

LUIS MADUREIRA  
University of Wisconsin-Madison

## O Mostrengo e o Encoberto: *Mirabilia* e a ordem do saber nos discursos narrativos da expansão

105

*Uma leitura corrente da expansão portuguesa, segundo a qual os discursos narrativos de Quinhentos prefiguram a revolução epistemológica que o empirismo neo-clássico supostamente representa, fundamenta-se na pressuposição de que o último termo da evolução da "mentalidade" europeia, iniciada pelos Descobrimentos (isto é, o progresso), coincide com o presente do discurso historiográfico. O progresso reduz-se, assim, à projecção duma temporalidade local (europeia) em espaços*

*que figuram só em segundo plano tanto nos discursos quinhentistas como na historiografia contemporânea. Sugere-se, ao invés, que a ordem do saber quinhentista se conceptualiza como vinculada na herança clássica e medieval, mas que é, na realidade, continua com a do Outro civilizacional. Conclui-se que é precisamente esta continuidade epistémica que os discursos narrativos da expansão, por um lado, e a historiografia coetânea, por outro, visam encobrir.*

**S**egundo reza a epopeia, o Adamastor irrompeu do Índico no limiar do século XVI, para reaparecer, séculos depois, nos pesadelos dos alunos da primária. Quando o encontrei pela primeira vez, no centro do poema camoniano, o gigante tornara-se já em algo mais que uma hipóbole tropical, ou que o tropo dum limite cartográfico que as quilhas da flotilha do Gama transporiam naquela fatídica quarta-feira de Novembro de 1497. O Adamastor representava então a *terra incognita* africana, o grau zero da civilização, no qual se gravaria para sempre a Vontade dum sinedóquico homem do leme: o colonizador lusitano. Nas invenções salazaristas do império quinhentista o corpo do gigante figurava uma milenária negação à "gente ousada" que rasgara temerariamente "os vedados términos" (*Os Lusíadas* V: 41) por ele guardados — um dos lugares selvagens da terra reinscrito nas páginas da História pelos esforços de nautas epopeicos. No entanto, e como este controlo topológico do corpo adamastoriano quicá o indica, o Adamastor mostrara-se muito mais domável do que o seu temível nome (O Indomável) levaria a crer. Nas palavras do Fernando Pessoa de Saramago, o Adamastor

### 1. Uma clara lição simbólica

*Havia naqueles  
tempos gigantes na  
terra; e também  
depois, quando os  
filhos de Deus  
conheceram as filhas  
dos homens e delas  
geraram filhos: estes  
eram os valentes que  
houve na antiguidade,  
os varões de fama.*

Génese 6-4

*O Mediterrâneo é a  
regra humana. Ao  
saírem deste refinado  
lago, seja pelo  
Bósforo ou pelos  
Pílares de Hércules,  
os homens aproxima-  
m-se do mons-  
truoso e do extraor-  
dinário, e a saída para  
o sul conduz à mais  
estranha de todas as  
experiências.*

E. M. Forster,  
*Passagem para a Índia*

transformara-se num "gigante tão fácil, de tão clara lição simbólica".

O que o Admastor claramente simboliza é não só a "terra que outro povo não pisou" (V 26), mas a "gente bestial, bruta e malvada" (V 34), "selvagem mais que o bruto Polifemo" (V 28) que a habita: os pastores khoikhoi com quem Vasco da Gama e um punhado dos seus tripulantes escaramuçam brevemente. O gigante parece também recapitular, ao nível tropológico, as diversas manifestações do Encoberto ao qual se resume hipoteticamente toda a experiência expansionista do Portugal de Quinhentos: "Eu sou aquele oculto e grande Cabo/A quem chamais vós outros Tormentório/Que nunca a Ptolomeu, Pompónio, Estrabo, Plínio, e quantos passaram, fui notório" (V 50). Desvendar este espaço "oculto" seria, deste modo, operar uma ruptura com as ordens do saber antigo e medieval, pois é a ousadia que demonstram os navegantes portugueses ao romper o véu epistemológico tecido por discursos herdados que o gigante jura vingar: "Pois vens ver os segredos escondidos/Da natureza e do húmido elemento/ /A nenhum outro humano concedidos/De nobre ou de imortal merecimento" (V 42). Na figura do Adamastor convergiam, assim, simultaneamente, os espaços geográfico e discursivo do projecto de expansão quinhentista poria desde início em causa.

Para a maioria dos historiadores da expansão portuguesa, os discursos narrativos de Quinhentos revelam precisamente esta "clara lição simbólica", ou seja, um primeiro esboço da revolução epistemológica que usualmente conotam as grandes figuras da história ocidental da ciência, tais como Newton, Kepler e Galileu. Joaquim Barradas de Carvalho mantém, por exemplo, que a "literatura de viagem" de Quinhentos traça uma "pré-história da matematização do real" (1983: vol. 2, 796). Vitorino Magalhães Godinho conclui, por seu lado, que "pelo alargamento do mercado à escala do orbe, nasce uma nova mentalidade pela qual o homem aprende a situar-se no espaço da percepção visual e da geometria, no tempo da data, da medida e da mudança, e se norteia pelo número, objecto de verificação, começando a forjar a ferramenta que lhe permite separar o real da ganga do fantástico" (1981: vol. 1, 62). Luís de Albuquerque anuncia também o "nascer" duma "nova mentalidade" (1983: 79), assim como o declínio do império do maravilhoso: "O experimentalismo do século XVI foi (...) o sair do túnel da fábula em direcção a diversas explorações objectivas (...) que na

