, chegou a penetrar no território do Inimigo e deu dele testemunho. As descrições que faz revelam gritantes alterações quando o seu autor atravessa as

fronteiras do conflito. Do lado dominado pelos Muçulmanos, Ibne Jubair dá-nos o retrato de uma coabitação e de uma economia multi-religiosas, ou seja, de uma vivência simultaneamente cristã e muçulmana. Enquanto a apenas alguns quilómetros de distância se travava uma guerra feroz, havia toda uma actividade comercial que prosseguia imperturbável, sem atender a barreiras culturais ou religiosas: "wa ahl l-harb mashgulûn fî harbihim wannâs fî 'âfiya waddunya liman ghalab Hadhini sîratu ahli hadhihi l-bîlad" (Jubair 1907: 288). Reportando-se aproximadamente ao mesmo território, Ibne Batuta refere o exemplo da cidade fronteiriça de Antioquia, em que muitas comunidades coabitavam dentro das mesmas muralhas (Batuta 1969: Vol. 2, 258-59). Mas tudo mudava de figura quando se passava para o lado do Inimigo. Em Ibne Jubair, a descrição das cidades do Levante controladas pelos Cruzados surge precedida da fórmula "Dammaraha l-Lâh (que Deus a destrua)". A expressão mantém-se até ao momento em que Ibne Jubair se defrontou com essa cidade central que era Acre, e cuja designação surge antecedida da fórmula "Dammaraha l-Lâh wa-a'âdah (que Deus a destrua e restaure)". O desejo de destruição indiciava, nestes casos, um espírito comunitário já extinto, mas que permanecia visível logo ali do outro lado da fronteira. A invasão levada a efeito pelos Cruzados destruíra o multiculturalismo nos territórios ocupados, fazendo com que o território que antes era pertença dos Muçulmanos fosse contaminado pela explicitação de um Outro que era, assim, visto como merecedor de destruição. Aos olhos dos Muçulmanos, as cidades do Levante já se encontravam destruídas culturalmente, sendo pequena a esperança de que pudessem ser salvas sem que primeiro se cumprisse a determinação divina que as condenava à destruição física.

Mas o Levante não foi, de modo algum, o único território subtraído aos Muçulmanos durante o séc. XII. De regresso à Andaluzia, Ibne Jubair teve oportunidade de visitar a Sicília, a qual também já havia sido território muçulmano. Este autor deu conta do tecido multicultural da ilha, onde vigorava uma magnífica mistura de elementos de origem árabe, normanda, grega, bizantina e viquingue, bem como um modo de vida pacato e uma atitude amistosa para com os estrangeiros. É, em si mesmo, significativo o facto de a referência às diferentes cidades da Sicília começar pela púdica expressão "que Deus a restaure" (Jubair 1907: 323, 331). Contrariamente à zona de guerra existente no Levante, a

Sicília continuava a cultivar uma florescente sociedade multicultural, o que a isentava do desejo de destruição divina. Na verdade, e em contraste com Marco Polo e Frei Jordanus, para quem os sarracenos eram, por definição, incapazes de benevolência, Ibne Jubair achou muito que elogiar no reino cristão da Sicília e na comunidade cristã que a habitava. Tal elogio — devido, em grande parte, à bondade da comunidade para com os estranhos —, fê-lo, contudo, este autor sob certa reserva, ao expressar do mesmo passo o seu receio quanto ao potencial impacto dessa benevolência sobre os muçulmanos mais “ignorantes”, que em resultado desse facto poderiam ter mudado de fé (Jubair 1907: 329). Com efeito, Ibne Jubair já deparara com esse mesmo potencial no território da Palestina ocupado pelos Cruzados. Aí, muitos eram os muçulmanos que exteriorizavam a sua satisfação, porque, à excepção dos impostos, sentiam poucas saudades dos antigos governantes muçulmanos, que consideravam — e nisso Ibne Jubair mostrava-se concordante — injustos (Jubair 1907: 301-302). As relações de Ibne Jubair com a autoridade política muçulmana foram, de facto, problemáticas, e ele próprio denunciou vários governantes ao nível local, nomeadamente no Egipto, em Hejaz e em Bagdade. Porém, como muçulmano convicto que era, a correcção de tais situações passava, a seu ver, pelo fim da colaboração com o Inimigo.

Por outras palavras, ao contrário dos viajantes europeus, sempre atentos ao perigo sarraceno — que perpassa por todo o livro de Marco Polo —, o Oriente manteve uma margem de manobra graças à qual era possível criticar os seguidores da mesma fé até na presença do Outro. Logo no início das suas viagens, Ibne Jubair achou muitos motivos para se queixar naqueles muçulmanos que da sua religião apenas conheciam algumas generalidades superficiais (Jubair 1907: 72). Marco Polo, por seu lado, regozijou-se visivelmente ao encontrar no Oriente cristãos nestorianos e jacobitas, não obstante estes estarem longe de corresponder aos padrões estabelecidos pelo Papa.

Esta diferença de atitudes resulta de uma realidade eterna inerente às viagens: a possibilidade de solidão. O facto de se passar anos seguidos a viajar, como era o caso das narrativas aqui tratadas, significava que era permanente a necessidade de arranjar anfitriões, amigos, conhecidos, seguidores da mesma fé, e outras afinidades. A questão que se levantava era a da proveniência cultural desses conhe-

cimentos de ocasião. Os viajantes europeus, preocupados como estavam com o modelo europeu da cidade murada e marcada pela segregação, achavam-se mal preparados para se darem conta da própria realidade multicultural que tornara possível as suas viagens. Quando se compara as viagens de Ibne Batuta e Ibne Jubair com as de Marco Polo e Frei Jordanus, por exemplo, um dos factos mais notórios a assinalar a este propósito é a quantidade de pessoas presentes em cada uma das narrativas. As viagens muçulmanas fervilham com nomes de novos conhecimentos e de anfitriões que se vão encontrando ao longo da jornada, de gente comum cujos traços pessoais são tão dignos de menção quanto as histórias de reis e de príncipes. Inversamente, os autores europeus detêm-se o menos tempo possível nos encontros humanos, preferindo falar de histórias de soberanos, da localização de tesouros, e do reino exótico da natureza e dos animais. Assim, enquanto Ibne Jubair adia a referência às pirâmides até fazê-lo finalmente numa nota entre parênteses situada perto do fim da descrição que dá do Egipto e do seu povo, da paisagem urbana e dos túmulos de homens santos, Frei Jordanus não menciona as gentes da Índia senão no vigésimo sexto parágrafo da secção que dedica ao subcontinente indiano (Jordanus 1863: 22).

Pelo contrário, a narrativa de descoberta da autoria de Ibne Jubair estriba solidamente todos os locais que refere na respectiva dimensão humana. Harran, um ponto ínfimo mas estratégico no deserto no caminho para Meca, é apresentada sob uma forma altamente poética, não escondendo do leitor a natureza estéril que a cerca e o intolerável clima que a caracteriza. Mas apesar de tão pálida sina, a referência a esta cidade é posteriormente complementada com um longo comentário sobre a hospitalidade e sabedoria dos seus poucos habitantes (Jubair 1907: 244-46). Volvidos cerca de cento e cinquenta anos, o mesmo local foi visitado por Jordanus, que o descreveu com uma só frase: "De Harran nada direi, visto que nada lá vale nada" (Jordanus 1863: 50).