época medieval não fora possível equacionar de modo tão seguro. A conquista da Terra pelo homem enriqueceria a herança recebida dos grandes escritores do passado: ia iniciar-se a grande aventura da ciência moderna e contemporânea, que nenhum horizonte deterá" (1986: 162). E João Sebastião da Silva Dias descobre nos textos quinhentistas "uma nova óptica intelectual" (1983: 115), colocando "a inteligência lusitana (...) na posição privilegiada de descobrir as limitações do conhecimento medieval, e mesmo clássico" (1983: 64). A lição histórica que os discursos narrativos da expansão propiciam a estes historiadores é, pois, análoga à que Adamastor putativamente encarna. Porém, se essa nova mentalidade que a presença e o discurso do gigante registariam se define, no épico, sobretudo pela rejeição do maravilhoso, torna-se indubitavelmente contraditória a concomitância do fabuloso vulto adamastoriano com uma determinação empírica do real.

Também esta contradição — ou, pelo menos, uma contradição equivalente — é referida como própria à conjuntura por vários historiadores. Assim, o antagonismo entre uma classe mercantil em formação e a aristocracia hereditária coincidiria, *grosso modo*, com uma interrogação persistente da autoridade epistémica dos discursos herdados, que no entanto não logra transpor ou negar por completo essa herança epistemológica. Em duas obras conjuntas, aparecidas em 1983 e 1986 (respectivamente intituladas *Descobrimentos e Renascimento e Caminhos do Saber no Renascimento Português*), Luis Filipe Barreto converte esta mesma contradição no elemento determinante da "mentalidade" renascentista. Uma citação emblemática da sua segunda obra será talvez suficientemente elucidativa: "[N]o clima epocal renascentista (...) existe um *mesmo* epistémico já não pacífico e coincidente, cada vez mais tumultuoso porque a caminho do esgotamento, da formação dum *outro*" (Barreto, 1986: 27).

É, contudo, a faceta conscientemente polémica do estudo de Barreto que quero salientar aqui brevemente, pois como aclara o estudioso na introdução à primeira obra, esta polémica está inextricavelmente ligada à tese principal da sua análise: "O objectivo essencial desta nossa investigação é o de contribuir para a desmitologização do nosso renascimento, esse século de ouro que se tornou (...) espelho mágico. Espelho maldito do desejo e destino da portugalidade servindo às diferentes gerações bem mais como suporte e reflexo dos seus próprios desejos e mitos que realidade outra

a analisar" (9). Barreto considera efectivamente "tradicionalista" e "mitológica" a tendência, por parte da geração de estudiosos dos descobrimentos, a que associa o "não historiador" António Sérgio e o seu "discípulo" Barradas de Carvalho, de reconhecer nos discursos da expansão os indícios duma revolução epistemológica, propondo o seu próprio projecto historiográfico como contraponto salutar a este tipo de "fantasia ideológica" (Barreto, 1983: 188). A análise de Barreto visa, assim, não só sistematizar a historiografia, mas também a política cultural, enquadrando-se aparentemente num projecto de salvação que apresenta inegáveis similitudes com o esboço de psicoterapia à escala nacional traçado por Eduardo Lourenço no *Labirinto da Saudade*.

Apesar deste cariz oposicionista, torna-se difícil determinar o que distingue o postulado de Barradas de Carvalho, caracterizando a "literatura de viagem" quinhentista como uma "pré-história" do experimentalismo neo-clássico, das seguintes afirmações de Barreto: "O século XVI é (...) [a] primeira afirmação, ainda presa à herança, dum clima mental e social que revoluciona as ordens do ser, pensar e crer [e] afirma-se como (...) uma grande revolução a brotar, uma idade de transição que é a bússola de origem da modernidade" (Barreto, 1983: 42). Se esta diferença existe, ela incide provavelmente no esquema hegeliano que governa a interpretação do renascimento português elaborada por Barreto. A contradição que fundamenta hipoteticamente o epistema quinhentista "dialectiza-se" na formulação de Barreto. Segundo esta, a herança epistémica clássica e medieval não é de modo nenhum suplantada pelos discursos quinhentistas, mas sim simultaneamente negada e recuperada [*aufgehoben*, na linguagem de Hegel] numa ascendência dialéctica [*Aufhebung*], para cuja culminação importam tanto as continuidades como as descontinuidades. Todavia, ao falar do "estado larval" duma nova mentalidade (1983: 125), da "origem da modernidade", ao descrever o Cabo Bojador da *Crónica dos feitos da Guiné* como "o Adamastor do discurso de [Gomes Eanes de] Zurara" (85), Barreto acaba por recair numa leitura do "pré-histórico" no renascimento português. A diferença entre a análise "rigorosa" do Portugal de Quinhentos que Barreto propõe e a "fantasia ideológica" supostamente urdida por Barradas de Carvalho torna-se, em última instância, menos real do que aparente. Mas é ao comparar as interpretações dos dois

analistas dum mesmo texto quinhentista que esta diferença se dilui por completo.