Um tal laconismo não se pode dizer que se deva simplesmente a uma intenção maldosa. Jordanus não descurava um certo calculismo religioso que espreitava a disponibilidade do Outro para a conversão. A sua obra *Mirabilia Descripta* consta de interjeições semelhantes a esta, orientadas no sentido de determinar a melhor maneira de gerir o tempo disponível com vista a uma tarefa específica a cumprir — no caso

vertente, conquistar o mundo para a causa do Catolicismo. Assim se explica que mesmo os territórios amigos não suscitassem referências mais alargadas do que a que encontramos para a paisagem desoladora de Harran: "Da Geórgia [tenho a dizer] que é em tudo igual à nossa terra; e todo o povo é cristão e guerreiro" (Jordanus 1863: 52).

Contudo, é fácil detectar, a par do projecto espiritual, um outro mais rendoso. Jordanus visitou as costas da Arábia mas encontrou aí poucos motivos de interesse. Daí que a sua narrativa se desviasse dos povos árabes para se deter numa descrição relativamente mais longa da vizinha Etiópia, devido aos tesouros existentes neste país. A narrativa respeitante à Etiópia termina com uma conclusão breve: "Não tendo lá estado, nada mais posso dizer da Etiópia" (Jordanus 1863: 46).

Este momento é crucial. E isso porque, neste caso, a descoberta deixa de ter a ver com o registo empírico para se tornar uma questão de pré-julgar aquilo que haveria que ver. Tal orientação seria levada às suas últimas consequências nos séculos seguintes. As viagens dos Portugueses dobrando o Cabo e a própria expedição de Colombo não tiveram origem num puro gesto de descoberta, mas antes porque a supremacia de Veneza no Mediterrâneo havia vedado aos seus concorrentes europeus a antiga rota do comércio para o Oriente, forçando-os a procurar outras rotas. Esta operação teve a ver com o esforço de tornar conhecida a riqueza do mundo, processo a que as narrativas de viagens da Europa medieval se dedicaram a um nível elementar. Dois séculos e meio depois de Marco Polo, o objectivo que presidiu às descobertas estava claramente delineado, como ressalta do guia de Roger Barlow intitulado *A Brief Summe of Geographie* e publicado em 1541. O tratado em questão sumariava os conhecimentos geográficos recolhidos até à data por diferentes exploradores, fornecendo conselhos para a navegação com incidência em diversas coordenadas e destinos. Mas para além da mera informação geográfica, a obra especificava ainda que riquezas e que pedras preciosas se poderia encontrar nos diferentes locais. Tal informação era também considerada "geografia", isto é, como fazendo parte das características espaciais da realidade "outra".

O importante aqui não é o facto de em determinado momento alguns europeus terem demandado o globo em busca de riqueza e de possessões. Afinal, o comércio global

levado a cabo desde a Antiguidade tinha por premissa, precisamente, a eterna busca de fortuna e de uma vida melhor. Ao depararem com limitações ao nível local, as pessoas abandonam o seu território natal ou estabelecem laços para além dele. No decorrer desse processo, tais laços tornam-se cruciais para o bem-estar de cada um. Neste aspecto, nada terá havido aí de especificamente europeu. Especificamente europeu foi, isso sim, o casamento de conveniência entre os mecanismos de acumulação de riqueza e o desenvolvimento de autoridades políticas centrais. Simplificando, temos, de um lado, o antigo comércio inaudível ou “mudo”, governado por ciclos anuais ou sazonais e praticado em vias de comunicação, em portos e noutros locais protegidos por uma ética multicultural; e temos, de outro lado, expedições gigantescas, missões de descoberta organizadas de maneira centralizada, e toda uma maquinaria de Estado e exércitos dotados — em muitos casos ainda hoje — da capacidade de proceder à transferência forçada de riqueza.

Estes dois grandes modelos genéricos excluem-se mutuamente, já que a existência de um pressupõe a supressão do outro. Que é de esperar que os Estados poderosos ajudem os interesses do mundo dos negócios a nível internacional, eis algo que o imperialismo já sobejamente sabe. Por outro lado, o antigo comércio inaudível, pré-imperialista e anterior ao período das grandes descobertas, nunca foi tão bem publicitado quanto o foi o imperialismo. Entre os poucos porta-vozes que o primeiro teve inclui-se Ibne Batuta, o qual se fez eco do *ethos* multicultural do seu tempo, *ethos* esse que havia logrado organizar um sistema global de comércio bastante complexo sem precisar de recorrer a uma grande “nova ordem mundial”. Existe pelo menos um passo da obra deste autor em que ele se demarca da previsível defesa dos seus iguais, culpando os governadores muçulmanos do Oriente por instigarem a invasão mongólica das fronteiras orientais do mundo muçulmano (Batuta 1969: Vol. 3, 23-24). Segundo ele, esses governadores haviam assim comprometido a paz necessária ao comércio fronteiriço. Para Ibne Batuta, a inviolabilidade dos mercadores que atravessavam terras estranhas constituía uma condição prévia absolutamente elementar, dado que as vias que ele próprio agora explorava tinham já séculos de pegadas de estrangeiros. Nesta modalidade de descoberta, a própria fidelidade à estrada estava acima das filiações religiosas, como de resto

ilustra o exemplo acima referido. Mas, o que é mais importante ainda, ela sobrepunha-se também a toda e qualquer fidelidade devida às autoridades políticas que superintendiam sobre este ou aquele território.

Esta atitude para com a autoridade marca aquele que é, para além da dimensão multicultural, o segundo contraste mais importante entre os relatos de viagens árabes e europeus. A questão do papel da autoridade política e da atitude para com esta tem ocupado um lugar central no modo como os Europeus têm encarado as sociedades do Oriente. Pelo menos desde Wittfogel e do seu *Despotismo Oriental*, das teses de Marx sobre a Índia e a Argélia, e das sociologias comparativas de Weber dedicadas aos fundamentos espirituais da organização sócio-económica, que as sociedades não-europeias eram descritas como sendo, não apenas estagnadas, mas — e o que é mais importante — dirigidas por decretos dimanados a partir do respectivo centro. Daí o acreditar-se que a organização da sociedade oriental só se tornaria, em grande parte, compreensível em função das flutuações verificadas no comportamento das autoridades políticas centrais.

Contudo, o contexto das descobertas vem-nos facultar uma perspectiva diferente daquilo que pode com propriedade ser chamado *Despotismo Ocidental*. Humildemente encetadas por Marco Polo e pelo seu relato de viagem, as linhas europeias de descoberta viriam a cristalizar com Colombo, Vespucci, Vasco da Gama, Fernão de Magalhães e outros descobridores, cujos desvios relativamente às vias tradicionais foram tornados possíveis, não pela existência de modelos anteriores e pré-estabelecidos, nem tampouco por um qualquer heroísmo altruísta, mas antes de mais pelo papel que as autoridades políticas centrais da Europa tiveram no apoio às suas expedições, com as quais, em última análise, viriam a lucrar. A obra portuguesa *Tratado dos Descobrimentos*, de 1555, oferece uma súpula das descobertas de Portugueses e Espanhóis até à data da publicação, dedicando um capítulo a cada descobridor. Para os compiladores deste livro, tais descobertas não eram vistas somente como fazendo parte de uma história, naturalmente mais vasta, do conhecimento. Elas eram nada mais nada menos que a própria história de Portugal. Nessa história, os descobridores eram capítulos de uma única narrativa, narrativa essa que se iria tornar sinónimo da visão que o império possuía de si mesmo.