Trata-se do *Esmeraldo de situ orbis* de Duarte Pacheco Pereira, redigido provavelmente entre 1506 e 1508 mas publicado só em 1892 como parte da comemoração do quarto centenário da viagem de Colombo e tido, de modo geral, como um dos roteiros paradigmáticos de Quinhentos. O *Esmeraldo* é considerado quase invariavelmente como uma das instâncias originais, no campo textual, do experimentalismo quinhentista. Barradas de Carvalho, cuja tese sobre o roteiro permanece talvez a mais exaustiva e autorizada análise do texto, descreve-o como “um livro que, embora não contenha uma filosofia sistemática, o que está certamente longe de ser a intenção do seu autor, apresenta contudo alguns aspectos que (...) poderiam servir de esboço para uma história profunda, subterrânea, inconsciente (...) para uma pré-história do pensamento moderno” (Carvalho, 1983: vol. 1, 493). O *Esmeraldo* é, em suma, “o *De situ orbis* de Pacheco (...) dos Tempos Modernos, destinado a substituir [o] de Pomponius Mela” (vol. 1, 123) — a cosmografia clássica da qual é derivado o título da obra de Pacheco.

Para Barreto, em contrapartida, o texto de Pacheco representa um “discurso duma nova verdade feita de aumento e transcendência dos Modernos frente aos Antigos” (Barreto, 1983: 227). Barreto sublinha, contudo, que o discurso dos Antigos é, ao mesmo tempo, “herdado e superado, amado e odiado, na ambiguidade desse homem votado à destruição e adoração do herdado num mesmo e contraditório clima epocal” (227-28). O aspecto que, segundo Barradas de Carvalho, marca o inconsciente da história do pensamento ocidental transforma-se, no discurso historiográfico de Barreto, no termo negativo duma progressão hegeliana do Espírito do Ocidente. O que aproxima ambas as formulações das histórias da expansão portuguesa citadas acima é a pressuposição de que o terceiro termo deste processo intelectual coincide com a “modernidade” — ou seja, o presente do discurso historiográfico. Os caminhos do saber abertos por este tipo de historiografia só se podem trilhar no “nosso” tempo. O progresso (concebido como o quociente duma operação histórica mais ou menos mecânica) torna-se, finalmente, no “espelho mágico” no qual os historiadores *modernos* do pensamento ocidental — cuja modernidade adquire, por conseguinte, um valor teleológico — continuam a contemplar-se mais ou menos irreflectidamente.

Numa conjuntura de expansão colonial, o progresso reduz-se à projecção duma temporalidade local em espaços que figuram só em segundo plano tanto nas narrações odisseicas como nas historiográficas — espaços cujos habitantes são efectivamente apagados do campo da história. Assim, ao converter o presente da sua escrita na teleologia do discurso historiográfico, ao inscrever a sua imagem quinhentista como sujeito singular da história do pensamento, o historiador nega a esses outros a possibilidade de historiar, acabando por reproduzir o projecto do colonizador. De acordo com Frantz Fanon, a experiência deste último é, do seu próprio ponto de vista, sempre epopeica: "Ele é o princípio absoluto (...) E como se refere constantemente à história da sua metrópole (...) a história que escreve não é a história do país que ele despoja, mas a história da sua própria nação na medida em que ela espoleia, viola e esfaima" (Fanon, 1961: 40). O que este tipo de historiografia nunca poderá ter em conta, enfim, é o lugar do viajante português no tempo do outro — lugar este que há-de permanecer inevitavelmente diáfano em todo o relato (inclusive o presente) de viagens marítimas ou do dobrar de cabos tormentosos. Os traços deste lugar são, contudo, indeléveis nos registos do império quinhentista português. Penso que é com o decifrar dos contornos palimpsésticos deste espaço textual que a re-avaliação da ordem do saber dos discursos quinhentistas que fundamenta este trabalho deve, justamente, iniciar-se.

## 2. A morte e a ordem do saber

*Um dos primeiros  
indícios do saber  
nascente é o desejo  
da morte.*

Franz Kafka,  
Aforismo nº 10

"A experiência he madre das cousas por ella soubemos radicalmente a verdade" (Pacheco Pereira, 1892: 99). Neste aforismo de Pacheco Pereira temos não só um eco duma nota dos Cadernos de Leonardo da Vinci ("a experiência é mestra da verdade") de 1508, mas um dos mais conhecidos exemplos da permutação intelectual que supostamente se opera durante a expansão portuguesa. Estas referências ao papel decisivo da experiência na prática da navegação abundam no roteiro de Pacheco — e foram já meticolosamente catalogadas por Barradas de Carvalho. Bastarão, pois, duas citações características:

1) A experiencia nos faz uiuer sem enguano das abusões & fabulas que alguns dos antiguos cosmographos escreverom ha serca da descriçam da terra & do mar. (Pacheco Pereira, 1892: 17)

2) Grande festa fizeram os antigos escritores da nauegaçam que se diz que fez menelao (...) [e] eudoxo....Auendo isto por couza muito de notar; do saber de tantas regiõeess e provincias ficou pera nos & nos lhe leuamos a virgindade....a nossa naçam dos Portugueses precedeo todolos antigos & modernos em tanta cantidade que sem represam podemos dizer que elles em nosso respeyto nom souberom nada. (82)

Dadas estas descrições da experiência como a matriz úbere do saber, só uma “atitude hermenêutica” análoga à de Barreto parece poder explicar os arroubos de exuberante e clássica fantasia a que se abandona Pacheco. Os enigmáticos habitantes do interior sudanês, por exemplo, são reconfigurados como os homens caninos da *História Natural* de Plínio: Têm “Rostro & dentes como cães (...) & Rabos como de cam” (Pacheco Pereira, 1892: 51). Nas margens do rio Senegal, o experimentado navegador-guerreiro observa “cobras tão grandes que tem um quarto de légua de longo (...) e tanto entram no mar todas se desfazem em águia (...) E isto é duro de crer a quem não tem a prática destas cousas como nós a temos” (Pacheco Pereira, 1954: 99).

No parecer de Barreto, a persistência desta credulidade “medieval” exemplifica uma ambivalência conjuntural: “a ambiguidade renascentista de confrontação e conciliação Antigos-Nodernos”, que ora rejeita ora aceita o herança epistêmica “conforme o discurso viaja, respectivamente, no reino do *particular* ou *geral*” (Barreto, 1983: 224). “O pólo de *aceitação* (...) acontece sempre que o discurso de *Esmeraldo* vive no campo da generalidade (...) [A] confrontação [é] assumida (...) na comparação das suas verdades com as verdades do passado (...) Trata-se de achar pelo navegar e ver nas/das próprias coisas o contrário das palavras/ /autoridades herdadas” (Barreto, 1983: 225, 226). A lógica desta bipolaridade discursiva é, no entanto, contradita pela inserção no campo da prática (ou da experiência) de desproporcionadas serpentes africanas, furtadas também da *História Natural*: “E isto é duro de crer a quem não tem a *prática* destas cousas”. A experiência autoriza, assim, tanto a confirmação como a contradição do discurso dos Antigos, tanto a glosa dum Verbo herdado como a exploração mais ou menos objectiva do mundo, tanto o reino do particular como o do geral.

A experiência é, por outras palavras (as do próprio Pacheco), simultaneamente Mãe e Virgem: “a experiencia he



madre das cousas”, “a experiencia nos faz uiuer”, “do saber de tantas regioes e provincias [i.e. da *experiência*] ficou pera nos & nos lhe leuamos a virgindade”. A experiência do discurso de Pacheco parece-me longe de nos propiciar um vislumbre da utopia empírica de Francis Bacon (*The New Atlantis*, 1627), por exemplo, ou de representar o termo negativo duma oscilação dialéctica entre a aceitação e a rejeição da autoridade da Escritura legada. O campo da experiência não se opõe, a meu ver, à herança escrita, mas é, pelo contrário, compreendido, *englobado* por esta. A experiência do discurso de Pacheco enquadra-se, pois, não numa dialéctica do pensamento, mas no velho *paradoxo* bíblico da Virgem Mãe, cuja resolução requer, não uma interrogação da Escritura em nome do saber empírico, mas uma humilde subjugação à infalibilidade do Verbo: “Jazendo o Infante huma noyte em sua cama lhe veo em reuelaçam como faria muito seruiço a nosso senhor descobrir as (...) ethiopias [...] A qual Reuelaçam descobrimento de tantas & tam grandes prouincias nouamente sabidas da Christandade bem parece uir por nouo misterio de Deos & nom por outro modo temporal; porque de necessidade se ade cumprir o que disse o Profeta David no salmo dezoito” (Pacheco Pereira, 1892: 37). Trata-se na realidade do salmo 19, cujo primeiro verso (citado por Pacheco) diz: “Os céus manifestam a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra das suas mãos”. O segundo extracto que Pacheco cita é o fragmento final da seguinte oração: “Sem linguagem, sem fala, ouvem-se as suas vozes/*Em toda a extensão da terra, e as suas palavras até ao fim do mundo*” — que são os terceiro e quarto versos do salmo. A inseminação do Infante (cuja existência casta os seus panegiristas gostam de salientar) com o saber de espaços e gentes só de Deus conhecidos reitera — assim como o mundo dos fenómenos repete e confirma a eterna e imutável Sabedoria do Verbo — a penetração metafísica da Virgem por um Pai que será (e é) o seu próprio Filho.

Tal como a Virgem, o Infante é o vaso escolhido do Verbo, a tábua rasa na qual a prática e a narração da expansão portuguesa serão de novo (ou *nouamente*) inscritas. O projecto do *Esmeraldo* (“Escrever o sito do orbe, com a grandeza de toda a terra e do mar” [1954: 18]) concebe-se, assim, necessariamente, como a imagem especular duma Escritura revelada, do Verbo em si. O descobrimento, na óptica de Pacheco Pereira, é sinónimo de revelação, a expe-



riência conjuga-se com o comentário e a glosa, a descrição com a prescrição:

E, por que se mais craramente mostre a verdade, notemos o primeiro capítulo do Géneze que diz assim: ajuntem-se as águas em um lugar da terra (...) logo se manifest[a] que as águas ficaram dentro na concavidade da terra (...) [e] fizeram o mandado do Sumo Criador (...) e o mar não cerca a terra, como Homero e outros autores disseram (...) E além do que dito é, a experiencia, que é madre das cousas, nos desengana e de toda a dúvida nos tira (Pacheco Pereira, 1954: 11-12)

113

A ruptura que significam supostamente as noções quinhentistas de experiência e descobrimento (isto é, o desbravamento metafórico do Encoberto, a banalizada dádiva lusa de novos mundos ao mundo) é válida só no campo da tropologia. Longe de se opor à autoridade epistemológica do Verbo, o discurso de Pacheco vincula-se inconsultamente na herança escolástica. A experiência de navegação conceptualiza-se, assim, como a recuperação dum saber olvidado. A experiência, em suma, não marca o lugar dum novo saber, mas sim o dum saber *renovado*:

& posto que os antiguos escritores muyto alumiados de doutrina fossem & dalguma parte de suas excellentes obras algum pouco nos aproueytassemos despois de ser perdida a nauegaçam que fez menelao Cartaginense (...) & eudoxo (...) pera esta nauegaçam nenhuma couza nos podemos delles aproueytar saluo daquillo que (...) os principes sobreditos mandarom descobrir & asy que ora [D. Manuel I] descobrio & ora nouamente soube (...) portanto comvem que aquillo que pellos antiguos escritores & assy pellos modernos ficou por dizer pera sabedoria & comprimento desta nauegaçam (...) nos ho diguamos & descreuamos per que perdendo se em algum tempo a dita nauegaçam pelo que aqui he escrito breuemente se possa tornar ha saber & Reformar (Pacheco Pereira, 1892: 22-23)

Se o projecto de expansão português volta a traçar a trajectória histórica de impérios desaparecidos, também o seu futuro é inevitavelmente prescrito (*pré-escrito*) por esse mesmo percurso histórico. Não é uma revolução epistémica — ou o contorno diáfano dum futuro que se fez nosso presente — que se vislumbra no discurso de Pacheco, mas, de acordo com a tautologia da concepção quinhentista do projecto de expansão, a morte inelutável do império. O império quinhentista torna-se, consequentemente, cíclico, efémero

— na mais recente re-escrita duma narrativa milenária, destinada, por isso mesmo, a reduzir-se irrevogavelmente a meros vestígios textuais, que uma geração vindoura de navegadores terá de trazer de novo à memória: “per que perdendo se em algum tempo a dita nauegaçam pelo que aqui he escrito breuemente se possa tornar a saber & Reformar.” Pois o hermetismo é o próprio deste eterno círculo hermenêutico.

Hermética também é a leitura do aspecto proléptico do renascimento português pelos discursos historiográficos discutidos acima. Ler no renascimento português a promessa ou premissa da modernidade implica uma inseminação do espaço de *diferença* ou descontinuidade histórica com o sémen duma “nova realidade” que somos nós mesmos (ou nós *outros*) em fase de gestação. E é precisamente o aleatório, o descontínuo, a dispersão temporal que os historiadores citados visam encobrir, até mesmo obliterar, para que a continuidade histórica se possa construir (Foucault, 1969: 16). Importa sublinhar que esta continuidade não é só temporal, mas, acima de tudo, epistemológica e cultural: por um lado a ponte de ligação entre os descobrimentos e a informatização do real (Barreto, 1989: 17), por outro a integração (historiográfica) de Portugal na Europa. Não acho que seja de todo impertinente sugerir que a formulação desta continuidade (ou *comunidade*) histórica explica melhor a conjuntura que vivemos do que “a realidade outra” (Barreto, 1983: 9) que é o seu objecto aparente.

A questão que se põe — que se impõe — agora é a seguinte: o que é que define a descontinuidade, a contextura específica, dos discursos narrativos da expansão portuguesa? Para colocar a pergunta doutra maneira, o que é que a construção quinhentista duma continuidade (ou similitude) epistémica com a Antiguidade e a Escritura Sagrada camufla por seu lado? A resposta breve — e obviamente incompleta — a esta última pergunta seria: o lugar do navegante português no tempo do outro. Como foi já referido, este é também o espaço lacunar tanto da historiografia que tenho vindo a examinar como do meu próprio discurso crítico. Creio, todavia, que só a partir duma cuidadosa — ainda que provisória — descrição dos traços que este lugar inscreve nos registos do império quinhentista é possível avançar-se no sentido duma reconfiguração do campo epistemológico dos discursos expansionistas. Uma consideração do espaço de irredutível alteridade civilizacional que ocupam os pastores khoikhoi na

epopeia de Camões ("Selvagens mais que o bruto Polifemo") possibilitará justamente uma aproximação à descrição do epistema quinhentista.

O espaço geográfico que os Khoikhoi ocupam n'Os *Lusíadas* representa um espaço-limite, um espaço de morte. Como profetiza o Adamastor ao Gama, ali perecerá em 1510 "o primeiro illustre," D. Francisco de Almeida, o primeiro vice-rei da Índia, que terá no corpo-espaço do gigante "eterna e nova sepultura" (*Os Lusíadas* V: 45). No seu panegírico vaticínio da história da conquista da Índia pelos Portugueses, a ninfa do décimo Canto lamenta que "Ali, Cafres selvagens poderao/O que destros imigos não puderam,/E rudos paus tostados sós farão/O que arcos e pelouros não fizeram" (X: 38). Ali terão também sepultura Manuel e Leonor de Sousa Sepúlveda, após o naufrágio da nau *São João*. É, no entanto, na descrição do despojamento de Dona Leonor que o gigante se demora: "Verão os Cafres ásperos e avaros/ /Tirar à linda dama seus vestidos;/Os cristalinos membros e preclaros,/À calma, ao frio, ao ar verão despidos" (V: 47). Tanto o *descobrimento* de Dona Leonor como a morte do façanhoso vice-rei marcam um limite, até mesmo o inverso, do projecto de expansão português — limite este que a impenetrabilidade e intratabilidade dos Khoikhoi, precisamente, erigem: "Nem ele entende a nós, nem nós a ele", "O gentil metal supremo,/A prata fina, a quente especiaria:/A nada disto o bruto se movia" (V: 28). Os Khoikhoi não são, assim, sujeitos ao descobrimento, mas sim *do* descobrimento, do de Dona Leonor Sepúlveda e do seu: "mostra[-se] um bando negro descoberto./Da espessa nuvem setas e pedradas/ /Chovem sobre nós outros sem medida" (V: 32-33). (São setas e pedradas semelhantes que desbaratarão os homens de Francisco de Almeida). Esta recusa de troca, de qualquer comunicação ou tradução (ou seja, de interpretação), esta recusa de dócil sujeição à acção descobridora dos navegadores portugueses, parece ter como irrevogável resultado não só a morte do descobridor (Bartolomeu Dias é a primeira "vítima" do Adamastor), mas o descobrimento metafórico da Mulher lusitana (do símbolo da Pátria?). Embora não seja de mais sublinhar o significado da desnudação de Dona Leonor, uma discussão detalhada do episódio iria além do objectivo deste trabalho.