O papel central desempenhado pelas autoridades políticas ocidentais seguiu uma lógica administrativa em que os governos se tornaram focos de poder, acabando por marginalizar as esferas públicas desse mesmo Ocidente. Essa característica do Despotismo Ocidental perdura ainda hoje. Não só as operações levadas a cabo pelos governos centrais continuam a ser decisivas em termos do bem-estar dos respectivos públicos e para o resto do mundo, como sucede também que uma grande parte da actividade cultural e económica que tem lugar no seio da sociedade deseja — ou carece de — corpos políticos centrais. Para alguns historiadores, como Fernand Braudel, uma tal centralização é sobretudo uma característica do capitalismo, e não o resultado do desenvolvimento autónomo da teoria política. Braudel estabelece uma distinção entre capitalismo e mercados, sendo estes o imenso conjunto de actividades levado a cabo pelos agentes do comércio e pelos pequenos participantes no sistema mundo em curso, ao passo que o capitalismo será o sistema tornado possível a partir do momento em que um punhado de “predadores” no topo consegue monopolizar uma grande parte da actividade antes levada a cabo durante séculos por um “peixe miúdo” numeroso e silencioso. Essa centralização económica conduz de facto a uma correspondente centralização política, no contexto da qual os Estados se vão empenhando cada vez mais na protecção dos interesses que presidiram à sua formação.

Nos relatos de viagens de origem muçulmana não se tecem quaisquer considerações sobre grandes Estados, sobre a acumulação monetária ou quanto a eventuais motivações heróicas. Tanto para Ibne Batuta como para Ibne Jubair, as viagens eram instigadas pela necessidade de purificação espiritual que uma peregrinação a Meca proporcionava. Ambos tiveram estadias prolongadas nesta cidade e desenvolveram sobre ela extensas reflexões. No caso de Ibne Jubair, a sua peregrinação foi motivada pela necessidade de pedir perdão a Deus após ter sido obrigado a beber sete copos de vinho pelo governador muçulmano de Granada. Arrependido, o governador terá resgatado o seu pecado enchendo os sete copos com ouro e prata e ofertando-os ao escolar, dando-lhe assim meios suficientes para custear a viagem. Do mesmo modo, Ibne Batuta, uma vez iniciada a sua aventura a caminho de Meca, e incompatibilizando-se, a dada altura, com o seu mentor — o sultão de Delhi —, demitiu-se do cargo prestigioso que detinha, abdicou

de todos os seus haveres, e percorreu durante longo tempo, em postura ascética, as regiões interiores da Índia.

Munidos de toda esta carga espiritual, Ibne Batuta e Ibne Jubair não se deixaram impressionar pelos efémeros centros de poder com que depararam. Ibne Batuta relata com orgulho a denúncia que fez de um governador ébrio, cara-a-cara, na Pérsia (Batuta 1969: Vol. 2, 40-41), e a narrativa que nos dá da sua relação com o Sultão de Delhi, Muhammad Shah — seu mentor durante muitos anos —, abunda em recriminações e em casos de má governação, *bem como* em histórias alusivas a boas acções da parte do mesmo Sultão (Batuta 1969: Vol. 3, 215-316). Por seu turno, Ibne Jubair, que partiu à procura da purificação da sua fé devido ao dano causado a esta por um governador muçulmano, irá dedicar alguns dos seus primeiros comentários a uma forte crítica à deficiente governação de certas autoridades regionais muçulmanas no Egipto e em Meca. Mais adiante, há na sua narrativa um tom de desinteresse ou de troca em relação às autoridades políticas, tom esse a que apenas escapam Saladino e, a espaços, o domínio dos Almóadas na região do Magrebe (Jubair 1907: 55-56, 63-64, 77-79). Perto do final da sua jornada, Ibne Jubair manifesta desdém por todos os títulos atribuídos às figuras representantes da autoridade, e muito particularmente pelos terminados em “Dîn” (religião). É que, tirando “Salladin”, todos os demais constituíam motivo de embaraço para a causa islâmica. Especialmente severo é o ataque que dirige contra o governador da cidade santa de Meca, o qual se reclamava descendente do profeta. Ibne Jubair é levado a duvidar da bondade intrínseca do factor genealógico (Jubair 1907: 80), que os proponentes do “Despotismo Oriental” consideram ser uma fonte indiscutível de estabilidade no Oriente.