Na comparação do episódio com o múltiplo desnudamento que caracteriza o Canto Nono patenteia-se, contudo,

### 3. Um piloto entre outros

*Se houvéssemos de representar por um símbolo aquilo que distingue e assinala o português entre os raros povos que deram decisivo e duradouro impulso à civilização, teríamos de representá-lo, à maneira do Renascimento, na figura dum piloto, medindo de astrolábio e sonda na mão, a altura do sol e o fundo do mar, a bordo duma caravela.*

Jaime Cortesão,  
*A Influência dos Descobrimentos na História da Humanidade*

o valor simbólico do descobrimento de Dona Leonor pelos Khoikhoi. Como se sabe, a Ilha dos Amores é uma espécie de zona de repouso alegórica para nautas de regresso à Pátria. Ali, segundo a disposição da deusa Vénus, “as aquáticas donzelas” aguardam, comedidas, a chegada d’“os fortíssimos barões” (IX: 22). As cenas orgiásticas que se seguem — preambuladas por um obsessivo desvendar de corpos femininos: “[a] forma descoberta/Do belo corpo” (IX: 71), “alvas carnes, súbito mostradas” (IX: 71), “Deusas despidas” (IX: 72) — compõem, pelo menos de acordo com o comentador da minha edição d’*Os Lusíadas* (H. Guedes de Oliveira), “uma longa alegoria (...) cujo significado poético é a posse do oceano pelos Portugueses, simbolizada pelo conúbio genesíaco e fecundo dos navegantes com as ninfas do mar (...) significando a importância que essa ação representou na civilização mundial” (Camões, 1983: 271). Não me parece necessário discutir as dimensões globais da Ilha dos Amores. É óbvio, porém, que, em termos da t(r)opologia da epopeia, a Ilha se opõe diametralmente ao espaço que domina o Adamastor: “De longe a Ilha viram, fresca e bela/ /[...] /Para lá logo a proa o mar abriu,/Onde a costa fazia uma enseada/Curva e quieta, cuja branca areia/Pintou de ruivas conchas Citereia” (IX: 52-53). A Ilha é uma figuração sexuada da navegação “por mares nunca dantes navegados”, do descobrimento da “terra que outro povo não pisou” (V: 26). Mas “a terra que outro povo não pisou” é, como foi já dito, contígua com o corpo-espaço adamastoriano — o espaço da morte do descobridor. Os Khoikhoi tornam-se, assim, nos executores desumanizados da vingança do Adamastor — o *não-povo* que arrebatou dos conquistadores e descobridores de novos mundos a prerrogativa de descobrir e conquistar — o *não-povo* que, ao afirmar-se desta maneira, acaba por negar a supressão épica da sua historicidade, da sua própria humanidade.

Na *Terceira Década da Ásia*, aparecida quase uma década antes do poema de Camões, o cronista João de Barros, comentando a escaramuça que custou a vida a D. Francisco de Almeida e a mais de 60 dos seus homens, deplora o facto de que “a mais limpa gente que vinha em náos (...) vieram acabar naquela praia a poder de paus, e pedras, saídas não da mão de gigantes, ou de alguns homens armados, mas de Negros bestiais dos mais brutos de toda aquela costa” (1983: 90). Barros glosa aqui o lamento de Polifemo a Odisseu: “Sempre pensei que um gigante armado com

gigantescas forças me viesse acometer aqui. Mas tu — pequeno, desprezível, escanzelado — tu derrubaste-me com vinho e cegaste-me” (*Odisseia* IX: 515-18). Na figura de Adamastor a negativa divagadora do cronista (“Não da mão de gigantes”) converte-se na afirmação central do poema épico: o gigante surge no canto central d’*Os Lusíadas* (o quinto), e a cópula em que se identifica: “Eu sou aquele oculto e grande Cabo” inicia a quinquagésima das cem oitavas do canto.

Esta centralidade ontológica é, porém, parcialmente desmentida pela marginalidade tropológica e textual da figura do gigante: o Adamastor personifica o litoral dum continente, e provém das margens da mitologia clássica, ou talvez até derive da digressão dum cronista, apresentando-se, assim, como um gigante limítrofe, não só porque representa um limite cartográfico, mas sobretudo porque encarna também um término tanto cronológico quanto epistemológico. A “última vingança” profetizada pelo gigante — o naufrágio da nau *São João* e a morte dos Sepúlvedas — ocorre em 1552, enquanto que a história vaticinada dos gloriosos feitos dos Portugueses na Índia, do Canto Décimo, se encerra com a chamada Guerra de Cambaia de 1546. Por outro lado, os Khoikhoi figuram, para além da morte do descobridor, uma decisiva interrupção epistemológica: “a gente bestial, bruta e malvada,/ /De quem nenhum melhor conhecimento/Pudemos ter da Índia desejada/Que estarmos inda muito longe dela” (V: 34).