Com efeito, embora os viajantes muçulmanos se não abstivessem de oferecer extensas genealogias de muitos dos anfitriões, amigos e outros conhecimentos com que iam deparando, a sua atitude era frequentemente enformada pela necessidade de comparar o passado e o presente, de avaliar se os descendentes haviam ou não feito jus ao respectivo património, de medir o caminho que determinada comunidade havia percorrido desde os primórdios da sua fé até ao tempo presente. Não é essa a lógica implícita das genealogias que se encontra nos proponentes do Despotismo Oriental, como também não é, de resto, aquela de que Marco Polo nos dá conta. Para Marco Polo, o carácter nobre

de Kublai Cão transparece bem numa história em que se relata o método pelo qual este executou Nayan, um familiar que o havia atraído: “envolveram-no num tapete e arremessaram-no sem piedade para um e outro lado até que morreu. E o Cão mandou que ele morresse desta forma porque não quis ver o sangue da sua linhagem imperial derramado pelo chão e exposto ao olhar dos céus, à face do sol” (Polo, s.d.: 103). Esta noção da relação entre sangue e genealogia presidiu às aristocracias *européias* e constituiu um princípio basilar do Despotismo Ocidental. Sempre que a sua presença foi detectada no Oriente, ela foi, por isso, tomada como sinal da existência de uma governação auto-confiante e digna de respeito.

Há dois tipos de descobertas: o espalhafatoso e o discreto. Há aquelas descobertas que se desenrolam perante uma assistência que acaba por ser o mundo inteiro, e há as descobertas serenas e individuais do dia-a-dia, que se vão acumulando como o pó quotidiano e que acabam por ir para o túmulo com o seu autor. Há as descobertas que ganham a imortalidade, cujas consequências afectam as vidas de milhões de pessoas durante gerações e gerações, e que são ensinadas nas escolas juntamente com as biografias dos descobridores; e há aquelas com que um indivíduo se depara como que por acaso no seu trajecto pessoal, e de que apenas fica um registo tosco, quando não são votadas à diáspora do esquecimento. Na sua grande maioria, as descobertas que conhecemos — aquelas de que falamos, que ensinamos ou que criticamos — tendem a ser as que se caracterizam pelo esplendor, pelo alarido e pela imortalização.

Existe, na história da tecnologia, uma teoria segundo a qual nada é, em última análise, “descoberto”. O machado e a roda, o voo e a bomba incendiária são, em si mesmas, ideias bastante velhas; todos eles são “inventados”, não no momento em que alguém os pensa em primeiro lugar, mas sim muito mais tarde, quando a procura dá azo a que surjam os incentivos, os recursos e o empenhamento suficientes para que passem a existir.

As descobertas só se revestem de brilho e esplendor quando servem uma determinada função instrumental no contexto de um jogo de poder. Quem vai ser o público do descobridor? Para onde vai ele trazer a sua narrativa? Como vai esta ser utilizada no âmbito do sistema cultural a que ele

chama a sua terra? Como é que esse sistema cultural vai interpretar a descoberta? O que é que o sistema cultural vai observar, ignorar, a que aspectos vai dar mais ênfase e quais os que irá tresler?

A Idade Média assinala o tempo de sementeira do que viriam a ser muitos séculos de colheita cultural, ao longo dos quais Oriente e Ocidente se debateram entre si numa série de hostilidades mais ou menos ininterrupta. Não há muito tempo, o responsável pela publicação do livro de Frei Jordanus, apercebendo-se da clara relevância da obra para os dias de hoje, povoou o velho texto com notas de rodapé, de maneira a tornar claro como aquilo que era dado observar há seis séculos atrás continuava a verificar-se no espaço não-europeu. É óbvio que, vista à luz da influência de Foucault, toda a lógica das continuidades históricas ou epistémicas manifestada pelo organizador da edição se torna questionável. Não restam dúvidas de que, pelo menos num certo sentido restrito, a razão está com Foucault. Existem indícios evidentes no sentido de provar, quanto a um grande número das genealogias ou das conexões estabelecidas com tradições supostamente seculares, que se trata de invenções recentes, claramente fabricadas. Há, no entanto, duas ressalvas a fazer:

1. A herança ou património do Inimigo têm que ser negados, mesmo quando estribados nos mesmos textos. A atestá-lo está o facto de a Europa do Renascimento ter optado por saltar por cima de séculos de exegese árabe dos textos da filosofia grega, preterindo-a em favor de uma ligação directa à Grécia Antiga. Existem *regras* para a construção de genealogias (ou pelo menos, existem regras para dizer como é que uma genealogia de um determinado tipo *não deve* ser construída).

2. A fenomenalidade do Poder é capaz de alimentar certas continuidades epistémicas para todo o sempre. Nessa fenomenalidade estão incluídos: uma imagem — permanentemente exibida — da adversidade; um sentimento, também continuamente vivido, de total Alteridade; guerras, e o planeamento estratégico geralmente necessário para as travar. As continuidades culturais surgidas em resultado de uma sensibilidade ou de uma atenção especial para um Outro potencialmente ameaçador não desaparecem por mero efeito de uma “boa vontade” de cariz liberal. Aqueles que advogam uma sociedade multicultural têm primeiro que vencer este obstáculo.

Os Cruzados continuam hoje a existir sob a capa de discursos mais actuais. Não se pode dizer que as tréguas temporárias que mediaram entre as Cruzadas e a era colonial tenham sido isentas de conflitos. Em todos os manuais árabes de História encontramos, bem preservado, o primeiro acto do governador colonial da França em terra síria. Dirigindo-se às lajes do túmulo de Saladino aquando da sua entrada em Damasco, informou-as de que os Europeus estavam de volta. Tal lição não a desaproveitou o Oriente — como de resto o próprio Ocidente. A “Nova Ordem Mundial”, esse recentíssimo rebento do espírito de Cruzada, enferma de uma confrangedora ignorância quanto à história do multiculturalismo que afirma perfilhar; a verdade é que ela não conhece melhor do que os exploradores medievais europeus o Mundo que anda a policiar. ■

Tradução de Ângela Maria Moreira

Referências Bibliográficas

- | | | |
|--------------------|--------------------------|--|
| Abu-Lughod, Janet | 1989 | <i>Before European Hegemony: The World System A. D. 1250-1350</i> . Nova Iorque, Oxford University Press. |
| <i>Discoveries</i> | 1862
[1555] | <i>Discoveries of the World</i> . Londres, Hakluyt. |
| Barlow, Roger | 1932
[1541] | <i>A Brief Summe of Geographie</i> . Londres, Hakluyt. |
| Braudel, Fernand | 1977 | <i>Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism</i> , trad. P. M. Ranum. Baltimore, The Johns Hopkins University Press. |
| Braudel, Fernand | 1982-
-1984 | <i>Civilization and Capitalism</i> , trad. Sian Reynolds, 3 vols. Londres, Collins. |
| Foucault, Michel | 1969 | <i>L'Archéologie du savoir</i> . Paris, Gallimard. |
| Ibe Batuta | 1969
[1325-
-1353] | <i>Voyages d'ibn Battuta</i> . Paris, Éditions Anthropos. |
| Ibe Jubair | 1907
[1183-
-1185] | <i>Rihlat Ibn Jubayr</i> . Leiden, E. J. Brill. |
| Jordanus, Frei | 1863
[c.1330] | <i>Mirabilia Descripta [Wonders of the East]</i> . Londres, Hakluyt. |
| Polo, Marco | s/d [1270-
-1295] | <i>The Travels of Marco Polo</i> . Nova Iorque, Grosset & Dunlap. |