O lugar dos Khoikhoi na epopeia — o limite intransponível que simboliza — aponta para um dos factores mais marcantes do império quinhentista português: a sua marginalidade, o alastramento duma vasta e precária rede de feitorias que só mediante acordos e autorizações de reis e mercadores locais Portugal poderia sustentar a longo prazo. Numa carta de Abril de 1512 a D. Manuel I, Afonso de Albuquerque define assim a sua estratégia de domínio do Estado da Índia: “digo, Senhor que aquesteis o feito da Índia mui grossamente com gente e armas, e que vos façais forte nela e segureis vossos tratos e vossas feitorias, e que arranqueis as Riquezas da Índia e trato das mãos dos mouros, e isto com boas fortalezas, ganhando os lugares principais deste negócio aos mouros” (1957: 21-22). No começo de século XVI, Portugal opera na extrema periferia dum “sistema tributário regional” com o centro na zona mais ocidental do Mediterrâneo (Amin, 1989: 10), sistema este que, segundo a formulação de Janet Abu-Lughod (1989), atingiu dimensões globais muito antes da globalização da “hegemonia europeia”. Como observa

Fernand Braudel, as sucessivas conquistas lusitanas de Malaca e Goa, assim como a colonização de Macau, nunca chegaram a perturbar "o equilíbrio duma imensa rede de comércio que cobria o oceano Índico e os mares adjacentes ao Pacífico" (1982: 219). K. N. Chaudhuri alega também que o domínio que exerciam os Portugueses sobre a Ásia "era demasiado débil para que pudessem repelir um resolutivo ataque inimigo. Foi-lhes necessário, por isso, estabelecer acordos com monarcas e mercadores locais que lhes possibilitassem a manutenção de vantagens comerciais e territoriais previamente adquiridas" (1985: 78).

Já em 1539, cinco anos antes de assumir o cargo de Governador da Índia, o herói da Guerra de Cambaia, D. João de Castro, escrevia a D. João III: "Certamente parece cousa muito prejudicial termos huū palmo de terra fora das praias do Oceano porque alem de nos enfraquecerem as forças do mar que he toda nosa fortaleza e poder, a cousa do mūdo que mays comserva estes senhores da lmdia e em nosa amizade he terem por certo que somente nos cōtentamos do senhorio do mar e que nō temos nenhũa cobiça de suas teras" (Castro, 1954: 39-40). Estas restrições logísticas e estruturais do império quinhentista são coetâneas com o início do projecto de expansão e não o resultado dum prolongado processo de esgotamento ou decadência. Quando o jurista holandês Hugo Grotius redige a sua célebre refutação jurídica da política ibérica de *mare clausum* no princípio do século XVII (1608), é o carácter periférico da "hegemonia" portuguesa que, a seu ver, tem sido o componente determinante da expansão portuguesa e que invalida, finalmente, as reivindicações lusitanas:

Os Portugueses não têm nem razão justa nem autoridade digna de respeito que fundamente a sua posição, pois quem determina que o mar se encontra sob a soberania de alguém, atribui essa soberania a quem tem em seu poder os portos mais próximos e a costa circunvizinha. Ora em toda a vasta extensão litoral que se prolonga até às Índias Orientais, os Portugueses não possuem nada que se possa dizer que lhes pertence, a não ser uma ou outra fortaleza à beira-mar [...] Além disso, os Árabes e os Chineses têm continuado a desenvolver um comércio com as povoações das Índias Orientais que já desde há vários séculos permanece ininterrupto. (1916: 43, 68)

O império português foi, deste ponto de vista, periférico desde o início, e as "caravelas de Cristo" permaneceram

sempre nas margens e à margem dum sistema económico que precedia de vários séculos a penetração europeia no Oriente e que a presença lusitana nunca logrou desfazer.

No poema épico camoniano, a cidade de Melinde, a cujo rei Vasco da Gama relata a história do seu povo, representa um desses *topoi* privilegiados que permitem (ou autorizam) a presença dos Portugueses. Os seus habitantes são a “Gente mais verdadeira e mais humana/Que toda a doutra terra atrás deixada” (II: 74). Tal como a Ilha dos Amores é o lugar do vaticínio, Melinde é o *topos* da recapitulação histórica, da narração — um espaço limítrofe que contrasta absolutamente com o espaço de morte ocupado pelos Khoikhoi, precisamente porque o limite que representa será transposto. É em Melinde que Vasco da Gama contrata o piloto árabe que lhe ensinará o caminho marítimo para Calecute: “[o] piloto [...] vai mostrando/A navegação certa” (VI: 5), “Disse alegre o piloto melindano:/Terra é de Calecu, se não me engano;/Esta é, por certo, a terra que buscais/Da verdadeira Índia” (VI: 92-93). Melinde é, em suma, o lugar do saber. A necessidade da perícia técnica do piloto Ahmad ibn-Majdid para o progresso da flotilha portuguesa inscreve no campo da epistemologia a marginalidade do projecto de expansão português. O espaço melindano n’Os *Lusíadas* revela uma contiguidade subjacente entre o epistemo quinhentista, que os discursos da expansão representam como revelação divina ou a renovação duma prática olvidada, e o saber do Outro. E é esta continuidade epistémica com o outro civilizacional — “C’o povo que (...) a Mafoma adora” (II: 108) — que, em última instância, tanto os discursos narrativos de Quinhentos como a historiografia recente da expansão se esforçam por dissimular.

Nos roteiros do piloto árabe Ahmad ibn-Majdid (que terá aqui a última palavra), esta continuidade figura-se como fonte de pesar e, ao mesmo tempo, razão de esperança:

Oh! Se eu soubesse as consequências que resultariam [da chegada dos Portugueses à Índia]! A gente ficava [pasmada com o] que eles faziam! (...) A minha aspiração é que aumentes e aperfeiçoas os teus conhecimentos deste mar, depois da minha morte, ó homem nobre, porque os Francos [Portugueses] não abandonaram [ainda] este país, e a sua ciência deve-te ser conhecida (...) Se continuar a viver até à época da paz [i.e. até à expulsão dos Portugueses da Índia] reunirei todos os conhecimentos, dignos de fama, de toda a terra setentrional de Rum [Turquia], [e] de Sin [China] (1957: 48, 53). ■



## Referências Bibliográficas

120

- Abu-Lughod, Janet 1989 *Before European Hegemony: the World System A.D 1250-1350*, Nova Iorque, Oxford University Press.
- Albuquerque, Afonso de 1957 *Cartas para el-rei D. Manuel I*, ed. António Baião, Lisboa, Sá da Costa.
- Albuquerque, Luis 1983 *Ciência e Experiência nos Descobrimentos Portugueses*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.
- Albuquerque, Luis 1986 *As Navegações e a sua projecção na Ciência e na Cultura*, Lisboa, Imprensa Nacional.
- Amin, Samir 1989 *Eurocentrism*, trad. Russell Moore, Nova Iorque, Monthly Review Press.
- Bacon, Francis 1965 *A Selection of his Works*, ed. Sydney Warhaft, Indianapolis, Odyssey Press.
- Barreto, Luis Filipe 1983 *Descobrimentos e Renascimento — Formas de Ser e Pensar nos Séculos XV e XVI*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- Barreto, Luis Filipe 1986 *Caminhos do Saber no Renascimento Português: Estudos de História e Teoria da Cultura*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- Barreto, Luis Filipe 1989 *Portugal Mensageiro do Mundo Renascentista: Problemas da Cultura dos Descobrimentos Portugueses*, Lisboa, Quetzal.
- Barros, João de 1563 *Terceira Década da Ásia*, Lisboa, Joam de Barreira.
- Barros, João de 1983 *Décadas*, vol. 3, ed. António Baião, Lisboa, Sá da Costa.
- Braudel, Fernand 1982 *The Wheels of Commerce*, vol. 2 de *Civilization and Capitalism*, trad. Siân Reynolds, Nova Iorque, Harper & Row.
- Camões, Luís de 1983 *Os Lusíadas*, ed. H. Guedes de Oliveira, Barcelos, Civilização.
- Carvalho, J. Barradas de 1983 *A la recherche de la spécificité de la Renaissance portugaise: l'“Esmeraldo de Situ Orbis” de Duarte Pacheco Pereira et la littérature portugaise de voyages à l'époque des grandes découvertes*, 2 vols., Paris, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Castro, João de 1954 *Cartas de D. João de Castro*, ed. Elaine Sanceau, Lisboa, Agência Geral do Ultramar.
- Chaudhuri, K. N. 1985 *Trade and Civilization in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Silva Dias, J. S. da 1983 *Os Descobrimentos e a Problemática Cultural do Século XVI*, Lisboa, Presença.

- |                       |           |  |
|-----------------------|-----------|--|
| Fanon, Frantz         | 1961      | <i>Les damnés de la terre</i> , Paris, Maspéro.  |
| Foucault, Michel      | 1969      | <i>L'Archéologie du savoir</i> , Paris, Gallimard.   |
| Godinho, V. Magalhães | 1981-1983 | <i>Os Descobrimentos e a Economia Mundial</i> , 4 vols., Lisboa, Presença.   |
| Grotius, Hugo         | 1916      | <i>The Freedom of the Seas (The Right which Belongs to the Dutch to Take Part in the East Indian Trade)</i> , trad. Ralph Van Deman Magoffin, ed. James Brown Scott, Nova Iorque, Oxford University Press. |
| Homero                | 1961      | <i>The Odyssey</i> , trad. Robert Fitzgerald, Garden City, Doubleday & Co.   |
| Ibn-Majdid, Ahmad     | 1957      | <i>Três Roteiros Desconhecidos</i> , ed. T. A. Chumovsky, Moscovo, Academia das Ciências.  |
| Pereira, D. Pacheco   | 1892      | <i>Esmeraldo de situ orbis</i> , ed. Eduardo de Azevedo Basto, Lisboa, Imprensa Nacional.  |
| Pereira, D. Pacheco   | 1954      | <i>Esmeraldo de situ orbis</i> , ed. Damião Peres, Lisboa, Academia Portuguesa da História.  |
| Plínio                | 1942      | <i>Natural History</i> , 10 vols., trad. H. Rackham, Cambridge, Harvard University Press.  |